



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
Doutorado

ANDRÉ LUIZ STRAPPAZZON

MALUCOS DE ESTRADA
EXPERIÊNCIA NÔMADE E PRODUÇÃO DE MODOS DE VIDA

Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutor em Psicologia, Área de Concentração Práticas Culturais e Processos de Subjetivação, Linha de Pesquisa, Relações éticas, estéticas e processos de criação. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Curso de Doutorado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Orientadora: Profa. Dra. Kátia Maheirie

FLORIANÓPOLIS
2017

S897m

Strappazon, André Luiz

Malucos de estrada: experiência nômade e produção de modos de vida /
André Luiz Strappazon. – Florianópolis: UFSC, 2017.

170 f.

Orientadora: Kátia Maheirie

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia,
Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Malucos de estrada. 2. Modos de vida. 3. Nomadismo. 4. Processos de
subjetivação. 5. Experiência nômade. I. Título.

CDD – 306.47



Você pode:

- copiar, distribuir, exibir e executar a obra;
- criar obras derivadas.

Sob as seguintes condições:

- Atribuição. Você deve dar crédito ao autor original.
- Uso não-comercial. Você não pode utilizar esta obra com finalidades comerciais.
- Compartilhamento pela mesma licença. Se você alterar, transformar ou criar outra obra com base nesta, somente poderá distribuir a obra resultante com uma licença idêntica a esta.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Kátia Maheirie (Orientadora)
PPGP - Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Bader Buriahn Sawaia (Examinadora)
PPGP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Leandro Belinaso Guimarães (Examinador)
PPGE - Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Andréa Vieira Zanella (Examinadora)
PPGP - Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Marivete Gesser (Suplente)
PPGP - Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Raquel Farias Diniz (Examinadora)
PPGP - Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Agradecimentos

Escrever uma tese é uma viagem solitária que se faz em bando. Assim como os malucos de estrada relatam nas suas experiências viageiras, nunca, de fato, se viaja sozinho. A viagem é tecida num plano de encontros, desencontros e reencontros, muitos deles inesperados e pontuais, outros que fazem parte da vida e, mesmo que nos desloquemos frenéticos de um lado para outro, nunca deixamos de levar conosco. Escrever uma tese também é compor este território de permanência e passagem.

Gostaria de agradecer...

Aos malucos que encontrei pelo caminho, pela generosidade em dividir seu tempo e suas histórias, ao Coletivo Beleza da Margem e a Rafael Lage, pela partilha de seus trabalhos e experiências, sem os quais este texto ficaria sem “caminhos”.

A Katita Maheirie, ou Katita, orientadora e parceira desde os tempos da graduação, sobre quem eu brinco dizendo que é minha orientadora vitalícia. Sempre soube proporcionar o equilíbrio entre autonomia de escrita e produção com críticas valiosas e apontamentos fundamentais, apontando limites necessários quando meus “voos” se alçavam para além do compreensível, mas sem enfraquecer a inspiração. Agradeço sobretudo por fazer parte das escolhas que me trouxeram até aqui e por nunca deixar de dar suporte nos momentos mais sensíveis.

A Jardel Sander e Juraci Tonelli pelas valiosas contribuições na qualificação do projeto e indicações de leitura. A Andréa Zanella, pelas contribuições ao longo de todo meu percurso acadêmico, assim como nesta tese. Aos demais membros da banca que aceitaram dividir seu tempo e presença, Leandro Belinasso, Marivete Gesser; a Bader Sawaia, não apenas por aceitar contribuir no diálogo com esta tese, mas por toda a inspiração que trouxe em seus escritos e pesquisas desde a minha graduação. A Marivete Gesser, por ajudar a abrir os primeiros caminhos da docência com sua generosidade. A Raquel Diniz por aceitar fazer parte da banca com alegria e disponibilidade; e também pela amizade.

Aos professores, alunos, orientandos de estágio e equipe administrativa do CESUSC. Trabalhar com vocês durante a escrita desta tese deixou esta cominação o mais leve possível. Sou muito grato pela empatia. Agradeço também ao prof. Almir no papel de coordenador do curso de Psicologia, que quando foi necessário, se disponibilizou

prontamente para liberar mais tempo para minha dedicação a esta pesquisa.

Aos professores, colegas do PPGP-UFSC e de núcleo de pesquisa, pelas partilhas valiosas de ideias, leituras, discussões, comentários de projetos e abertura de caminhos. À equipe técnica e coordenação, sempre oferecendo os suportes necessários.

A Josi, Aninha, Laura, Dani, Teo, Tainá, Danizinho, Sheila, Ana Baiana, Tati Barros, Fred, Thiaguinho, Bielinha, Drika, Luiza, Mariano, Cátia, Daphne, Murilo, Felipe, Dodô, Chica, mais um Felipe, Doio, Iclícia e Antônio. O que seria deste percurso sem os nossos encontros, viagens, caminhadas, rodas em torno da fogueira, macarronadas, acampamentos, conversas de boteco, permutas de livros, nossas trocas de ideias umedecidas pelo vinho, dramas e alegrias? A Tatinha, por tudo isso e também pela leitura carinhosa e poética dos manuscritos. A Francis, ou Ney, companheiro de entreveros, pinturas de parede e tradutor de resumos.

A Polita, que com sua força soube ajudar a segurar a barra quando ela pesou e com sua alegria soube voar junto quando ficou leve. Companheira das coisas lindas, assim como dos perrengues próprios ao caminho, esteve presente antes mesmo do início e o tempo inteiro. Companheira, sobretudo, da vida e dos encontros tecidos na busca por aquelas preciosidades tão difíceis quanto raras.

Aos meus pais, José e Terezinha, pela certeza da presença e por serem meus torcedores mais afincos e fiéis, mesmo quando desconheciam as regras do jogo. A Regina, Apo, Phablo, Pati, Isis, Tati, Fabiano, Adri e Sanjay, por me fazerem sentir que jamais negariam o apoio necessário. Ao Lorenzinho, pela sua alegria em brincar e pela compreensão nos momentos em que foi necessário trocar nossas brincadeiras por esta escrita.

À CAPES, pela bolsa nos três últimos semestres do doutorado.

Vocês todos estão aqui nesta composição. Esta tese também somos nós.

Resumo

Strappazon, A. L. (2017). *Malucos de Estrada: experiência nômade e produção de modos de vida*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Esta pesquisa foi construída a partir da análise dos modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades, ou “malucos de estrada”, também conhecidos popularmente como *hippies*. O eixo da reflexão se refere a como os “malucos de estrada” constroem seus modos de vida em tensão com o que eles chamam de “sistema”, e que designamos como modos de vida hegemônicos, entendidos como “normais” em nossa sociedade, criando outras possibilidades de existência em suas dimensões éticas, estéticas e políticas. O percurso metodológico tem no método da cartografia o horizonte de inspiração. As informações agenciadas para a pesquisa partem de documentários, entrevistas e reportagens produzidas pelos “malucos” ou sobre eles, além de algumas experiências de campo. O referencial teórico tem como base a filosofia de Espinosa e seus interlocutores, além de contar com a colaboração de alguns estudos de Deleuze, Guattari, Foucault, Negri e Hardt, dentre outros. Nas análises discute-se a constituição de modos de vida hegemônicos e os processos de subjetivação decorrentes, no encaixe dos conceitos de sociedade disciplinar, biopoder e sociedade de controle, que preconizam noções de normalidade, calcadas em verdades morais erigidas ao longo da história ocidental. A partir disso, são trazidas as críticas que os artistas de rua e artesãos nômades endereçam ao “sistema” e os modelos alternativos de vida que propõem na prática. Na sequência, analisa-se alguns aspectos que possibilitaram aos artistas de rua e artesãos nômades romper com os modos de vida “dentro do sistema” em direção à criação de outros, situados na dimensão dos encontros. Tomando a viagem dos “malucos” como experiência e o nômade como operador conceitual, propõe-se, a partir da análise de alguns relatos conjugados com os referenciais teóricos, chamar de “experiência nômade” a ação de criar em processo condições dissidentes de existência.

Palavras-chave: malucos de estrada; modos de vida; nomadismo; processos de subjetivação; experiência nômade.

Resumen

Esta investigación fue construida a partir del análisis de los modos de vida de artistas callejeros y artesanos nómades, o “malucos de estrada”, también conocidos popularmente como *hippies*. El eje de la reflexión se refiere a como los “malucos de estrada” construyen sus modos de vida em tensión con lo que llaman de “sistema”, y que designamos como modos de vida hegemónicos, entendidos como “normales” en nuestra sociedad, criando otras posibilidades de existencia em sus dimensiones éticas, estéticas y políticas. El recorrido metodológico tiene en el método de la cartografía su horizonte de inspiración. Las informaciones agenciadas para la investigación parten de documentales, entrevistas y reportajes producidas por los “malucos” o sobre ellos, así como de algunas experiencias de campo. El referencial teórico tiene como base la filosofía de Espinosa y sus interlocutores, así como cuenta con la colaboración de algunos estudios de Deleuze, Guattari, Foucault, Negri y Hardt, entre otros. En las análisis si discute la constitución de los modos de vida hegemónicos y los procesos de subjetivación, junto a los conceptos de sociedad disciplinar, biopoder y sociedad de control, que preestablecen nociones de normalidad, sostenidas en verdades morales erigidas a lo largo de la historia occidental. A partir de eso, se expone las críticas que los artistas callejeros y artesanos nómades dirigen al “sistema” y los modelos alternativos de vida que proponen en la práctica. En la secuencia, se analiza algunos de los aspectos que posibilitaron a los artistas callejeros y artesanos nómades romper con los modos de vida “dentro del sistema” en dirección a la creación de otros, ubicados en la dimensión de los encuentros. Tomando el viaje de los “malucos” como experiencia y el nómade como personaje conceptual, se propone, a partir del análisis de algunos relatos conjugados con los referenciales teóricos, llamar de “experiencia nómade” la acción de crear em proceso condiciones disidentes de existencia.

Palabras-clave: malucos de estrada; modos de vida; nomadismo; procesos de subjetivación; experiencia nómade.

Abstract

This research was developed based on analysis of street artists lifestyle and nomadic craftsmen or “road crazies”, also commonly known as *hippies*. The axis of reflection refers how the road crazies build its lifestyle in tension with what they call of “system” and what we call hegemonic lifestyle, understood as “normal” in our society, making other possibilities of being in its ethical, aesthetic and political dimensions. The methodological route has in the method of cartography the horizon of inspiration. The information data for the research were collected from documentaries, interviews and reports produced by “crazies” or about them, beyond some field experience. The conceptual framework is based on the philosophy of Espinosa and his interlocutors, besides the collaboration of some studies by Deleuze, Guattari, Foucault, Negri and Hardt, among others. The analysis discusses the constitution of hegemonic lifestyle and the resulting processes of subjectivation, on the run of the concepts of disciplinary society, biopower and control society, which advocate notions of normality, based on moral truths erected throughout Western history. From this, the criticisms that the street artists and nomadic craftsmen address to the "system" and the alternative models of life that they propose in practice are brought for the discussion. In the sequence, it is analyzed some aspects that allowed to the street artists and nomadic craftsmen to break with the ways of life "within the system" toward the creation of others, located in the dimension of the meetings. Taking the trip of the “crazies” as an experience and the nomad as a conceptual operator, it is proposed, from the analysis of some reports in conjunction with the theoretical references, to call the "nomadic experience" the action of creating dissident conditions of existence.

Keywords: road crazies; lifestyle; nomadism; subjectivation processes; nomadic experience.

Sumário

Parte 1	15
1.1 Traçando os roteiros iniciais e circulando interrogações.....	15
1.2 Horizonte metodológico	26
1.2.1 O “Alargador de Horizontes”: esboço poético para um método de pesquisa.....	26
1.2.2 Instrumentos para desenhar mapas.	30
1.3 A filosofia de Espinosa: um possível limiar de liberdade entre os corpos	43
Parte 2	57
2.1 Os artistas de rua e artesãos nômades.....	57
2.2 O Sistema	77
2.2.1 Diagrama do Sistema: disciplina, biopoder, controle e resistência.....	77
2.2.2 Trabalho e educação no sistema e a criação de modelos alternativos.....	89
2.2.3 A noção de normalidade e os malucos.	102
2.2.4 Sobre o sistema e a servidão	105
2.3 Ato de ruptura.....	110
2.3.1 Os sujeitos e suas rupturas.	110
2.3.2 Bons e maus encontros na vida nômade.	123
2.4 A viagem.....	136
2.4.1 Sobre o viajar.....	136
2.4.2 O nômade personagem conceitual.	143
2.4.3 Experiência nômade.	147
Considerações Finais.....	165
Referências.....	171
Referências Web – Vídeos	176

Parte 1

1.1 Traçando os roteiros iniciais e circulando interrogações

Quem escreve ou formula um problema de pesquisa o faz desde um lugar que sinaliza uma parte de um emaranhado de experiências compartilhadas. Do ponto de vista da complexidade e do caráter incompleto da inteligibilidade que temos sobre a vida, pode parecer injusto elencar algumas experiências e fixá-las como pano de fundo, atribuindo-lhes a responsabilidade na formulação de um problema. Afinal, quem pode afirmar que aquele detalhe que passou despercebido – ou um conjunto deles - e logo foi esquecido, não seja o responsável por tudo transformar? E mesmo que se possa elencar as experiências mais facilmente localizáveis, se poderia afirmar que elas são independentes destes detalhes e de outras já esquecidas ou classificadas como pueris? Toda escrita e formulação de um problema parte desta injustiça que se comete com a grandiosidade da vida e com tudo o que ela tem de incapturável. Saber que se escreve a partir deste limite talvez seja uma forma de pagar tributo à complexidade da existência.

Contudo, diante desta complexidade, se nos furtássemos de tentar decifrá-la apenas em razão de não cometer injustiças estaríamos recaindo em outra injustiça de igual tamanho: suprimir a curiosidade humana. Cada qual, em maior ou menor medida, busca por uma compreensão com as ferramentas que tem disponível, seja por instrumentos de medida, por sistemas filosóficos, a partir de formulações transcendentais prontas de antemão, ou pelo que for. Há também aqueles que partem de experiências que interpelam o corpo colhendo deste choque as interrogações que se espalham. Das interrogações em curso, algumas foram sendo esquecidas, outras perderam relevância, outras respondidas de forma provisória ou mais ou menos permanente, enquanto que outras vão ficando e se combinando com pensamentos e outras interrogações. Com quantos choques se escreve uma pergunta?

A pergunta sobre como vivem pessoas que de alguma maneira se “desligam” dos modos de vida tidos como hegemônicos surgiu no encaixo de diversas experiências, que remetem à infância, transitam pela alfabetização, pelo contato e assimilação de diferentes modos de viver na relação com a cultura e suas instituições. Sem deixar de lado as leituras acadêmicas e experiências por fora das salas de aula, pode-se dizer que alguns acontecimentos pontuais ficaram marcados, registrados pela memória e, pululando interrogações, foram se combinando para se chegar

às reflexões que transitam pelo limite entre uma vida regida dentro dos valores comuns e partilhados socialmente e a ruptura com estes valores.

Experiências registradas no campo afetivo e guardadas em suas intensidades, foram delimitando os primeiros esboços destas inquietações: um *hippie* que em períodos dessincronizados aparecia na praça de uma cidade do interior onde passei a minha infância e cujos aspectos culturais sempre pareceram marcadamente conservadores; a descoberta de que aquele Deus cristão, representado no altar por uma luz vermelha, tem a mesma realidade do que a da lâmpada, deixa de existir assim que ela queima, apagando também todos os valores apreendidos e relacionados àquela presença no altar, pois se aquele Deus já não estava mais lá, os valores a ele relacionados esfumaçam-se também; o apagão em 2003, na cidade de Florianópolis, que para alguns possibilitou a vivência da suspensão de algumas instituições, como o trabalho e a educação – a cidade, por três dias sem luz, virou palco de encontros entre vizinhos e desconhecidos - a vida conectada às tecnologias sendo impraticável na falta de luz, abria lugares para rodas de encontros marcadamente intensivos; uma viagem de aproximadamente meio ano por países da América do Sul, mochila nas costas e pouco dinheiro; ônibus de professores sonolentos que viajavam todos os dias 160 km para dar aula, mas que mudava de *status* e a alegria explodia sempre que a viagem era interrompida por algum acontecimento na estrada que inviabilizava a chegada ao destino em tempo de dar aula.

Algumas destas experiências, cujos detalhes não cabem nestas linhas, combinadas com outras mais, circulavam em torno de um possível problema de pesquisa durante os meses iniciais desta trajetória aqui escrita. Os fragmentos de experiências e acontecimentos narrados acima eram compreendidos como um campo de tensão entre modos de vida regulados por instituições, e rupturas ocasionais que apontavam, como uma réstia de luz, para modos inventivos e resistentes. Eles apareciam como linha de fuga a abrir brechas nas paredes institucionais, provocando, ainda que por alguns momentos, mudanças nas intensidades próprias à vida.

Esta possível expansão da potência de vida, vislumbrava-se na época, se definia por uma ruptura com algumas forças que regulavam os modos de vida dominantes, encabeçada por pessoas que, como define Passetti ao refletir sobre o diferir, “expressam e consolidam a revolta contra o *estado das coisas*, convenções, desejos, utopias e se lançam na experimentação inédita provocada por suas divergências e convergências” (Passetti, 2012, p. 81). A expansão da potência de vida, ideia de vertente espinosista (Deleuze, 2002), pauta-se pela noção de ação

e ato, inseparável do poder do corpo em ser afetado na relação com o mundo. Deste modo, potência é inseparável da existência e se define pelo aumento ou diminuição da capacidade do corpo experimentar devires múltiplos.

Restava descobrir quem eram as pessoas que viviam de outras formas e mapear até que ponto é possível verificar as relações de aumento e/ou diminuição da potência de existir. Quem seriam aquelas pessoas que podem possibilitar certa visibilidade à modos de existência disruptivos? No final do ano de 2013, tempos iniciais da pesquisa, flertando com estas ideias da filosofia de Espinosa¹, Deleuze e Guattari, ainda estava em busca da construção de um campo de experiência ou de pesquisa que tornasse possível pensar esta tensão entre reprodução e fuga, olhando também para o que pode existir entre estes extremos de modelos de vida.

Ainda na busca por um campo de experiência que possibilitasse dar sustentação às reflexões sobre modos de vida em tensão com a “normalidade”, fui interpelado por um vídeo de aproximadamente oito minutos, produzido pelo coletivo “Beleza da Margem”², acessado pela internet. Tratava-se de um vídeo que chamava para uma campanha de financiamento colaborativo para a construção de um documentário sobre os “Malucos de Estrada”, titulado “Malucos de Estrada: a reconfiguração do movimento hippie no Brasil” (2012)³.

¹ A inscrição do nome do autor da Ética aparece sobre duas formas principais, a depender dos autores que com ele trabalham, tradutores e edições: Espinosa ou Spinoza. Opta-se pela inscrição “Espinosa” quando seu nome aparece no corpo de texto sem estar necessariamente atrelado a um autor (a) específico (a) ou quando assim é trabalhado por estes autores; e por preservar a inscrição “Spinoza” quando assim é usada nas diferentes edições.

² Beleza da Margem é um coletivo autônomo formado por artistas, estudantes e “malucos de estrada”. Desenvolve seu trabalho no sentido de produzir resistência e afirmação da identidade cultural do modo de vida estradeiro. Sua produção é feita por registros em vídeos, fotografias, entrevistas e pesquisas, além da militância política. Para saber mais sobre o coletivo Beleza da Margem, ver página na internet: www.belezadamargem.com.

³ Todos os vídeos trabalhados aqui estão disponíveis na internet. Eles serão referenciados, no corpo de texto, com as informações entre parêntesis, constando nome do coletivo, produtor e/ou TV ou canal que o realizou e/ou divulgou, bem como a data de publicação e o tempo em minutos onde se encontra, no vídeo, a fala trabalhada no texto. No final do texto estão as referências completas de cada vídeo, que podem ser localizadas pela data que consta na referência do corpo de texto, a página da WEB que lhe dá acesso, assim como a data em que foi acessado para esta pesquisa. As entrevistas proferidas à PÓSTV (2014) são de Rafael Lage

O pequeno vídeo me arrebatou de tal maneira que no minuto seguinte já estava escrevendo um e-mail para contatar o coletivo que produzia o documentário, uma vez que a primeira impressão que tive foi a de que aquele movimento – tanto a ação de produzir um documentário sobre este tema quanto a própria experiência dos “malucos de estrada” – sintetizava grande parte do que estava buscando como campo de experiência para estudar e problematizar as questões relativas aos modos de vida que se tecem em tensão com os modelos hegemônicos.

De imediato pareceu que aquele coletivo de “malucos”, os chamados *hippies*, apresentavam de certa forma, em seus modos de vida, uma síntese das inquietações que fomentavam a pesquisa. Já conhecia um pouco do universo *hippie* em razão de algumas andanças por outros países da América do Sul, mas não fazia ideia de como era a vida dos malucos de estrada pelo Brasil. Seguindo o rastro do primeiro vídeo, esse contato continuou a partir de muitos outros disponíveis na internet, grande parte deles produzidos e postados pelo coletivo “Beleza da Margem”.

Na sequência, ocorreram conversas por e-mail, assim como encontros presenciais com integrantes do coletivo “Beleza da Margem”, o que possibilitou a compreensão de que eles, os malucos de estrada e alguns integrantes do coletivo, faziam parte de um movimento – de certa forma organizado, mas não consensual, sem que seja possível até o momento esboçar seus limites – e se reconhecem como pertencentes a uma cultura, a “cultura de BR”. O termo “malucos de estrada” foi cunhado pelos próprios malucos e seu significado, ou o que significa ser um maluco, não apresenta definição fechada e consensual. É possível compreender este termo englobado por uma definição mais ampla: artistas de rua e artesãos nômades – já que nem todos os que estão nesta condição estradeira se reconhecem especificamente como malucos de estrada.

Artistas de rua e artesãos nômades é uma expressão criada para esta pesquisa e foi esculpida desta maneira na intenção de abarcar, da forma mais abrangente e inclusiva possível, todas as designações que fazem referência àquelas pessoas que levam como ponto central de sua

e Eduardo Marinho; a entrevista para a TVGambiarra (2014) é de Eduardo Marinho; as da TVGambiarra (2012, 2012a) são de Rafael Lage, assim como as da Rede Minas (2010, 2010a) e da TV Comunitária de Belo Horizonte (2012). Júnior SGL (2016) é o produtor do documentário intitulado Observar e Absorver, sendo que as falas dali extraídas são de Eduardo Marinho. Os entrevistados para o documentário “Malucos de Estrada II – cultura de BR” (Beleza da Margem, 2015), não tem seus nomes identificados durante as entrevistas.

vida o deslocamento estradeiro, sustentando a viagem com alguma expressão artística e/ou artesanal e tecem críticas aos modelos comuns de vida em sociedade. A elaboração desta expressão parte do desejo de encontrar uma designação mais geral, ampla, e que não permaneça atada em roupagens identitárias. Embora algumas questões identitárias, ao que parece, se apresentam intensamente no contexto investigado, o foco da pesquisa não as encontra no seu centro, mesmo que com elas estabeleça conexões. Outras designações são possíveis, a exemplo da autointitulada por parte das pessoas que compõem esse universo como malucos de estrada ou “malucos de BR”. Essa expressão será preservada quando dela partem as vozes que “se falam”. Outras vozes demarcam diferentes designações: *hippies*, alternativos, resistentes, estradeiros, viajeiros, nômades, artesãos – bem como a combinação entre elas, tal como *hippies estradeiros* ou *artesãos nômades*.

Na compreensão deste texto, todas estas vozes e expressões englobam e ao mesmo tempo compõem o universo do que são os artistas de rua e artesãos nômades, sem descartar a compreensão de que estas mesmas designações se mantêm em tensão e conflito, ora afirmando junções, ora provocando rupturas. Ao longo da escrita todas estas expressões serão retomadas em diferentes momentos do texto, sem, no entanto, guardar compromissos que assinalam diferenças de identidade de forma objetiva, mas sim, apenas acompanhando as velocidades de escrita, de forma que, na maioria das passagens, podem ser entendidas como sinônimos.

Ainda que se corra alguns riscos, pode-se dizer, de forma geral, que artistas de rua e artesãos nômades são herdeiros do movimento *beat* e *hippie* e que no Brasil acabaram por se constituir na miscigenação com outras culturas. Em seus modos de vida e práticas cotidianas empreendem um embate e resistência diretos contra o que Guattari e Rolnik (2010) designaram como modos de vida capitalísticos. Buscam reinventar modos de existência, de estar com o outro, de compreender o trabalho, a formação educativa e praticar relações comerciais; de vestir, de morar, de transitar pelo espaço social ou ocupar o espaço público, de produzir e compartilhar conhecimento, de se organizar socialmente etc. De alguma maneira, seus modos de vida visibilizam a tensão entre os elementos hegemônicos de subjetivação e as possibilidades de reinvenção de modos de vida. Os artistas de rua e artesãos nômades abandonam a suposta segurança encaçada por modelos institucionais, em busca da criação de uma vida que, no lugar da conservação, corresponda a um entendimento de liberdade. Em seus discursos, tecem críticas contundentes ao que

designam como “sistema”, ou seja, os modos de vida organizados e considerados corretos pela sociedade em geral.

Como oposição ao sistema é colocada por eles a vida livre. A vida que se escolhe “fora do sistema” ou à margem dele, se pauta pela busca ou pela autodeclaração de liberdade. Os sentidos de liberdade para os malucos podem ser bastante amplos: liberdade como auto-determinação e não constrangimento; não ter patrão, se deslocar ou se estabelecer em um lugar da maneira que quiser; poder falar com um mendigo ou com um juiz sem ter que modificar o discurso em função dos lugares sociais ocupados por estas pessoas; não ser um “escravo do sistema”, que se mata para trabalhar, manter seu modo de vida sedentário e o padrão de consumo (Leitão, 2014). Para eles, trata-se da

[...] liberdade e integridade de uma pessoa que depende apenas de sua própria capacidade de fazer artesanato para sobreviver. Faz parte, portanto da liberdade de ser um maluco ter este tipo de autonomia, não apenas em relação ao patrão que é uma hierarquia básica do mundo do trabalho, mas a todas as outras hierarquias e postos de autoridade diante dos quais ele pode manter a integridade do seu discurso, sem modificá-lo para agradar ou se submeter a instituições que não controlam a sua vida, mas que se supõe que tenha efeito de controle sobre um cidadão comum. Por isto eles reivindicam estar “fora do sistema” (Leitão, 2014, p. 55).

É importante situar desde já que o que os malucos de estrada compreendem como liberdade, na maioria dos casos, se refere a uma escolha autônoma entre possíveis, muito próxima do que poderia ser chamado de livre arbítrio. Para Espinosa (2008; 2009), um dos marcos teóricos fundamentais desta pesquisa, ser livre não se refere ao livre arbítrio. Liberdade, para este filósofo, passa pela ideia de o sujeito ser causa adequada daquilo que vive. A liberdade de escolha pautada pela moral, tida como livre arbítrio para optar entre o bem e o mal, se assenta na ignorância das causas que determinam tal escolha. A vida livre não se refere a atitudes ou escolhas, mas modos de vida a perseguir, ou, em última instância, a uma maneira específica de existir (Chauí, 2011).

Enquanto que para os malucos a liberdade é uma opção que se faz, a liberdade para Espinosa está na ação, e não na escolha. Saber-se livre passa por conhecer o corpo, suas relações e afetos, a ponto de conseguir ser causa adequada daquilo que se vive a partir do conhecimento do que determina tal ou qual afeto. Não se escolhe pela alegria ou pela tristeza

pautados em uma noção de bem, que para esse autor nada mais é do que uma ilusão. Antes de uma opção, alegria e tristeza se referem a maneiras de existir.

A liberdade, para os malucos, pode ser compreendida atrelada a uma busca por maneiras de existir, assim como maneiras específicas de existir proporcionam a liberdade. Este movimentar-se é quase que unanimemente relacionado a uma crítica ao que chamam de “sistema”, cujo sentido, entre outros, pode ser compreendido como um contraponto direto à liberdade. A contundência e constância das críticas formuladas pelos malucos de estrada com relação ao sistema e os modos de vida alternativos que realizam na prática torna visível uma problemática de fundo: os valores do sistema são subjetivantes, ou seja, produzem modos específicos de vida e os avalia como normais, ao mesmo tempo que relegam à margem outros modos de vida possíveis. Essa questão delimita uma centralidade para a problemática da subjetivação que, na perspectiva desta pesquisa, tem os artistas de rua e artesãos nômades como agentes que a visibilizam.

Seguindo a inspiração de Deleuze e Guattari (1995) e também Guattari e Rolnik (2010), o sujeito é aqui considerado como um terminal por onde recebe e faz circular modelos de subjetivação. Estes modelos podem ser compreendidos como linhas molares e moleculares, fabricadas, difundidas por modelos representacionais institucionalizados - família, escola, meios de comunicação etc., cujas forças configuram a trama complexa do campo social em escala macropolítica e micropolítica. As linhas, segundo Deleuze e Guattari (1995) são os elementos constitutivos das coisas e dos acontecimentos. Linhas molares, ou linhas duras, estariam mais relacionadas às grandes instituições que seguem de certa forma um padrão mais rígido e menos flexível, correspondente às macropolíticas que regulam e normatizam a vida. Podem ser representadas pelo Estado e seus mecanismos de controle e regulamentação, forçando processos de subjetivação. As linhas moleculares podem ser compreendidas como mais flexíveis e pontuais, micropolíticas, que traçam modificações e desvios nas molaridades, constituindo-se como práticas e modos de ser que fogem da hegemonia. As linhas de fuga, descodificam e desterritorializam as linhas molares, criando possibilidades e processos de ruptura, resistência e criação. É importante levar em consideração que estas linhas não se opõem totalmente. Elas se imbricam, por vezes se fundem e intercambiam, sem permitir uma avaliação moral que estabeleça que uma é necessariamente boa e outra necessariamente ruim.

As linhas duras percorrem os corpos e se condensam, circulam como processos hegemônicos de subjetivação. Entretanto, o sujeito também cria possibilidades de fuga e reinvenção, que na convergência destas múltiplas linhas produzem possibilidades de subjetivação outras. O sujeito não é um terminal no sentido de ser apenas passivo ou reativo. Ele recebe modelos padronizados de subjetividade, mas também reinventa e vive a tensão entre a circulação de processos hegemônicos de subjetivação e possibilidades de fuga que engendram uma potência de vida distinta daquela regulada por modelos hegemônicos. O modo pelo qual os corpos tensionam⁴ ou são tensionados por estas linhas oscila entre uma relação de alienação e opressão, repetindo e submetido aos componentes hegemônicos tal qual ele os recebe, e uma relação de expressão e criação que, ao se re-apropriar destes componentes, produz, cria modos alternativos de vida (Guattari; Rolnik, 2010). Trata-se, então, da convivência e tensão constante entre forças hegemônicas de subjetivação e possibilidades de invenção de modos de vida outros.

A partir destas reflexões, a subjetividade passa a ser entendida não como uma entidade abstrata que o sujeito possui, mas como uma produção que se dá pelos encontros que difundem efeitos nos corpos e em maneiras de viver. Não implica em uma posse ou interioridade, mas em produção incessante engendrada nas relações com os componentes de subjetivação – a linhas descritas acima. Por isso compreende-se a subjetividade como modelada e fabricada no registro social (Guattari; Rolnik, 2010).

Seguindo a sistematização que Mansano (2009) oferece com base nas leituras de Deleuze, Guattari e Foucault, os modos (ou processos) de subjetivação se referem a como os componentes de subjetivação se agrupam e a como o sujeito se posiciona na relação com eles, assumindo-os, oferecendo resistência ou criando outras possibilidades. Desta forma, por modos de subjetivação pode-se compreender também o exercício, a atividade que o sujeito exerce sobre si, construindo a si mesmo e inventando a própria vida, o que dá abertura para uma posição ética e política dos sujeitos em sua existência.

⁴ O termo tensão é usado aqui partindo de uma inspiração em conhecimentos de física básica. Na física, tensão pode ser definida, de maneira bastante geral, como a ação exercida pela distribuição de forças em um corpo material, alterando seu estado ou provocando no corpo um estado de tensão (Ramalho Junior; Ferraro; Soares, 2007). Entende-se tensão, nesta escrita, como uma relação entre forças em oposição e ao mesmo tempo em mútua constituição, uma se definindo pela outra em um terreno de conflito, atuando no/com o sujeito.

A partir disso, pode-se compreender o sujeito, tal como é colocado pela imagem de terminal, como uma relação de forças, em fluxos processuais, um devir que não se fecha de maneira definitiva e fomentado na ação destas forças que o circulam (Mansano, 2009). Ele é o que varia nos encontros e “dependendo dos efeitos produzidos pelos encontros, o sujeito é praticamente ‘forçado’ a questionar e a produzir sentidos àquela experiência que emergiu ao acaso e que, sem consulta, desorganizou um modo de viver até então conhecido” (Mansano, 2009, p. 115).

Estas leituras convidam a pensar o sujeito como histórico e também politicamente situado, fabricado nos encontros e na experiência. A partir da leitura de Joan Scott, pode-se considerar que o sujeito não está dado, pode-se deduzir que ele não pré-existe à experiência, mas é o que varia com/na experiência. Assim como o sujeito não “tem” uma subjetividade, não “tem” uma experiência, nem é anterior a ela. Pelo contrário, é a experiência que funda o sujeito; ela é que o tem: “Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (Scott, 1999, p. 28).

O que se pode dizer é que existem tipos diferentes de experiências que atravessam sujeitos e produzem modos específicos de vida que podem predispor sensibilidades que, aí sim, regulam maneiras de se expor a encontros. A experiência assim pode ser compreendida como passagem de algo pelo corpo posto como campo de inscrição. Não há experiência fora dos encontros. O sujeito da experiência, entendido como território de passagem e o mundo uma contínua relação de forças que interpelam corpos produzindo sujeitos. Experiência é o que se vive em relação.

É a partir desta perspectiva sobre a experiência, subjetividade, sujeito e modos de subjetivação que se toma de empréstimo as experiências de artistas de rua a artesãos nômades como conjunto para se pensar também as experiências de se viver, como eles dizem, “dentro do sistema” ou fora dele. O eixo da reflexão que se propõe nesta tese se refere a como os malucos de estrada constroem seus modos de vida em tensão com o que eles chamam de “sistema” – que também poderíamos designar como modos de vida hegemônicos, comuns, entendidos como “normais” em nossa sociedade – criando outras possibilidades de existência em suas dimensões éticas, estéticas e políticas. As informações produzidas para a pesquisa partem de documentários, entrevistas e reportagens lançados pelos malucos ou sobre eles, além de algumas experiências de campo. O referencial teórico tem como base a filosofia de Espinosa e seus interlocutores, além de contar com a colaboração de alguns estudos de Deleuze, Guattari, Foucault, Negri e Hardt, entre outros.

No capítulo que segue serão feitos alguns apontamentos sobre os procedimentos metodológicos da pesquisa, bem como a respeito da forma de tratamento das informações. A inspiração que modelou as maneiras de se percorrer este itinerário parte dos escritos e pesquisas sobre o método cartográfico, que será exposto mais detidamente a seguir. O texto de abertura do capítulo sobre método, titulado “Alargador de Horizontes”, foi composto durante os oito dias passados em pesquisa de campo no Vale do Capão – BA. Pode-se dizer que sua caligrafia foi disposta pelo corpo em seus movimentos entre os entrecortes e pontos na trajetória de pesquisa de campo e sua escrita realizada nos primeiros dias de retorno da viagem. Pode até mesmo ser considerado como uma narrativa à parte, entretanto, ele serviu como base para se pensar o método a partir dos referenciais teóricos e da própria experiência de pesquisa já em curso.

Tendo em vista a centralidade que a filosofia de Espinosa ocupa na sustentação teórica das reflexões aqui registradas, optou-se pela escrita de um capítulo teórico dedicado inteiramente a este filósofo, tendo como base as suas obras e a interlocução com outros autores, prevalecendo a visão e interpretação de Deleuze sobre este autor. Neste capítulo foi descrito o ponto de partida ontológico de Espinosa e sua perspectiva ética, abordando também sua compreensão sobre o humano como um modo de existência produzido nos encontros, estes que possibilitam relações de afecções que, em último grau, o definem e permitem a obtenção de conhecimento, caminho em direção à liberdade.

No capítulo titulado “Os Malucos de Estrada” analisa-se, considerando uma perspectiva histórica, a composição de forças que situam estes modos de vida na relação com os movimentos contraculturais a partir dos anos 60, bem como a configuração do movimento *hippie* no Brasil nesta época e contemporaneamente. São analisados também os modos de vida de malucos de estrada na relação de diferenciação e semelhança com outros modos de vida tidos como marginais, além de se levantar os principais processos de subjetivação por eles encabeçados ou visibilizados.

No capítulo titulado como “O Sistema”, analisa-se a constituição de modos de vida hegemônicos e os processos de subjetivação decorrentes, no enalço dos conceitos de sociedade disciplinar, biopoder e sociedade de controle, que preconizam noções de normalidade, calcadas em verdades morais erigidas ao longo da história ocidental. Além disso, são trazidas e analisadas as críticas que os artistas de rua e artesãos nômades endereçam ao “sistema”, bem como os modelos alternativos que propõe como prática, focando mais especificamente questões relativas à educação, ao trabalho e ao comércio, conectadas aos modos de vida que

se produzem “dentro” e “fora” do “sistema”. Por último, trabalha-se neste capítulo uma relação entre os modelos hegemônicos de subjetivação e o conceito de servidão em Espinosa, considerando também seus desdobramentos políticos.

No capítulo titulado “Atos de Ruptura” analisa-se alguns aspectos que possibilitaram aos artistas de rua e artesãos nômades romper com os modos de vida “dentro do sistema” em direção à criação de outros. São oferecidos relatos sobre como estes atos de ruptura foram se entretecendo ao longo de suas trajetórias de vida, bem como as percepções, insatisfações, inquietações e experimentações que os possibilitaram. A análise acaba por se direcionar para os desdobramentos que provocam essa ruptura com “os valores estabelecidos pelo sistema” nos modos de vida dos malucos, que ora reafirmam valores antes negados, reterritorializando-os, ou reconfigurando-os, ora concorrem para a produção de modos de vida divergentes – assim como a significação do que é ser maluco em contraposição ao que é considerado ser normal. Finaliza-se o capítulo com uma análise sobre os bons e maus encontros possibilitados pela trajetória dos malucos e alguns aspectos que compõem e se mostram relevantes às suas existências.

No último capítulo, titulado “A viagem”, tenta-se formular uma compreensão sobre este elemento tão central nos modos de vida dos malucos de estrada. O viajar é exposto diferenciando-se de outras maneiras de deslocamento próprios ao contemporâneo para se chegar mais próximo ao sentido atribuído pelos artistas de rua e artesãos nômades, ou seja, a viagem desde uma perspectiva transformadora e existencial. Para acompanhar estes deslocamentos é formulada uma exposição do conceito de nomadismo em Deleuze e Guattari (1997). Tomando a viagem dos malucos como experiência e o nômade como operador conceitual, propõe-se, a partir da análise de alguns relatos de artistas de rua e artesãos nômades, chamar de “experiência nômade” a ação de criar em processo condições dissidentes de existência.

1.2 Horizonte metodológico

Pois é nos desvios que se encontra as melhores surpresas e os arituncuns maduros. Há que apenas saber errar bem o seu idioma.

(Manoel de Barros)

1.2.1 O “Alargador de Horizontes”: esboço poético para um método de pesquisa.

O pesquisador conheceu o nômade-da-chave e a sua companheira, a nômade-da-gaiola-que-solta-passarinhos, numa tarde de chuva fina e persistente. Era o seu primeiro dia de acampamento no Vale do Capão - BA. Naquele momento, o pesquisador apenas intuía que ao caminhar sua pesquisa, perceberia em si mesmo que as ideias fluem quando o corpo está em movimento, que seu método-caminhar-com-os-outros forja combinações.

Num local coberto do camping, sentado no chão, ao se encantar com um colar de fios trançados em macramê, circulando em linhas violetas a pedra redonda e marrom do tamanho de uma moeda de cinquenta centavos, o pesquisador iniciou a conversa, cuja direção só descobriria dias mais tarde. Chuva e conversa seguiram pela tarde toda, noite adentro e, envolvidas por este clima, as trocas mútuas se entrelaçavam. O pesquisador já havia viajado produzindo e vendendo artesanato em anos anteriores. Em sua casa guardava várias sementes diferentes em potes de vidro. Sabendo que sementes sem movimento caruncham, levou-as em sua mochila para trocas. Confiava que encontraria outros nômades. Trocou as sementes com o nômade-da-chave e com a menina-da-gaiola-que-solta-passarinhos. Em troca, lhe ensinaram a castroar⁵ pedras e sementes com fios encerados.

Em sua mochila o pesquisador também havia levado uma peça rara, de metal talhado em torno, própria para fixar brocas de calibre pequeno, com funções várias, sendo uma delas a de perfurar sementes. Tem o tamanho e a espessura de um lápis e cabe encaixada com conforto na palma da mão, de maneira que é perfeita para carregar durante longos deslocamentos. Quando o pesquisador apresentou a peça ao nômade-da-chave, este lhe contou que perfurava as sementes em casa, com uma furadeira. O pesquisador sentiu desejo de presentear o da-chave com a

⁵ Castroar se refere a uma técnica artesanal que consiste em envolver sementes, pedras, etc., em uma rede entrelaçada por fios e nós.

peça que carregava consigo, afinal, seus deslocamentos agora são de ideias impressas em papel e não de sementes e fios. Mas a pessoa que lhe deu a peça, confiou: “cuide-a com o coração”. Ao lembrar-se disso, o pesquisador ficou com a peça, e também com o desejo de presentear-lá.

Passadas três ou quatro noites, o vento batendo na lona da barraca despertou o pesquisador durante a madrugada. Ele ficou escutando aquele vento que nunca ouvira antes: eram rajadas fortes e intermitentes. Prestando mais atenção, dava para ouvi-las se aproximando de longe, vibrando e ressoando nas folhagens, atingindo segundos depois as lonas da barraca num turbilhão sonoro forte e seguindo seu caminho, deixando uma calmaria silenciosa como intervalo até o próximo ressoar. O pesquisador pensou que essa era uma das forças da Chapada Diamantina, lembrando daqueles que lhe contaram sobre a caminhada de cinco dias pela trilha do Paty, que ao retornar traziam nos olhos uma mescla de respeito, admiração e assombro, com olhares faiscantes em corpos cansados. As rajadas de vento provinham justamente daquela direção. Sem sono, o pesquisador foi impelido a pensar aquele tipo de pensamento que até parece involuntário, envolto pela combinação sonolência-insônia. E pensando, projetou um perfurador de sementes.

Ao acordar no dia seguinte conseguiu se lembrar do projeto: um cabo de vassoura de madeira boa, de aproximadamente 10 a 15 cm de comprimento; um corte longitudinal feito com serrinha fina a partir do centro de uma das extremidades do cabo, de 3 a 4 cm de comprimento e dois milímetros de espessura, cuidando para que fique bem centrado; insere-se a broca de calibre pequeno no corte, cuidando para fique bem centrada em relação ao cabo; para fixar a broca, um parafuso inserido transversalmente, passando pelo centro do corte; ao apertar o parafuso, a broca fica fixada e não se desloca. Quem se desloca é o perfurador, junto com o nômade.

Durante a noite seguinte, ao redor da mesa de jantar na cozinha coletiva do camping, o pesquisador revelou o projeto: “durante a feira da próxima quinta, vou fazer um perfurador de sementes e chamá-lo de ‘alargador de horizontes’, por causa do poeta Manoel de Barros, que uma vez quis inventar um destes⁶”. Ali na mesa, o pesquisador percebeu o interesse da nômade-poeta, que comia lentilha com sua filha de nome direto (qual o nome mais direto que se pode dar para uma criança?), e

⁶ Na verdade, a máquina que Manoel de Barros (2010) engendrou foi um “O fazedor de amanhecer”. Naquele momento, ao redor da mesa, ao confundir as máquinas acabei criando outra.

explicou um pouco mais: “É um perfurador de sementes, serve para isso. Com ele o nômade perfura as sementes, faz artesanato, ganha algum dinheiro ou faz algumas trocas, segue viajando, conhece pessoas, lugares, histórias, tem aprendizados e inventa coisas novas, ou seja: alarga horizontes”.

Neste momento o pesquisador já estava percebendo a trama coletiva: uma conversa com os nômades da-chave e da-gaiola-que-solta-passarinhos, um desejo do próprio pesquisador, um presente confiado ao coração, a inspiração de um poeta mato-grossense. Também se lembrou de uma tarde de calor na Argentina, dez anos antes, quando a nômade-que-talhava-calabaças lhe ensinou a fazer macramê, alargando seus próprios horizontes, trazendo-o até ali.

Na manhã de quinta o pesquisador despertou antes dos demais no camping. Logo saiu da barraca para o camping, do camping para rua e da rua para as lojas de ferragens da vila. Mas entre a rua e as lojas de ferragens uma parada para o café da manhã: café preto sem açúcar, com biju. Enquanto tomava o café, tentava resolver um problema técnico que ainda o perseguia: colocando o parafuso transversalmente à fenda feita pela serra, a broca e o parafuso vão se cruzar, inviabilizando o projeto – neste caso a solução seria um parafuso oco por onde a broca poderia passar, ou seja, quase impossível naquele lugar e também tecnicamente inviável; colocando o parafuso no centro e a broca um pouco ao lado, a broca ficaria fixada, mas seu giro ficaria irregular, pois não vai girar a partir do centro, mas sim em ângulo, tornando o trabalho quase impossível; colocando a broca no centro e o parafuso ao lado, a fenda não vai se fechar com força suficiente para pressionar e fixar a broca, deixando-a solta ou instável. Estava buscando a solução técnica entre um sorvo de café e outro quando viu se aproximar a nômade-poeta em sua bicicleta com sua filhinha de nome direto.

A poeta sentou para tomar um café, sua bicicleta caiu na rua enquanto ela fazia o pedido, o pesquisador a levantou e depois conversaram sobre o problema técnico. A solução encontrada pela nômade-poeta foi extremamente simples e direta, mas não havia ocorrido ao pesquisador, tão fixado estava no projeto inicial. Ela disse: “coloca a broca no centro e dois parafusos menores, um de cada lado”. Solução encontrada.

Do café para a rua, da rua para as lojas de ferragens. Num caminhar de uma hora o pesquisador conseguiu reunir parafusos, serrinha e brocas de calibre fino. Faltava ainda o cabo de vassoura, que não encontrava, pois todas as vassouras e cabos das lojas eram feitos de um metal oco e fajuto e não havia nenhum estabelecimento onde poderia encontrar

madeira. Chegou de volta à praça da vila quando a feira já estava quase toda montada, sem o cabo de vassoura. Encontrou-se com o nômade-amigo-do-menino-que-mora-no-barriu e este lhe convidou para fazer uma trilha naquele momento. O pesquisador respondeu que não podia, pois queria participar da feira e fazer um alargador de horizontes, e lhe explicou o projeto, incluindo a falta do cabo de vassoura. O nômade-amigo-do-menino-que-mora-no-barriu lhe indicou o caminho: no próprio camping onde acampavam, havia cabos de vassoura abandonados, livrando o pesquisador de novas buscas por mercearias, mercados e lojas de ferragens. E também de custos – ele realmente estava pensando em comprar uma vassoura e sacrificá-la, só para fazer o alargador.

No camping, ao lado do cabo de vassoura estava algo ainda melhor. Era uma madeira já bem curtida, forte, dura e resistente. Só que quadrada. “Vai ser um pouco desconfortável manuseá-la”, pensou o pesquisador. Encontrada a madeira, todos os materiais estavam presentes, só faltava mesmo uma furadeira para perfurar a madeira e encaixar os parafusos. Sabendo que em algum lugar encontraria uma furadeira com alguém disposto a emprestá-la, o pesquisador iniciou o caminho de regresso do camping à vila, mas alguns metros adiante encontrou o senhor-que-sabe-nomear-as-estrelas, cuidador do camping, que nas noites de céu aberto desliga todas as luzes do camping para que as estrelas apareçam com mais intensidade. Não só emprestou a furadeira como se ofereceu ele mesmo para fazer os dois furos necessários. Mais um para a trama.

Com tudo pronto, era só colocar o plano em prática. O pesquisador chegou com os materiais na praça da vila, onde se encontrava a feira de quinta já em movimento, e foi até a “pedra” onde seus amigos nômades expunham e produziam seus artesanatos. Eles já sabiam do projeto e da intenção. Tirou os materiais da mochila e o nômade-esponja se ofereceu para fazer o corte longitudinal na madeira. Feito o corte, encaixaram a broca. Os furos para os parafusos já estavam prontos, mas como apertar os parafusos? Foi quando entrou na trama o nômade-que-mora-na-Kombi com sua companheira, a nômade-das-mandalas. Eles tinham uma caixa de ferramentas na Kombi e emprestaram as que mais se ajustavam. Já estava quase tudo pronto quando o nômade-da-chave, com seu canivete, se ofereceu para talhar a madeira, esculpindo seus vértices e transformando o quadrado em cilindro, deixando a ferramenta manuseável com mais conforto.

Pressionados os parafusos a madeira rangeu de leve e fixou a broca. Testaram o alargador de horizontes em várias sementes diferentes, das mais flexíveis às mais duras, e ele funcionou para todas. Naquele

mesmo dia a nômade-da-gaiola-que-solta-passarinhos finalizou um colar de macramê com três destas sementes. O alargador de horizontes ficou com o nômade-da-chave. O nômade-esponja, que tudo aprende com facilidade, prometeu fazer um igual para si.

O pesquisador pensou em toda a trama que incluía ele, o da-chave, a da gaiola que solta passarinhos, a pessoa que lhe confiou o primeiro perfurador, o poeta, e a nômade poeta, a nômade que talhava calabaças, o amigo do menino que mora no barriu, o senhor que sabe nomear estrelas, os nômade que moram na Kombi e o nômade esponja. Pensou em todos eles e em tantos outros que se revelam a partir das bordas da trama, o remetendo de uma simples peça de madeira com broca à história da humanidade.

O pesquisador se deu conta de que nenhuma ideia era sua, ele era apenas um catalisador ativo da vida que aparecia e se conectava com seu caminhar, mas sem eximir-se de sua responsabilidade. Que talvez essa trama, que também é parte de sua pesquisa, tenha a possibilidade de ajudar o mundo a se movimentar deslocando vidas e forjando experiências, sem o seu controle. Depois disso, quando lhe perguntavam o que estava fazendo no Vale do Capão, ele respondia: “estou fazendo uma pesquisa, e o método é o de alargar horizontes”.



Figura 1. Arquivo Pesquisador

1.2.2 Instrumentos para desenhar mapas.

Acompanhar traçados e forjar conexões, eis o eixo principal do recorrido metodológico que se apresenta. No lugar de um esforço por isolar e controlar variáveis, uma disponibilidade para o inverso: buscar as variáveis e acompanhá-las em seus deslocamentos, conexões, suas oscilações intensivas. Acompanhar as coisas em seus movimentos e aos poucos ir descobrindo com o que se conectam, do que se compõe, o que

afirmam e o que negam. O que transformam. Conectar ideias, experiências, situações: um livro de literatura, um objeto qualquer, uma história, falas impregnadas de dor e alegria, a cena de um filme, uma aula, uma conversa, conceitos e teorias. Tudo isso interligado, algumas vezes de forma perene, outras intermitentes, outras intempestivas, ao desejo daquele que pesquisa: criar uma pesquisa na própria trajetória do pesquisar forja aberturas para o que ainda não se é. Afiançada por um desejo muito próximo da vida daqueles “malucos” que se pesquisa, buscou-se neste itinerário deixar que no próprio caminho sejam apontados os percursos porvir até que algo novo se apresente, demande momentos de parada, reflexão e assinala, novamente, para outros lugares a se visitar.

De um modo mais objetivo, o ponto de partida desta reflexão metodológica defende que a pesquisa nas ciências humanas precisa ser um empreendimento que leve em conta a especificidade do estudo, como também, a particular inserção do pesquisador em relação ao campo investigado. Isto pede por uma reflexão de caráter epistemológico, que problematiza a construção processual do conhecimento considerando a inseparabilidade entre o pesquisador e aquilo que ele pesquisa sem, no entanto, que o pesquisador se exima de problematizar o lugar de onde ele “fala” (Groff; Maheirie; Zanella, 2010). Partindo desta premissa, torna-se fundamental

[...] problematizar a relação intrínseca entre o pesquisador e as condições de produção do conhecimento, e também sobre as relações com os muitos outros com os quais dialoga [...]. A ciência, neste caso, não trata da realidade propriamente dita, mas de uma construção possível de uma época, possível a um sujeito e à cultura que o constitui, com as variadas vozes que participam desse diálogo (Groff; Maheirie; Zanella, 2010, p. 99).

Este ponto de partida visou possibilitar o encontro do pesquisador com os modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades e as diferentes forças que habitam seus territórios, considerando sua processualidade, multidimensionalidade e polissemia. A produção de informações exige do pesquisador um olhar atento e uma disposição para afetar-se pela tensão entre as linhas de força que ganham visibilidade nos mais distintos lugares, sob diversas roupagens e modelações, e que também o atravessam. Esta postura demanda um movimento de ir ao encontro destas possibilidades de existência que são forjadas na tensão e

composição com estas linhas. A escolha dos caminhos e trilhas metodológicos para seguir e mapear estes afetos parte de uma inspiração metodológica cartográfica, que, ao mesmo tempo, alenta procedimentos e aponta para uma perspectiva ética e criativa do pesquisar.

Cartografar implica um distanciamento dos procedimentos e reflexões metodológicas propostos por metodologias de pesquisas tradicionais. Não há, neste sentido, a pressuposição de que o pesquisador está separado daquilo que pesquisa, assim como não há uma separação entre pesquisa e intervenção, teoria e prática, nem a crença na objetividade e neutralidade científica em busca de um objeto acabado e bem delineado. Não existe então um fenômeno ou um objeto de pesquisa isolado da realidade que o cerca e das linhas de força que o compõe – e nem mesmo isolado daquele que o pesquisa – esperando ser desvelado por procedimentos pré-existentes e universais (Passos; Eirado, 2010).

Nesse sentido a pesquisa é produzida nas territorialidades por onde circula o campo problemático e ao mesmo tempo é uma experimentação que surge do jogo com estas territorialidades, o que demanda ao pesquisador habitar um território “como alguém aberto a percorrer e descrever novos trajetos e caminhos que se apresentam como possíveis” (Filho; Teti, 2013, p. 56). Mais do que descrever estados de coisas, cartografar implica em acompanhar processos, mapeando o coletivo de forças que compõe os fenômenos estudados (Passos; Kastrup, 2013).

Passos e Kastrup (2013) afirmam que “quando praticamos a cartografia não partimos de problemas dados, mas operamos o desenho do campo problemático” (p. 394), o que leva a compreender que este método funciona para uma investigação que pretende se colocar entre o campo de forças que constitui determinado fenômeno, mais do que se ater à análise do fenômeno em si e indicando ainda, segundo Passos e Eirado (2010, p. 109), “um procedimento de análise a partir do qual a realidade a ser estudada aparece em sua composição de linhas”, composta por forças e modos de subjetivação hegemônicos, resistências, singularizações, e entrelaçamentos éticos, estéticos e políticos.

Acompanhar processos, neste sentido, indica a cartografia

[...] como prática de construção de um plano de coletivos de forças [...]. Ao lado dos contornos estáveis do que denominamos formas, objetos ou sujeitos, coexiste o plano das forças que os produzem [...] [a cartografia é entendida assim] como processo de conhecimento que não se restringe a descrever ou classificar os contornos formais dos objetos do mundo, mas principalmente

preocupa-se em traçar o movimento próprio que os anima, ou seja, seu processo constante de produção (Escóssia, Tedesco, 2010, p. 92).

Na prática da pesquisa, isso significa trocar as perguntas: deixa-se de lado o “por quê”, que persegue as determinações causais dos fenômenos, e investe-se no “como”, que permite o vislumbre das formas, modos, maneiras e intensidades imanentes ao fenômeno. É assim que Costa, Angeli e Fonseca (2012) poetizam a troca das perguntas: “Pegue a pergunta ‘por quê?’ e quebre-a com um martelo em uma miríade de fagulhas até que cada pedacinho de ‘por quê?’ seja tão pequeno que já não pergunte a razão de algo, mas sim seu modo. Minore o ‘por quê?’ em ‘como’” (p. 46).

E pesquisar modos demanda estar junto, o que significa caminhar com as intensidades que compõe os fenômenos, acompanhando este percurso, sendo afetado pelas relações de composição e deixando-se impregnar pelo tempo-espaço que constitui a experiência. Uma vez que não se parte do pressuposto do distanciamento entre pesquisador-vida, a pesquisa pauta-se por relações de composição entre os campos de força que determinam de forma mútua o que está envolvido com seu campo problemático. Neste sentido no lugar de separação e distanciamento, há uma relação de composição possível.

Contudo, deixar-se levar por este coletivo de forças significa ter em conta de forma permanente a problematização de que estas forças também atingem àquele que pesquisa em pelo menos dois sentidos: o pesquisador é composto e joga com a tensão das forças; ao mesmo tempo, no ato de pesquisar, se relaciona e tensiona com as linhas de força que compõe o campo investigado. Desta forma, ao problematizar o seu lugar na pesquisa, cabe ao pesquisador o cuidado de não cair na armadilha do subjetivismo que o leva a relatar o campo de forma “pautada em interpretações subjetivas, realizadas do ponto de vista do pesquisador” (Kastrup, 2010, p. 49) ou então, nas palavras de Filho e Teti (2013, p. 56) “como uma espécie de colonizador que traz na bagagem mapas e valores preestabelecidos”.

Alvarez e Passos (2010), ainda defendem que habitar um território de pesquisa significa cultivar uma disponibilidade à experiência. Isso permite a compreensão da pesquisa em si mesma como uma experimentação, não no sentido de experimentar algo para comprovar sua validade ou verdade, mas de entender o percurso da pesquisa como o acompanhamento de processos que compõe uma experiência, sendo que nesta composição, entendida como um acoplamento de forças que se

encontram e engendram acontecimentos, o pesquisador não ocupa a posição de um saber que controla variáveis, mas sim, a posição daquele que está junto com a experiência, compartilhando um território existencial onde pesquisador, corpos e pesquisa se determinam de forma mútua. Desta forma, o movimento de pesquisar abre espaço para o pesquisador colocar-se entre um estado de coisas e seus trajetos possíveis, no sentido de não mais saber sobre, mas saber com (Costa; Angeli; Fonseca, 2012).

Todas estas linhas sobre o cartografar, por mais duras que possam parecer quando postas em linguagem acadêmica, guardam espaços em seus interstícios para a poética do “alargador de horizontes”. A combinação entre os apontamentos teóricos sobre a cartografia com a experiência de construção do alargador de horizontes possibilitou algumas reflexões que, para esta pesquisa, fizeram sentido.

Quem afirmaria que constrói uma pesquisa na intenção de diminuir o mundo, no que concerne às suas possibilidades? Nenhuma pesquisa que parte de um apelo de amorosidade ao mundo e às suas invenções possíveis se eximiria da tentativa de criar algo que o deixe mais expandido e alegre. Quando alguém se propõe a uma pesquisa nesta perspectiva, percorrer um caminho assume-se como objetivo principal. Propor-se um ponto de partida, em cujo horizonte de desenha uma chegada, pode ser muito útil para iniciar a caminhada. Porém, muitas vezes, quando se chega lá, é muito possível encontrar-se com outra coisa. Vale muito no pesquisar ter como guia o amor por sua trajetória.

Tempo, temperatura, meteorologia, texturas do mundo e suas variações, preparo físico, oscilações de disponibilidades, instrumentos (in)disponíveis durante o trajeto, fórmulas prontas, improvisações, subversões e fidelidades. Todos estes substantivos podem se interligar quando a pesquisa está fora do laboratório.

É preciso estar disponível para percorrer os campos de forças e os pontos que os interligam, gastando o corpo com isso: caminhar do camping à praça da cidade, entre as lojas de ferragens, aceitar o convite para fazer uma trilha ou conversar com aqueles que se interpõem no caminho, refazer e reinventar o trajeto se preciso for. Insistir no caminhar mais que no itinerário. Levar o problema para a cama, deixar que ele seja uma razão de insônia. Deixar que ele sempre esteja à espreita e apareça renovado, sem hora marcada. Abdicar de matérias que se apresentam ocas e fajutas e seguir na busca daquelas mais consistentes para a solução daquele problema específico.

Os problemas partem de desejos conectados com a trama coletiva. O alargador de horizontes só pode ser construído mediante a interação mútua entre os envolvidos. E sua própria concepção só se tornou presente

na combinação entre a história do pesquisador e os fatores presentes no campo: uma união singular calcada em múltiplas singularidades que se conectaram em sua manufatura.

Os problemas surgem, ressurgem, se resolvem ou não, e se ampliam. Tornam-se outros na medida em que um caminho se percorre. O primeiro projeto do alargador de horizontes, abstraído de um pensamento insone, considerava um parafuso no centro, o que inviabilizaria todo o seu fazer na prática. Isso não foi suficiente para seu abandono e a solução foi encontrada no próprio percurso, numa ideia que surgiu de outra pessoa. É no movimento que os problemas se revelam e se resolvem. E às vezes torna-se urgente exercitar o desaparego daquela ideia inicial em favor desta outra que o campo apresentou.

Tudo isso concorre para uma criação singular, combinação que deixa diferente aquele que pesquisou e também o mundo. Transformar a pesquisa em ciências humanas numa (po)ética: ao invés de descobrir um mundo que existe e está à espera, compor com o mundo em ato criativo. A pesquisa não é descoberta, posto que invenção. Neste mundo, onde se escolhe abdicar do controle e deixar-se fluir, a pesquisa pode ser uma tentativa ética, tal qual um corpo cuja energia e esforço se mobilizam para um ato de amor com o que está por perto. E na trama coletiva, forjar a tentativa de alargar horizontes.

A primeira inspiração a direcionar as reflexões metodológicas para esta pesquisa ocorreu na direção de traçar um mapeamento que possibilitasse (com)figurar os afetos que compõe a experiência dos artistas de rua e artesãos nômades, desenhando, em forma textual, algumas nuances de seus modos de vida, trançando os contornos territoriais com os quais se relacionam, suas modificações e limiars, bem como as linhas de forças (geografias dos afetos) que envolvem e tensionam estas experiências. A estratégia foi a de, no percurso do pesquisar, sob o trânsito por territórios e afecções, seguir estas linhas em distintas perspectivas, conectando-as com outras produções de diferentes características: experiências de campo e seus registros, conversas informais com ou sem roteiro norteador, individuais ou em grupo, escutas atentas e a conexão forjada disso tudo na combinação com informações obtidas por meio de vídeos, reportagens e documentários, filmes, livros, relatos de viagem, literatura e referenciais teóricos.

Estes foram alguns pontos que marcaram o trajeto desta pesquisa. O pesquisar, a partir da inspiração cartográfica, indica que qualquer ponto pode ser o ponto de partida, assim como de passagem, ou, como coloca

Rolnik (2011): todas as entradas são válidas desde que as saídas sejam múltiplas, sendo que o cartógrafo absorve matérias de todo o tipo, incluindo fontes nem só escritas e nem só teóricas, valendo-se de documentários, vídeos, conversas, entrevistas.

O registro em diário de campo foi a ferramenta principal no acompanhamento de toda a produção do pesquisador. Aqui, compreendido de forma bastante ampla, o diário se configurou como ferramenta de registro, reflexão, resumos, recortes, mapeamentos, rabiscos de todo gênero - o diário revela os bastidores de toda a pesquisa. Não somente contém os registros das experiências em campo, conversas e entrevistas, como também diversas anotações que se referem às leituras teóricas, aos conceitos trabalhados, às orientações, reflexões, apontamentos sobre literatura, filmes, direcionamentos e metamorfoses temáticas, na perspectiva de que:

[...] esse tipo de registro introduz, no texto acadêmico, a formação de uma ideia ou de um conceito no dia a dia, os pequenos desvios que vão sendo produzidos na pesquisa [...]. É um registro que traz a intensidade do acontecimento, captando os elementos da cotidianidade enquanto estes criam novas configurações (Bocco, 2009, p. 66).

Neste sentido, o diário de campo foi compreendido como elemento essencial da pesquisa, e não se limita a uma mera descrição ou registro dos fatos: é o eixo que permite conectar todo o processo de pesquisa em suas diferentes perspectivas, como coloca Souza (2009, p. 2):

[...] é preciso dizer que o diário também tem por função revelar a trajetória da pesquisa, os caminhos trilhados na tentativa de apreensão do objeto-tema investigado. Desde que se suponha a pesquisa como coisa viva e o diário como elemento dinâmico da pesquisa viva, é necessário pensar a investigação como uma trilha não traçada, como um caminho a se construir.

Como registro dos encontros, o diário, não foi um espelho da pesquisa, mas ferramenta de produção da realidade e do pesquisador numa perspectiva dialógica que compreende os acontecimentos implicados com a pesquisa e também com aquele que faz o registro. “Neste sentido, ele transcende a tarefa de técnica de coleta de dados, ganha vida própria. Instaura seus próprios sentidos” (Souza, 2009, p. 11) na produção de conhecimentos.

Mesmo que a pesquisa tenha sido construída no diálogo com uma variedade de fontes de informações, as intensidades do campo que inspiraram com mais nitidez os desenhos da análise da pesquisa vieram de duas fontes principais: as falas contidas nos vídeos e documentários sobre os malucos de estrada, a maioria produzidos pelo coletivo “Beleza da Margem”, e a experiência presencial em campo. O privilégio destas duas fontes não indica uma hierarquia de intensidades, elas apenas abarcam uma amplitude maior de informações. Entretanto, por mais que se tenha passado oito dias no Vale do Capão e três dias em Belo Horizonte - MG em contato direto com parte do universo dos malucos de estrada, onde o campo assumiu intensidades gritantes, muitas vezes um poema, uma narrativa, uma cena, uma frase proferida em uma entrevista, tiveram a mesma força compositiva na elaboração textual.

Foram quase duas dezenas de vídeos considerados: entre eles está o documentário “Malucos de Estrada II – Cultura de BR” (Beleza da Margem, 2015), assim como alguns vídeos menores, publicados a título de vinheta que antecederiam o lançamento do documentário. Também foram considerados reportagens, entrevistas e debates divulgados em vídeo pela internet, cuja temática central foca nos modos de vida dos Malucos de Estrada, ligados ou não ao coletivo “Beleza da Margem”. Outros vídeos e documentários de produção independente e divulgados na internet, tratando deste tema específico foram levados em conta, assim como reportagens em TVs diversas. É importante ressaltar que para a produção da pesquisa não foram consideradas a produção audiovisual em suas especificidades, mas sim, os conteúdos, discursos, falas, reflexões que a partir destas produções ganharam visibilidade. O acompanhamento destes vídeos provocou a construção de uma narrativa que possibilitou a significação dos acontecimentos que se inscrevem ao serem contados, permitindo relacionar sentidos, desejos e experiências (Gomes, 2010).

A experiência presencial em campo também se fez de forma bastante variada, assumindo tonalidades ora dispersas, ora concentradas. Isso porque artistas de rua e artesãos nômades podem ser encontrados em qualquer esquina. E em alguns casos, no lugar de serem encontrados, são eles quem nos surpreendem com um encontro. Foram estes encontros dispersos ao acaso que trouxeram algumas das tonalidades também dispersas, sendo que algumas delas ficaram de fora em razão do foco da problemática: por exemplo, uma conversa com um maluco no café do centro de estudos da universidade, bastante informal e despreocupada, da qual não saiu nenhum registro específico, mas que possibilitou a vivência de algumas intensidades que permeiam a vida nômade em suas potências

e fragilidades. E assim, quase que sem querer - quase, pois a disponibilidade para a escuta estava ali de ouvidos em pé - fica-se sabendo da trajetória de mais de vinte anos pelas estradas, a maneira a que se chegou a esse modo de vida, os conflitos com os poderes legais, os dias passados na cadeia em razão de não estar portanto seus documentos justo no momento da abordagem policial.

Durante os três últimos anos da pesquisa a atenção para estes encontros intermitentes, esteve presente enquanto eles iam se somando. Alguns sequer foram registrados em diário de campo, mas suas intensidades, de alguma forma, apareceram nos interstícios da escrita. Não é possível citar todos, a não ser elencar alguns, por alto: participação, como público, de festivais de música alternativa, influenciados e herdeiros da cultura *hippie* dos anos 60; conversas em caronas que dei para malucos que estavam na estrada ou na cidade; passagens por locais de encontro e exposição de artesanato, apenas para observar a produção e “sentir o clima”. Também foram compostos estes encontros ao se conhecer alguns malucos na praça sete em Belo Horizonte e reencontrá-los meses depois numa tarde de domingo na Avenida Paulista - SP; assistir a um esquete teatral de um *clown* na Lagoa da Conceição, em Florianópolis, também numa tarde de domingo, e dois anos depois encontrar o mesmo artista no Vale do Capão – BA.

Numa conversa com uma artesã, também no Vale do Capão, ouvi sua narrativa sobre como decidiu optar pela vida nômade. Segundo ela, isso aconteceu no momento em que um envelope contendo um boleto bancário passou por debaixo da porta de sua casa. Na conversa, descobri que isso ocorreu numa capital do interior da Argentina, a mesma cidade em que morei durante a vigência de uma bolsa de intercâmbio da graduação e que, após o término da bolsa, tendo decidido ficar na cidade por mais um semestre, para me manter ali, comecei a trabalhar como carteiro, distribuindo boletos bancários de uma TV por assinatura, na maioria das vezes passando-os por debaixo das portas das casas e apartamentos⁷.

⁷ Naquele momento não caí da cadeira porque estávamos os dois sentados no chão. Mas é claro que, nos segundos seguintes, após eu me reestabelecer do choque, perguntei o nome da rua em que ela morava (pois quem sabe eu recordaria de haver-me passado por ela quando carteiro), se era um boleto de TV por assinatura, e em que ano isso aconteceu. Enfim, ela respondeu um nome de rua que estava ausente em minha memória, disse que já não se lembrava exatamente qual era a conta que tinha para pagar, mas que nunca havia tido TV

Além destes encontros que estiveram presentes por quase toda a trajetória da pesquisa, também houve aqueles planejados e previstos de antemão desde o seu projeto. Foram duas as ocasiões em que a presença em campo foi intensificada: a primeira – fundamental para a formulação do projeto - ocorreu no ano de 2014, em Belo Horizonte – MG, a partir da qual foi possível vivenciar os modos de organização dos malucos na pedra e artistas de rua e artesãos que se concentram majoritariamente na Praça 7, região central da cidade. A presença ali, a título de pesquisa, transcorreu durante três dias, a partir dos quais foi possível formar algumas impressões e efetuar registros, conversar com alguns malucos e artesãos nômades, assistir à primeira versão do documentário sobre os Malucos de Estrada e também tecer algumas conversas pontuais com Rafael Lage, na época maluco e um dos integrantes do coletivo Beleza da Margem e, na verdade, principal idealizador e produtor do documentário. A pré-estreia do documentário ocorreu na própria Praça 7, com a presença dos malucos, e foi o principal motivo de escolha da cidade de Belo Horizonte como parte do campo de pesquisa, bem como, na época, coincidiu com um evento de psicologia social do qual participei.

O segundo momento de presença intensificada em campo ocorreu no Vale do Capão, no início do mês de agosto de 2015. A escolha do local se deu a partir de relatos de malucos e de referenciais teóricos que apontaram a vila deste vale como um reduto da cultura *hippie* e também de malucos de BR. A vila, além de ser um ponto de referência e de passagem de diversas matizes da cultura nômade, também é local onde se assentam diversas comunidades alternativas. A presença no Vale do Capão se estendeu por oito dias, durante os quais estive em um camping que reunia diversas “categorias” de artistas de rua e artesãos nômades e viajadores em geral, que viajam produzindo distintas expressões artesanais ou de arte de rua, ou mesmo arrumando trabalhos ocasionais para se manter. Com eles pude compartilhar o espaço, as refeições, compor muitas conversas e trocas de ideia, assim como fazer parte de seus cotidianos, nas feiras, nos momentos de lazer etc.

No Vale do Capão, além da vivência no camping, nas feiras e da visita à uma comunidade alternativa, foi possível registrar conversas mais pontuais, aquelas que ocorrem com hora marcada. Foram feitas entrevistas com seis sujeitos. O registro das conversas se deu por meio de diário de campo, com apontamentos no momento mesmo do encontro e complementos posteriores. As conversas e entrevistas, como recurso

por assinatura, e o ano em que aquele envelope passou por debaixo da porta não coincidia com o ano em que fui carteiro. Na vida nem tudo são coincidências...

metodológico, foram compreendidas como uma produção dialógica, que acaba por assinalar a produção de sentidos outros, tanto para os sujeitos da pesquisa como para o pesquisador, em relação a uma experiência de vida.

Tanto nas conversas com hora marcada, como em algumas daquelas que aconteceram por puro acaso, as principais perguntas que eram formuladas apontavam para os temas de como é a vida nômade, como se deu a escolha por essa trajetória, em que circunstâncias e considerando quais fatores, quais foram os principais aprendizados e as dificuldades mais frequentes, o que pensam sobre a vida organizada dentro dos moldes de “normalidade”.

Há ainda o complemento informacional a partir de textos e documentos, assim como reportagens e conteúdos veiculados nas mídias, alternativas e tradicionais, e que se referem, principalmente, às tensões que ocorrem entre as formas de vida de artistas de rua e artesãos nômades em diálogo e conflito com as formas de organização dos poderes, de comercialização de produtos, maneiras de se ocupar o espaço urbano e engendrar sociabilidades e formas de organização social estabelecidas ou não. Este aspecto da pesquisa documental carrega a possibilidade de trazer informações relevantes para se pensar as diversas nuances que compõem os modos de vida de malucos de estrada e artistas de rua e artesãos, uma vez que muitas vezes são vitrines por meio das quais as linhas de força discursivas se expressam.

A magnitude do contato com os artistas e artesãos nômades cujas falas aparecem na pesquisa teve um viés bastante estendido: estas falas foram registradas, como posto acima, a partir de conversas informais e entrevistas, extraídas de vídeos, documentários e reportagens. É difícil postular uma caracterização objetiva, na qual pudesse caber todos/as os/as participantes envolvidos/as. Não há como formar um agrupamento mediante um recorte de classe: de fato há pessoas que ingressaram neste universo nômade que saíram da condição de moradores de rua ou são ex-presidiários, assim como pessoas de classe média, com ensino superior, e também aqueles que largaram uma carreira profissional consolidada para “cair na estrada”. Tampouco é clara uma distinção de raça, religião, ou região do país de onde partiram. O mesmo ocorre com a idade: a maioria das falas que constam nesta pesquisa foram pessoas jovens, com uma média de idade entre 25 e 30 anos, entretanto, há também pessoas mais velhas e até idosas cujas contribuições constam neste estudo.

Com relação ao gênero, os homens formam a maioria das falas que foram trabalhadas. Embora, no decorrer da pesquisa, a impressão de que os aspectos que compõem a vida estradeira apontam com mais

intensidade para um *ethos* masculino, não é possível informar que existe uma hegemonia clara a partir da qual poderia ser apontado um recorte de gênero definido que influenciaria no conteúdo das falas que aparecem no texto, considerando a temática deste estudo específico. Há, de fato, muitas mulheres em tensão e diálogo com o universo dos malucos de estrada e artistas de rua e artesãos nômades. E uma vez que se trata de um universo bastante variado e complexo, onde é possível se deparar com machismos, homofobias e sexismos, constam falas neste sentido: algumas mulheres denunciam relações de poder machistas nas regras de condutas específicas dos malucos de estrada, tanto no que concerne a uma hierarquia de valor, como nos modos de se vestir e se portar. Por isso, informam não se identificarem com ou como “malucas” e evitam a proximidade com os grupos que em suas relações mantém o funcionamento destas regras.

Deste modo, os recortes de raça, gênero, classe social e religião foram identificados, assim como delimitações identitárias decorrentes destas e de outras interseccionalidades. Na prática, se revelam na formulação de hierarquias que guiam as relações, se estabelecem em regras de conduta e muitas vezes se objetivam nos mais variados preconceitos, xenofobias, machismos, sexismos, homofobias. Entretanto, embora reconhecidas estas questões como atravessamentos que incidem sobre os modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades, elas não foram aprofundadas ou analisadas mais detidamente, em função da perspectiva de análise, da delimitação da temática e das condições objetivas atreladas aos procedimentos de produção de informações.

Como dizem os próprios participantes da pesquisa, há uma diversidade extensa de elementos que compõe o universo da contracultura e dos malucos de estrada, dos mais rígidos aos mais abertos e libertários. Desta forma, há distintas maneiras de identificação. Rafael Lage, um dos produtores do documentário, contou em conversa informal no Vale do Capão que a maior parte das pessoas entrevistadas no documentário são em sua maioria integrantes de um segmento específico do que se considera como malucos de estrada. De forma geral, são pessoas que estão mais abertas e se mostram mais inclusivas com relação às características daqueles que optam por esse modo de vida, não se prendendo a regras ou códigos identitários, bem como não tem uma preocupação em formular parâmetros para apontar quem é mais ou menos “maluco”, quem pode ou não pode ser ou se dizer “maluco”, bem como, em alguns casos, criticam as discriminações formuladas a partir de parâmetros morais, hierárquicos e identitários. Assim também podem ser

caracterizados os artesãos nômades e artistas de rua com os quais eu entrei em contato em grande parte das experiências de campo, cujas falas integram o texto desta pesquisa.

Nesta direção, os lugares de onde partem as falas, embora não se componham como foco deste estudo com relação às questões de classe, raça, crença, idade e gênero, carregam atravessamentos importantes com relação a estes temas e a forma como são entrelaçados aos modos de vida dos malucos de estrada. Existe, aqui, apenas um aspecto que é partilhado por todos os participantes do estudo: são pessoas que, de distintas maneiras, se viram descontentes e/ou limitados pelos modos de vida capitalísticos e partiram em busca de uma composição de outras formas de viver, na tensão com os valores hegemônicos que sustentam o “sistema”.

As falas foram compreendidas no sentido de que elas expressam linhas de força em forma de discursos, sendo os sujeitos, terminais por onde circulam estas forças. A questão da autoria das falas foi trabalhada desde a perspectiva de que uma fala é permeada por estas linhas de força, que compõe territórios morais, éticos, estéticos e políticos em tensão, conflito e composição. Desta forma, o foco de análise recai sobre o lugar de onde falam – vidas cujas forças variáveis tentam se reinventar na tentativa de ruptura e criação frente ao sistema capitalista, sem serem deslocadas de uma trama que é, em sua gênese, coletiva. Na composição do texto houve a tentativa de não hierarquizar estas vozes, descrições e narrações de acontecimentos, na relação com os referenciais teóricos. Deste modo, o trabalho de análise não se deu de maneira a trabalhar as falas e descrições priorizando os referenciais teóricos, mas sim, entre estas duas dimensões, compor uma tessitura em conjunto.

O trabalho da análise, partindo da inspiração cartográfica, foi se tecendo na própria itinerância do pesquisar. O movimento da análise não aparece separado do processo de pesquisa como um todo, de maneira que este trabalho se deu pela tessitura composta pelo mapeamento das linhas de força morais, éticas, políticas e estéticas que constituem a experiência de vida nos modos capitalísticos de produção e suas territorialidades, combinados com as diversas facetas de ruptura e criação engendradas pelos modos de vida dos artistas de rua e artesãos nômades, atravessados também pela experiência do pesquisador e do próprio processo de pesquisar.

A análise, assim, pode partir de um objeto com contornos precisos, mas alcança, progressivamente, um conjunto de múltiplas relações que lhe permite surgir como tal [...]. O

procedimento analítico vai permitir o aparecimento das condições de emergência do objeto, possibilitando à pesquisa comportar a heterogeneidade e a heterogênesse (Barros; Barros, 2013, p. 375).

Essa compreensão de análise citada acima, inspirou a busca pelas ideias e afetos implicados no desenho de um possível mapa em forma de texto, sobre o qual foram traçadas linhas que, mediante a escrita, possibilitaram o entrelaçamento de distintas vozes a se compor no caminho do pesquisar. O texto é composto como se a pesquisa implicasse um processo de catalisação de componentes territoriais, e numa urdidura de ideias, afetos e as suas variadas composições e combinações fosse se mostrando visíveis. Retornou-se por diversas vezes a distintos pontos da trajetória, contudo, por caminhos diferentes, permitindo a apreensão da paisagem por novos ângulos. A análise ocorreu mediante a efetuação de um caminhar que percorreu algumas linhas que compõe as trajetórias de artistas de rua e artesãos nômades e a passagem por alguns platôs, na combinação com elementos teóricos e artísticos, delineando uma compreensão possível sobre os processos que envolvem modos de vida em tensão, e que, ao serem olhados no conjunto, configuram a paisagem de uma possível experiência nômade.

1.3 A filosofia de Espinosa: um possível limiar de liberdade entre os corpos

Espinosa, ao criar sua “Ética” aprofunda a oposição a toda uma tradição filosófica que considera o Uno superior ao ser. Ou seja, se opõe a uma concepção assentada na ideia de que existe algo que transcende tudo o que é existente - um Deus, separado de sua criação e que, a partir de sua vontade deliberada, regeia a seu gosto as leis da natureza.

Para Espinosa Deus não está separado da natureza: ele é a própria natureza. Ao elaborar deste modo seu ponto de partida, cria uma filosofia anti-hierárquica: se não existe uma entidade abstrata, perfeita em relação à existência e separada dela, também não existe uma perfeição ideal, da qual a existência seria apenas uma cópia imperfeita. Esta ideia, que funde a essência à existência, está sintetizada na primeira definição da Ética: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Spinoza, 2009, p. 13), de modo que a essência ocorre apenas enquanto existência.

Para Espinosa tudo o que existe consiste em uma só natureza compreendida como um gigantesco plano de imanência que abarca o conjunto de todas as coisas, definidas enquanto potências que se relacionam, sendo a natureza o “conjunto entre todas as relações que se compõe e se decompõe” (Deleuze, 2008⁸, p. 171). Daí a sua famosa elaboração: *Deus sive natura* - Deus, ou seja, a natureza. Na elaboração conceitual espinosana são equiparados os termos Deus, substância e natureza. A substância, como apontado acima, é causa de si mesma e, por conseguinte, de tudo o que existe. Mas aqui não há uma relação linear de causa e efeito, como se a substância estivesse fora de si mesma para aí ser causa de si. A substância é imanente, portanto, sua causa não se separa de seus efeitos. Assim aparece essa ideia de Espinosa na terceira definição da ética: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Spinoza, 2009, p. 13). A substância é sua própria causalidade em imanência, e por isso, existir, ser e agir é a mesma coisa.

A substância é, pois, o absoluto ou uma realidade absolutamente complexa, constituída de infinitas qualidades infinitas, cada uma das quais é uma potência produtora ou agente que engendra por si mesma e de si mesma as múltiplas ordens de realidade que formam o universo. A substância é a potência causal ou produtiva absolutamente infinita de auto-produção e de produção de todas as coisas. É o que chamamos de Deus. (Chauí, 2010, n.p.).

A substância é a unidade infinita de ordens de realidade, e estas ordens de realidade, Espinosa designa como atributos. Na quarta definição da Ética, Espinosa define atributo como “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (2009, p. 13). Entretanto, os atributos não são maneiras de ver do entendimento, assim como não são emanções, pois não existe nenhuma superioridade entre a substância e os atributos e de nenhum atributo em relação a outro. Cada atributo exprime certa essência da substância e se ele se refere ao entendimento, significa que o atributo é expressivo e implica um entendimento que o percebe (Deleuze, 2002).

⁸ Esta edição de *En medio a Spinoza* (Deleuze, 2008), que aqui referencio, foi acessada em espanhol. Optei por trazer para o texto as ideias e citações em português a partir de livre tradução.

Cada um dos atributos expressa o mesmo ser, a substância, e, ao mesmo tempo, exprime a mesma realidade, mas sob perspectivas diferentes (Chauí, 2011). Os atributos são infinitos, contudo, a experiência humana apenas consegue captar ou perceber dois deles: a extensão e o pensamento. Aqui, não existe uma diferenciação hierárquica entre estes dois âmbitos, tal qual a concepção de Descartes. Extensão e pensamento são maneiras distintas de expressão de uma mesma coisa.

Dos infinitos atributos da substância derivam modos, maneiras de ser, como expressão mesma da substância. Os modos, diferentes da substância, não tem a si mesmo como causa, como aponta Espinosa na quinta definição: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (Spinoza, 2009, p. 13). De acordo com a interpretação de Bernal (2007) os modos são realidades singulares que, não sendo causa de si mesmos, derivam da substância e a dão expressão; podem desta forma serem considerados como “acidentes”, modificações da substância, ou dela expressões em coisas particulares: “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (Espinosa, 2009, p. 33). Espinosa chama de modos a maneira como a substância se expressa, e essa expressão é dada na forma de afecções.

Na leitura de Deleuze (2002), em um primeiro grau, os modos são as afecções da substância ou de seus atributos e, em um segundo grau, “as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos modos sobre este” (p. 55). Assim, não existe uma separação entre aquilo que uma coisa é e a sua capacidade de afetar e ser afetada. A definição de algo passa necessariamente pela sua capacidade de variação com as afecções. Os modos são corpos (humanos ou não) constituídos por relações de movimento e repouso, que se objetivam em ato dentro de uma escala de potência que irá definir o que determinada coisa, enquanto composição, pode ou não realizar. Os modos, desta forma, apresentam uma distinção quantitativa de mais ou menos potência e qualitativa que define aquilo que podem ou não realizar (Deleuze, 2008).

O corpo humano é um modo. Sob tal condição, é também parte e expressão da natureza infinita. É uma singularidade extremamente complexa, constituída pela conexão com uma pluralidade de corpos relacionados entre si pelo equilíbrio de suas relações de movimento e repouso, e por isso dinâmico. Como consequência, o corpo não é uma unidade isolada, visto que originariamente e essencialmente relacional,

define-se pelas relações, ao mesmo tempo que é composto por elas. E essas relações, tanto internas como externas aos corpos, são as próprias afecções entre os corpos. A intercorporeidade é originária, sendo as afecções a capacidade de um corpo afetar e ser afetado, o que constitui a vida de um corpo (Chauí, 2011).

Na leitura de Merçon (2012), o corpo humano é

um todo relativo, composto por inúmeras partes que se mantém através de seu ritmo característico e de sua coesão dinâmica. A relação entre as partes que compõe um corpo e entre um corpo e outros corpos é uma insígnia ontológica que se expressa como conectividade, potência, abertura afetiva, produção e sensibilidade, causa e efeito. A interdependência entre os corpos marca a sua natureza modal e não substancial, ou seja, atesta sua definição como *parte da natureza*, e não como totalidade autossuficiente ou como entidade não sujeita às leis naturais (Merçon, 2012, p. 476 – tradução livre; grifos da autora).

O corpo é uma potência compositiva. Por ser um modo, é finito e limitado em si mesmo e por outros corpos, mas com uma capacidade inumerável – e para Espinosa, desconhecida – de possibilidades de conexão, sendo estas, afecções que aumentam ou diminuem a sua potência de existir, ou seja, de afetar e ser afetado. É o que se percebe da leitura que Deleuze (2002) faz quando se refere ao corpo a partir da compreensão de Espinosa, definindo-o em duas dimensões, que se caracterizam como uma união de múltiplos outros corpos e pelo poder de afetar e ser afetado, constituindo uma relação de velocidade e lentidão sobre um plano de imanência.

De um lado, um corpo é formado por infinitos outros corpos. Com eles compõe uma relação de repouso e de movimento, de velocidades e lentidões de suas partículas. Fala-se de velocidade e de lentidão justamente pelo fato de os afectos⁹ implicarem em passagens, em mudanças de estado do corpo que variam como grau de potência. De outro lado, o corpo afeta outros corpos, e é afetado por eles. É também por esta

⁹ De acordo com Spinoza: “Por afeto, compreendo as afecções do corpo, pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias destas afecções” (2009, p. 98). O afeto diz respeito à variabilidade de potência no corpo; enquanto que a afecção se refere à relação do corpo com o exterior.

relação de afecção que o corpo se define expressando também os afetos de que é capaz (Deleuze, 2002). De acordo com Deleuze (1997, p. 158), “[...] as afecções variam segundo as cadeias de associação entre os corpos”.

Este jogo entre composição e decomposição, poder de afetar e ser afetado, coloca o corpo humano como parte da natureza, e não como a criação concebida a partir de uma essência transcendente. Como parte da natureza, sujeito às infinitas relações de força, o corpo é uma produção que se dá a partir de encontros que fazem com que sua potência de existir varie para mais e para menos.

Os afectos tem dois pólos, alegria e tristeza; a potência é a passagem constante e o transito entre estes dois pólos, de tal forma que potência é uma relação entre quantidades variáveis de alegria e tristeza. Então uma maneira de ser é precisamente uma passagem. Isto é ser um modo, uma maneira de ser. A potência nunca é uma quantidade absoluta, é uma relação diferencial, uma relação entre quantidades de tal maneira que sua efetuação vai sempre de um sentido ao outro. A partir disso, terão dois polos de existência, dois modos de existência: existir sobre o modo em que completo minha potência, efêtuou minha potência em condições tais que ela diminui. Ou existir sobre o modo em que efêtuou minha potência de maneira que ela aumente (Deleuze, 2008, p. 97).

Como consequência, não existe na ética spinozista uma moral, compreendida como processo de realização de uma suposta essência humana, operação por meio da qual são possíveis as constituições de juízos de valor. A moral é inseparável de uma espécie e hierarquia entre valores, e não há moral em uma ontologia que coloca todas as coisas existentes em um mesmo nível hierárquico (Deleuze, 2008).

Não há bem, não há mal. Há maneiras de existir de uma mesma substância que se encontra sob diferentes modos criando infinitas composições possíveis. Mas existe o bom e o mau. Esta é a inversão ética que Spinoza propõe. Troca-se a transcendência moral, o bem e o mal, por modos qualitativos de existência, o bom e o mau (Deleuze, 2002). O bom será definido quando no encontro entre os corpos ocorre uma combinação que aumenta a potência de ação destes. O mau acontecerá quando neste encontro houver uma deiscência, uma diminuição de potência, fazendo

com que uma das relações que compõe um corpo, ou a totalidade delas, seja decomposta (Sawaia, 2006).

Neste sentido, as afecções possibilitam uma transformação de um estado para o outro, ou, na linguagem de Spinoza (2009), aumento ou diminuição de potência. Em outras palavras, o corpo se efetua na relação que estabelece com o outro e com o seu contexto a partir da forma como é afetado nesta relação, a qual produz aumento ou diminuição de seu grau de potência. Deste ponto de vista o corpo pode ser considerado como um terminal onde se efetua um conjunto das relações que o compõe e que estão permanentemente num jogo de composição, decomposição e recomposição.

Nesta paisagem, destoam as colorações de um sujeito da moral, integrado, coerente, essência organizada e estável. As escalas cromáticas que melhor se combinam aqui dizem de uma singularidade imanente que se define em ato, que só pode saber quem é e o que pode na experimentação que brota do encontro com o outro e com as coisas, o que coloca o ser na perspectiva do devir. Temos então de um lado, o estatuto da existência segundo o grau de potência. De outro, e ao mesmo tempo, uma diferença qualitativa dos modos de existência desde o ponto de vista dos afectos que efetua a potência (Deleuze, 2008). Como desdobramento, substitui-se a pergunta que busca por uma definição do que é o corpo pela indagação clássica de Spinoza (2009) “o que pode o corpo?”. A resposta é: depende com o que ele se encontra. Define-se então um corpo não mais pelo que ele é - o que chamaria por uma essência – e sim pelo que ele pode, pela intensidade que ele é capaz de experimentar no encontro com o outro. “Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos” (Deleuze, 2002, p. 29).

A ética seria um estudo das composições, da composição entre relações, da composição entre poderes, dos modos de existência de tal ou qual composição. Não se trata de seguir qualquer mandamento, cartilha prévia, ou receita, mas de avaliar as maneiras de vida que resultam desta ou daquela composição, deste ou daquele encontro, desta ou daquela afetação. Se o indivíduo se define pelo seu poder de afetar e ser afetado, de compor-se, a questão se amplia necessariamente para além do indivíduo, e concerne ao leque de seus encontros (Pelbart, 2009, p. 2-3).

Considerando esse ponto de partida ontológico, que coloca o humano como parte da natureza em relação, a questão da liberdade assume uma perspectiva bastante diferenciada daquela do livre arbítrio, ou mesmo a da liberdade como escolha voluntária entre possíveis. Na sétima definição da *Ética* de Espinosa, encontramos a seguinte passagem: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (2009, p. 13). Uma vez que os modos não são causa de si mesmo, caberia dizer que apenas a substância é livre. De acordo com Fragoso (2007) essa liberdade da substância não pode ser entendida em associação com a vontade, ao entendimento e ao livre arbítrio, rompendo com a noção de vontade de escolha ou criação.

Spinoza refuta a liberdade como sendo uma propriedade da vontade ou do entendimento. Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade – isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir (Fragoso, 2007, p. 35).

Uma vez que “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (Spinoza, 2009, p. 14), e é a substância que existe por si mesma, sendo os modos causa ou expressão desta substância, a liberdade só poderia ser atribuída à substância, pois só ela é causa de si mesma. É neste sentido que Deleuze (2002, p. 89) formula a questão: “Pode-se jamais dizer nesse sentido que um modo é livre visto que remete sempre a outra coisa?”.

Para formular a resposta a esta pergunta, Deleuze, acompanhando Espinosa, vai se remeter a um problema de ordem epistemológica. Uma vez que os modos são determinados a existir por causas exteriores, o problema da liberdade humana passa pelo conhecimento das causas que o determinam a agir ou a padecer, a aumentar ou diminuir sua potência de existir e, deste conhecimento, conhecer seus próprios afetos como causa interna das variações do corpo. Desta forma, o problema da liberdade humana para Espinosa se refere à passagem dos afetos passivos (variações afetivas que o sujeito padece sem saber quais são suas determinações) aos afetos ativos (variações afetivas que tem o sujeito como causa, uma vez que conhece e age sobre as afecções). Como efetuar essa passagem é uma questão de conhecimento.

Na Ética, Spinoza (2009) define três gêneros de conhecimento. O primeiro é o gênero da experiência vaga. Neste nível o que ocorre com o corpo, as suas variações de potência, é apenas um efeito dos encontros com outros corpos. Nessa condição, o corpo vai receber marcas dos encontros, e a consciência é o efeito do encontro dos corpos. Neste ponto, a consciência não é ativa, mas é resultado de forças que atravessam os sujeitos mediante os encontros, compondo-se com ele. O sujeito da consciência está implicado nas relações, mas não conhece seus determinantes. Sente alegria e tristeza, aumento e diminuição de potência, sem, no entanto, saber a que se refere esta variabilidade de potência.

O segundo gênero é o das noções comuns, e define a capacidade do sujeito conhecer aquilo que está configurando com ele uma composição. Ou seja, além de ser o efeito do encontro, o corpo tem o conhecimento desta situação. Esse segundo gênero ainda não permite que o sujeito seja produtor. Apenas vai conhecer o que existe, os objetos que com ele se compõe, podendo, por vezes, selecionar os encontros que aumentam a sua potência de vida e expansão. As noções comuns, segundo Deleuze (2002) se formam quando o encontro entre os corpos gera alegria-paixão, jamais tristeza, como aumento da potência de agir e compreender; passa pelo entendimento das relações que são comuns entre os corpos, correspondendo a uma composição entre eles, formando um conjunto. O segundo gênero permite a seleção e substituição dos afetos passivos para os ativos, ou seja, da paixão para a ação. Ainda segundo Deleuze (2002), pertence ao segundo gênero o conhecimento que possibilita a compreensão das essências, um passo para o terceiro gênero, “reunindo as ideias adequadas de nós mesmos, de Deus e das outras coisas” (p. 64).

O terceiro gênero é chamado por Espinoza de beatitude, ou ciência intuitiva, e define a possibilidade de invenção, de produção, por parte do sujeito. Em vez de o sujeito estar apenas conhecendo e/ou submetido aos encontros, vai criar novos modos de vida a partir deles, uma vez que neste nível de conhecimento é possível buscar e selecionar aquilo que convém ao corpo na composição de um encontro que possibilite o aumento da potência, produzindo maneiras de existir alegres. O terceiro gênero possibilita ao sujeito ultrapassar os determinantes da natureza em busca da liberdade, que seria definida no sentido de conseguir governar as suas próprias afecções e saber-se como parte finita da natureza infinita. Neste terceiro gênero é que se localiza o que Spinoza chama de esforço da razão, sendo a razão compreendida também como uma afecção, e que se define por um esforço em “selecionar nas situações aquilo que é capaz de me dar o que Spinoza chama de ‘alegria’ e eliminar aquilo que é capaz de me dar

‘tristeza’. Ou melhor, selecionar o que é capaz de me dar independência e eliminar o que é capaz de me dar dependência” (Deleuze, 2008, p. 131).

O modo tem uma essência, isto é, um grau de potência. Quando ele forma ideias adequadas, estas ideias são tanto noções comuns que exprimem sua conveniência interna com outros modos existentes (segundo gênero de conhecimento), ou são então a ideia de sua própria essência, que convém necessariamente do interior, com a essência de Deus e todas as outras essências (terceiro gênero). Afetos ou sentimentos ativos decorrem necessariamente dessas ideias adequadas, de tal maneira que se explicam pela própria potência do modo. Neste caso, o modo existente diz-se livre: assim o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se (Deleuze, 2002, p. 89).

Para se compreender a questão da liberdade em Espinosa é preciso levar em conta esta passagem pelos níveis de conhecimento, que estão relacionados com a teoria dos afetos ativos e passivos, assim como a questão do paralelismo corpo e mente. Isso porque, em último grau, para Espinosa, a liberdade humana se refere ao conhecimento da natureza enquanto necessidade, ou seja, potência imanente que se realiza necessariamente.

O corpo humano é expressão dos dois atributos da substância que são perceptíveis à inteligibilidade humana, a extensão (compreendida como uma energia universal, atividade infinita dos corpos) e o pensamento (compreendido como potência de pensar). Espinosa estabelece um paralelismo entre corpo e mente, em relação não hierárquica: não existe superioridade da mente na relação com o corpo, nem o contrário. Diferente de toda a tradição filosófica de sua época, Espinosa esclarece que a comunicação entre corpo e mente não ocorre de maneira a um diminuir o outro sob sua influência, como se pudéssemos a partir da força do pensamento controlar os afetos do corpo, ou os afetos do corpo pudessem influenciar o pensamento. Corpo e pensamento não estabelecem influência de um para outro, mas sim, agem ou padecem juntos (Chauí, 2011).

Um corpo e uma ideia são uma só e mesma coisa que se exprimem de maneiras diferentes. O que o atributo extensão efetua produzindo movimentos de corpos, o atributo pensamento, simultaneamente, efetua produzindo ideias. Trata-se de duas atividades de efeitos simultâneos, de igual força, potência, realidade. A comunicação não hierárquica entre

corpo e mente está dada desde o princípio (Chauí, 2011), visto que “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (Spinoza, 2009, p. 55).

O corpo humano é tanto mais potente, forte, apto, à conservação, regeneração, transformação, quanto mais rica, variada e complexa for a sua relação com outros corpos. Mais potente é o ser humano quanto maior for sua capacidade de afetar e ser afetado (Chauí, 2011). E “quanto mais relações de movimento e repouso pelas quais entra em relação meu corpo com outros corpos, mais coisas percebe” (Deleuze, 2008, p. 153). Com o pensamento acontece a mesma coisa: mais perceptivo ele será, e mais potente será a sua expansão, quanto maior for a sua capacidade de entrar em relação com as coisas, uma vez que “a ordem e a conexão entre as ideias é a mesma que a ordem e a conexão entre as coisas” (Spinoza, 2009, p. 55).

Os afetos que operam no corpo, modificando sua potência, são paixões, que podem ser alegres ou tristes, ativas ou passivas. É somente pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento que é possível transformar os afetos passivos em ativos, alcançando-se limiares mais estendidos de liberdade. Isso só pode ser conquistado quando o pensamento forma ideias adequadas dos afetos que percorrem o corpo. A mente, a princípio, é um reflexo dos afetos do corpo, ou seja, a experiência do pensamento está relacionada com a experiência dos afetos corporais: a mente é uma ideia do corpo. Quanto mais o corpo for capaz de uma pluralidade de afecções simultâneas, mais a mente estará apta a viver uma pluralidade de ideias.

Acontece que a mente nem sempre tem uma ideia adequada dos afetos do corpo. Na verdade, na maioria das vezes estas ideias são inadequadas, sendo apenas efeitos das afecções. E muitas vezes o corpo sente que uma paixão está aumentando a sua potência, quando, na verdade, a está diminuindo. Ou seja: a mente não tem um conhecimento verdadeiro do que acontece com o corpo – e este é o primeiro gênero de conhecimento. Isso significa dizer que, para se obter um conhecimento adequado das afecções é necessário um esforço da razão, no sentido de que um conhecimento adequado e racional tem a capacidade de atuar sobre os afetos do corpo? Se fosse assim, bastaria saber a causa adequada das coisas para que instantaneamente os afetos fossem modificados pelas ideias. Isso pode ser demonstrado utilizando-se o exemplo de Espinosa sobre a distância do Sol. Quando olhamos para o sol sofremos seu efeito em nosso corpo e a mente forma uma ideia deste efeito. Nos parece que o sol é menor do que a Terra, esta é a nossa percepção. Saber, no entanto,

que o Sol é, na verdade, muitas vezes maior do que a Terra – e este é um conhecimento de segundo gênero - não nos tira a percepção inicial: continuamos a ver o Sol menor do que a Terra (Spinoza, 2009).

Isso porque uma paixão não pode ser suprimida por uma ideia, nem o contrário. “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser freado” (Spinoza, 2009, p. 162). Não basta o conhecimento racional para vencer as paixões, mas sim, para vencê-las, é necessário que o conhecimento seja também um afeto.

Os afetos podem ser passivos ou ativos. E “*corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro*, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles” (Chauí, 2011, p. 89 – grifos da autora). Espinosa designa os afetos passivos como paixão, e os ativos como ação. O problema da liberdade para Espinosa passa por um percurso que estabelece uma relação com o conhecimento e que possibilita a transformação das paixões em ação. A passividade significa ser determinado a existir, pensar, aumentar e diminuir a potência a partir das paixões que operam no corpo como causa de sua existência, ou seja, aumento e diminuição de sua capacidade de existência e expansão (Chauí, 2011).

Espinosa irá definir como servidão humana a vida que tem como seus determinantes os afetos passivos e é regida por suas forças; ocorre quando a potência de um corpo é enfraquecida pelas forças exteriores e a elas é submetida, muitas vezes imaginando que está a submetê-las. A servidão é a ilusão de força na fraqueza extrema que leva o ser humano, submetido às paixões e não tendo conhecimento das suas causas, deixar-se habitar pela exterioridade, estar sob o poder de outro o qual lhe controla. Na servidão, não só não é reconhecido o poder externo que domina o corpo como esse poder é desejado, com ele se identifica, buscando no outro o aumento e a diminuição de potência a partir de causas que são desde o princípio inadequadas (Chauí, 2011). Das paixões existentes, Espinosa irá apontar o medo e a esperança como as que mais força tem para estabelecer a servidão humana e as que mais possibilitam a ligação da causa das variações da potência do corpo aos afetos exteriores, por que fazem com que se imagine que o bom e o mau, o estabelecimento do desejo do bem e o medo do mal, tenham suas causas atribuídas a uma vontade exterior.

Aumentar os limiares de liberdade, que também distanciariam os seres humanos da servidão, é uma operação que se estabelece por meio dos afetos ativos. Na concepção de Espinosa, uma ação é um afeto regido

por um conhecimento verdadeiro de causa, ou seja, uma ideia adequada que conhece do aumento e da diminuição de potência. Esse conhecimento verdadeiro, posto como afeto ativo, é o que vence uma paixão, se ele próprio, como conhecimento verdadeiro, for experimentado como um afeto. Um conhecimento verdadeiro do bom e do mal não é senão um afeto de alegria ou de tristeza, quando dele nós somos conscientes (Chauí, 2011).

O percurso em direção à liberdade inicia com o reconhecimento do ser humano como causa interna de seus próprios afetos, na perspectiva de que seus afetos estão relacionados com uma potência que reconhece a si mesma como parte da natureza, sem, no entanto, que esse “interior” seja reconhecido como um interior essencial, mas sim como um conjunto de forças que agem como parte integrante das forças da natureza. A liberdade demanda o conhecimento do corpo como potência compositiva relacional, integrado com a consciência das causas que determinam o aumento ou a diminuição da potência.

No que concerne aos gêneros de conhecimento, passar dos afetos passivos aos ativos, das paixões às ações, se refere a uma operação que é possibilitada pelo conhecimento que a mente, em sua potência de pensar, alcança mediante a reflexão sobre seu corpo e sobre si mesma. Desta forma, de acordo com a interpretação de Chauí (2011), a mente se torna capaz de reconhecer seus afetos e conviver com a potência de seu corpo, conhecendo a causa e os sentidos dos afetos (conhecimento de segundo gênero) que deixam de ser paixão. O ser humano é livre quando o que é, pensa, sente e faz tem como causa a sua própria potência para agir e pensar como parte da atividade infinita da natureza (conhecimento de terceiro gênero). Trata-se de saber que a origem das suas forças vitais que operam no corpo é parte da natureza infinita e com ela tem a capacidade de combinar-se no sentido de conservar e expandir a sua potência de existir.

Alcançar o conhecimento de terceiro gênero, como Espinosa pontua na conclusão de sua *Ética*, é uma efetuação tão difícil quanto rara. Alguns comentadores, como Ulpiano (2014), seguindo as pistas no rastro de Nietzsche e Foucault, irão dizer que para alcançá-lo faz-se necessário um outro humano e para isso seria preciso criar um novo tipo de vida, novos tipos de relação. São poucos aqueles que alcançaram o limiar deste conhecimento que possibilita a compreensão efetiva e afetiva de que o corpo humano é uma composição de forças que se combinam, se modificam, como parte de uma composição infinita, e que, sob este estatuto é também eterno. Alcança-se assim o conhecimento da eternidade, tal qual o corpo é, se compreendido como força que irá

persistir, mesmo que a consciência e a memória se desfaçam com a morte. Neste sentido é importante reforçar aqui que esta concepção de conhecimento não está separada dos afetos, visto que o conhecimento, ele próprio, é um afeto, bem como não se trata de um conhecimento acumulativo e formal, mas do conhecimento das relações de composição na e da Natureza.

Isso marca a raridade e a dificuldade da formulação de um conhecimento de terceiro gênero, e a nenhum ser humano é dada a liberdade absoluta, nos termos da liberdade substancial como causa completa de si mesmo. Os modos são limitados por outros modos; a existência do ser humano depende da conexão com outras coisas para sua persistência e expansão – e não apenas de si mesma, por isso não há maneira de o humano ser causa total de seus afetos. Não cabe ao humano a liberdade absoluta da substância, visto que não há forma de viver fora da relação com aquilo que ele não é enquanto corpo: o ser humano precisa de outros corpos. Mas nesta dependência, pode-se encontrar uma relação que possibilita a expansão. Conhecer estas relações, e fazer com que o desejo deste conhecimento seja o afeto mais potente, sentido como uma alegria, possibilita a ampliação dos limiares de liberdade: entender o funcionamento da relação de si com o mundo e agir por causa própria, não contra a sua natureza, compreendida como um conjunto de forças, mas em composição com ela em direção à devires ativos.

Parte 2

2.1 Os Artistas de Rua e Artesãos Nômades

O texto que segue tem a intenção de intercalar vozes em uma (an)dança dialógica no sentido de compor um mapeamento dos contornos afetivos e modos de vida que compõem parte do universo do que se designa, para esta pesquisa, como os modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades, ou dos malucos de estrada. Pretende-se com isso combinar vozes que joguem feixes de luz, como no poema “Tecendo a Manhã”, de João Cabral de Melo Neto¹⁰ e mostrem alguns dos caminhos sobre estes modos de vida, dos quais emergem nuances que constituem a proposta desta pesquisa e delinham parte de seu horizonte.

Da mesma forma como os galos que jogam os fios de sol para tecer a manhã do poema de João Cabral, a combinação desta escrita segue a perspectiva de que diferentes vozes compõem os nós de uma mesma trama. Algumas delas partem de minhas próprias observações e experiências. Há também as vozes advindas de pesquisas e textos acadêmicos, assim como de artistas de rua e artesãos nômades, e dos que se auto denominam malucos de estrada, falando sobre por eles, assim como oferecendo relatos em primeira pessoa por meio de vídeos publicados na internet.

As experiências iniciais de contato com alguns artistas de rua e artesãos nômades, assim como a grande variedade de vídeos e entrevistas publicadas na internet, indicam que os malucos de estrada, enquanto mantêm certas características, não estão representando um modo de existência aberto, que abarcaria a todos os artistas de rua e artesãos nômades. Alguns destes últimos, como foi apontado em entrevistas para a primeira versão do documentário “Malucos de Estrada II: Cultura de BR” (Beleza da Margem, 2015), divulgada em pré-estreia na Praça 7 em Belo Horizonte – MG (Diário de Campo, 2014), nem mesmo se identificam como malucos. Em uma das experiências de campo a ideia retornou literalmente, por parte de uma artesã, na frase “não me identifico

¹⁰ Tecendo a Manhã: Um galo sozinho não tece uma manhã:/ ele precisará sempre de outros galos./ De um que apanhe esse grito/ e o lance a outro; de um outro galo/ que apanhe o grito de um galo antes/ e o lance a outro; e de outros galos/ que com muitos outros galos se cruzem/ os fios de sol de seus gritos de galo./ para que a manhã, desde uma teia tênue,/ se vá tecendo, entre todos os galos./ E se encorpando em tela, entre todos,/ se erguendo tenda,/ onde entrem todos,/ se entretendendo para todos, no toldo/ (a manhã) que plana livre de armação./ A manhã, toldo de um tecido tão aéreo/ que, tecido, se eleva por si: luz balão.

como maluca de estrada” e também em outra, afirmando que “maluco de BR é bem baixo astral” (Diário de Campo, 2015). Outros viajeiros, embora gostariam de se identificar ou se identificam em parte como malucos, não são aceitos por aqueles que assim se reconhecem desde um lugar de legitimidade por eles mesmos regulado dentro do coletivo.

Alguns entrevistados no documentário, assim como os nômades sul americanos que encontrei na Praça 7 em Belo Horizonte e no Vale do Capão, no interior da Bahia (Diário de Campo, 2014; 2015), mostram que há algo neste universo que faz transbordar um possível gueto que é construído pelos malucos. Por esta razão o recorte desta pesquisa não se limita apenas àqueles que se reconhecem como tal, mas também se expande para os artistas e artesãos nômades que estão nas ruas sob diferentes formas de expressões: viajeiros, artistas, malabaristas, artesãos. O “maluco de estrada” é um conceito que é englobado pelo de artistas de rua e artesãos nômades, e não o contrário. Por esta razão o caminhar desta pesquisa, embora considere os malucos, não se restringe a esta categoria, transborda para a experiência das diferentes formas de expressão e modos de vida ligados a uma “cultura nômade”, uma vez que o pensamento identitário sugerido pelos malucos é apenas uma das expressões entre tantas outras.

Poucos são os referências teóricas que dialogam especificamente com artistas de rua e artesãos nômades. Pesquisas feitas nas bases de dados¹¹ deram poucos resultados, visto que apenas um artigo encontrado (Cantelmo, 2000) relaciona-se diretamente com a temática. É possível encontrar uma quantidade relevante de artigos, teses e dissertações com os descritores “pardais” e “trecheiros”, que de forma tênue se relacionam com artistas de rua e artesãos nômades, relação que será tratada logo mais adiante. Em contrapartida, são suficientes os vídeos, entrevistas, reportagens e documentários publicados na internet, nos quais os malucos de estrada expõem algumas características de seu modo de vida.

Com relação aos referenciais bibliográficos, dois textos (Cantelmo, 2000; Rolnik, 2011) dialogam diretamente com parte deste universo e serão utilizados para tecer estas linhas, entrecortados com outras vozes, assim como a etnografia de Leonardo Leitão (2014) que, de forma bastante completa, profunda e específica, trata da cultura do

¹¹ As pesquisas foram feitas no ano de 2014 e 2015, nas bases de dados do Scielo, Pepsic, Lilacs e da Capes, com os descritores “malucos de estrada” ou “malucos de BR”, assim como “movimento hippie”, “contracultura”, “nomadismo”, “artistas de rua e artesãos nômades” – e todas as variações e combinações destes últimos.

Malucos de Estrada, suas estratégias de sobrevivência, visão de mundo, discursos, atitudes e formas de organização. A inserção em campo de Leonardo Leitão possibilitou a experiência com o que ele destaca como modalidades identitárias no universo da vida na estrada, que se opõe e se diferenciam em alguns aspectos, bem como se aproximam e se complementam em outros: os malucos e os *hippies* assim como os malucos e os micróbios. Desta forma, o termo *hippie* pode se referir tanto como uma influência histórica sobre os malucos como um modo de existência atual, que apenas se difere dos malucos em algumas de suas características.

Outra importante referência, para toda a pesquisa, foi a produção e a experiência de Rafael Lage. A especificidade da produção de Lage e mesmo de sua experiência transcende qualquer gênero ortodoxo e não mantém fidelidade a nenhum ponto de referência específico para enunciar o seu discurso. Ele fala como maluco, sobre os malucos, e também já não sendo um maluco. Viveu durante muitos anos como maluco de estrada, viajando e produzindo artesanato e arte de rua, e também é coprodutor de documentários de longa e curta metragem sobre a “cultura de BR”, além de exposições fotográficas. Tem várias entrevistas e debates publicados em vídeos na internet no diálogo com redes televisivas, coletivos de mídia independente, ou mesmo pessoas comuns que o convidaram para uma conversa e a divulgaram. O conjunto desse material é completo e abrangente, guardando proximidade com o conteúdo da etnografia de Leitão (2014). Além disso, em três ocasiões tive a oportunidade de manter conversas informais com Lage durante as experiências de campo, assim como uma breve troca de ideias pela internet.

Cantelmo (2000) pesquisou o cotidiano *hippie* e suas interfaces com a contracultura, o movimento *Beat* e as formas de organização da sociedade capitalista, além de investir em uma caracterização identitária dos sujeitos e apontar alguns de seus modos de vida. Entre as possíveis designações ele escolhe a de “estradeiros” para apontar os sujeitos de sua pesquisa. Para este autor, os “estradeiros”, embora em sua vida errante empreendam uma resistência direta ao modo de vida capitalista, habitando espaços marginalizados, acabam por representar as “movimentações mais recentes dos seus pilares de sustentação e indicam os caminhos, as trilhas a seguir, como desbravadores das alternativas que se impõem pelas exigências da nova ordem e do sistema econômico-social” (Cantelmo, 2000, p. 87).

Ou seja, ao vincular os modos de produção de vida do estradeiro aos modos de produção do capitalismo neoliberal encontramos que, no

epicentro da resistência estradeira, na visão do autor, residem as mais recentes características demandadas pelo sistema capitalista: altas tachas de errância e mutabilidade, descarte de velhas instituições que obstaculizam o desenvolvimento, “a individualização e o nomadismo, o fluxo contínuo da produção da existência no plano material e espiritual etc.” (Cantelmo, 2000, p. 87). A reflexão do autor, quando aborda esse tema específico, não se estende além desta relação entre dois modos de vida que guardariam semelhanças e disparidades. Assim, ao postular que o modo de vida dos estradeiros forja combinações com algumas das demandas do modelo neoliberal, não chega a apontar que os malucos se opõe diretamente às formas instituídas da sociedade como desdobramento de seus modos de vida. Desta forma, o autor não aponta que existem diferenças fundamentais entre o deslocamento da viagem do maluco de estrada e a constante mobilidade demandada e produzida pelo neoliberalismo.

Rolnik (2011), embora se refira a uma realidade experimentada em meados dos anos 1980 e não fale especificamente dos *hippies* estradeiros, mapeia os afetos que participam e compõem seus modos de vida e de subjetivação. Fiel ao fato de que “toda a cartografia tem suas linhas de vida e de morte” (p. 174), percorre o traçado de alguns afetos que constituem essa geografia, apontando suas potencialidades e fragilidades. Em seu trabalho, Rolnik cartografa uma série de formas de objetivação de desejo-afetos que conjugam a potência do corpo com as formas de simbolização culturais e constituem o universo feminino de uma determinada época (a escrita é feita no final dos anos 80, mas não se restringe em mapear apenas o que acontece ali, pois traz afetos de outras épocas que se objetivam neste período) e que ela vai nomear de “noivinhas”. Entre as “noivinhas”, estão a alternativa-em-nós, a resistente, e a *hippie*-em-nós, tríade que traz algumas caracterizações de afetos e modos de vida que compõem parte do universo dos artistas de rua e artesãos nômades.

Os malucos de estrada, que aqui também compõe o universo do que denomino de artistas de rua e artesãos nômades, são de forma geral e popularmente conhecidos como *hippies*. Objetivamente, caracterizam-se por produzir artesanato como forma de subsistência, manutenção da viagem e expressão artística. Expõem seu trabalho para a comercialização em locais públicos, quase sempre praças ou feiras nas cidades. Outra característica é o nomadismo: viajam constantemente pelo Brasil e outros países. Alguns afirmam que a comercialização do artesanato é o que garante o deslocamento, de maneira que o nomadismo torna-se característica anterior à própria produção do artesanato (TVGambiarra,

2012), embora nem sempre a produção artesanal é a única maneira de subsistência, pois há também aqueles que produzem arte de rua abarcando uma ou mais de sua grande variedade expressiva: malabarismo, teatro e esquetes teatrais, música, etc.

Na caracterização de Cantelmo (2000, p.74), encontramos que:

Apesar dos estradeiros caminharem por todo território nacional e buscarem, por vezes, terras internacionais, eles se caracterizam por fazerem curtas estadias em regiões e cidades símbolos da cultura estradeira. As regiões do sul e centro de Minas Gerais e Bahia, concentram o maior número de passagens dos ‘muchileiros’ – como são chamados às vezes – no Brasil. São Tomé das Letras, Mauá, Ibitipoca, Ouro Preto, Santo Antônio do Leite, Milho Verde, Carrancas e outras em Minas Gerais; Pantanal, Rondonópolis, e a Chapada dos Guimarães no Mato Grosso; Porto Seguro, Trancoso, Ilhéus, Morro de São Paulo, Chapada Diamantina etc. na Bahia; Luminar, Cachoeiras do Macaú e Trindade no Rio de Janeiro; essas são algumas das várias cidades do Brasil que se tornaram símbolo da cultura estradeira.

Embora Cantelmo privilegie estas localidades, que de fato se constituem como ponto de passagem e breve permanência para muitos estradeiros, estes, em suas viagens, transitam por todos os estados e capitais do país, assim como cidades e localizações interioranas, turísticas ou não, de grande ou pequena abrangência populacional, em todas as épocas do ano. Pode-se encontrar malucos em qualquer canto geográfico do Brasil e também de outros países.

Os modos de vida habitados pelos artistas de rua e artesãos nômades demarcam uma paisagem composta por várias tonalidades, temporalidades e espacialidades. Embora em alguns casos sejam localizadas marcações identitárias, é difícil de afirmar a existência de características estanques e bem delimitadas que os circule de forma definitiva. Trata-se muito mais de uma miscigenação que flerta e que se conecta com muitos outros modos de vida. De acordo com Rolnik (2011, p. 149), a constituição de territórios hippies, “dublada na versão brasileira, é feito de uma mixagem de matérias de expressão de origem as mais variadas, que elas teriam capturado e digerido, inclusive em diferentes épocas, ou seja, a hippie, aqui, virou outra”.

Se deixarmos que os malucos falem por si mesmos, encontramos uma consonância de vozes em diálogo com Rolnik, principalmente no que se refere à mixagem de matérias de expressão:

Malucos, bixos-grilos, micróbios, macunaímas e outros loucos sincretizando com a vanguarda do “self” nas décadas de 60 e 70, em um paraíso tropical ocupado por uma sociedade mestiça, conservadora e comandada por militares sádicos. Nesse contexto se dá o hibridismo do movimento “hippie” internacional com a cultura popular brasileira. Absorvendo as influências indígena, afro-brasileira, o contexto político da ditadura e as características de um país sub-desenvolvendo-se através de gambiarras, surge um tipo único, o maluco de BR, que ao longo de 50 anos, mesclando e se adaptando, sobrevive e resiste às investidas da normose coletiva que nos conduz ao colapso social, econômico, estrutural, ecológico e afetivo/emocional¹².

Outras influências a permear e compor o modo de vida dos malucos de estrada são a contracultura, o movimento de maio de 68, culturas e filosofias orientais, cultura Rastafari, permacultura e agroecologia sustentável, e, em algumas facetas, códigos de conduta partilhados pelos encarcerados no sistema prisional. Tudo isso embalado pelo contexto da Guerra Fria, da Guerra do Vietnã e a ascensão do liberalismo político e econômico pós Segunda Guerra Mundial. No Brasil, especificamente, pelo aparato político repressivo da ditadura militar de 64.

Cantelmo (2000) aponta para os ancestrais dos denominados “malucos de BR”, localizando o que os malucos chamam de vanguarda “self” da metade final do século XX. De acordo com este autor, “os primeiros filhos da geração Rippie (ou *hippie* ou *hipster*) surgiram na década de 50 com o ativismo político, o pacifismo e fortes doses de espiritualidade, caracterizando o seu existencialismo em gestos peculiares, sendo batizados por *beat* ou *beatnick*” (Cantelmo, 2000, p. 69). O autor designa os *beats* como revolucionários do capitalismo e os desertores da ordem e da moral estabelecida e complementa, parafraseando Bueno e Goes (1984):

¹² Sinopse da primeira versão documentário produzido pelo coletivo Beleza da Margem. Disponível em www.belezadamargem.com.

Entre os *beats* se encontravam músicos, artistas, filósofos e acadêmicos aliados a delinquentes juvenis, índios, traficantes e uma vasta fauna urbana, toda ela dissidente das normatizações e organismos instituídos. Desertores da vida familiar e conjugal, do puritanismo sexual, do arrocho financeiro e da moral do protestantismo norte americano (Cantelmo, 2000, p. 69).

A geração *beat*, também considerada como a geração perdida, caracteriza-se por uma grande amplitude de expressões, que abarcam movimentos artísticos diversos, com mais força na literatura, mas também em conexão com a música, o cinema, a pintura. Ao mesmo tempo é muito mais do que um movimento artístico. Germe da contracultura no ocidente, é um movimento de fortes rupturas comportamentais, de lutas pela liberdade individual, justiça social, abrangendo, deste modo, dimensões expressivas e comunitárias. Apregoavam a liberdade sexual, o desregramento dos sentidos, o uso de alucinógenos como forma de ampliação da consciência, a viagem literal e subjetiva, bem como abertura para tudo o que não fosse da ordem estabelecida (Willer, 2009). Embora houvesse preocupações sociais e o apontamento da falência dos valores dominantes da sociedade, o principal objetivo da geração *beat* não era diretamente político: “eles pretendiam explorar o próprio eu e algumas áreas proibidas da experiência humana” (Maciel, 2001, p. 105).

Apesar de todas estas facetas, a principal influência do maluco ou dos artistas e artesãos de rua vêm do Movimento *Hippie* e da contracultura dos anos 60 e 70 (Leitão, 2014). Lucy Dias (2003) analisa os movimentos de contracultura e o movimento *hippie*, como modos de vida que convergem para a experimentação como forma de reinventar a vida, considerando o mundo como um lugar extraordinário onde não caberia uma “vida pobre”. Para tanto, seria necessário empreender um modo de vida calcado na recusa dos ideais burgueses e o despojamento e desprendimento material, a crítica à família como instituição burguesa, arrancar do passado as raízes do comodismo, as tradições, a proteção. Numa sociedade que apregoa o racionalismo desenfreado, a loucura no contexto dos modos de vida *hippie* passa a ser uma postura assumida, e por esta razão, retira da lógica psiquiátrica os seus direitos, sendo o louco aquele que nega e denuncia verdades insuportáveis. “Para os *hippies* e *malucos* em geral, ser louco ou *pirado* era postura assumida, forma de romper com a racionalidade autoritária e *careta*, estabelecendo outras

maneiras de viver e sobreviver, recusando normas e contratos, padrão e livro de ponto” (Dias, 2003, p. 122).

Ainda segundo a autora, para esta geração, a vida precisava ser compreendida como uma experiência constante, e os corpos, o laboratório para estas experiências, sendo que a proposta era a de desenvolver uma nova sensibilidade, e, por meio da experimentação, misturar arte e comportamento, fundir numa só as dimensões da arte e da vida. A vida como experimentação tinha como pano de fundo a crítica ao sistema estabelecido e

A contracultura abria fogo contra a espécie de morte em vida produzida por uma sociedade onde impera o totalitarismo tecnocrático. Sistemas com uma integração organizacional perfeita e um exército de “especialistas técnicos” para explicar como deve funcionar a vida, da política à educação, do lazer à cultura como um todo, onde até os impulsos inconscientes e até mesmo o protesto contra a tecnocracia – tudo se torna objeto de exame e de manipulação puramente técnicos (Dias, 2003, p. 75).

Além da influência destes movimentos, os modos de vida dos artistas de rua e artesãos nômades ainda encontram interface com outros modos de vida, ora contrapondo-se, ora reafirmando conexões e trazendo algumas expressões culturais para a composição de sua própria experiência. Há, por exemplo, uma semelhança e um distanciamento com relação aos “trecheiros”. Estes últimos são andarilhos que transitam, geralmente a pé, de uma cidade para outra. Frequentemente aceitam algum trabalho remunerado na intenção de garantir o deslocamento e a subsistência. Embora os malucos de estrada afirmem uma vida nômade, esta se caracteriza e se complementa pela produção de artesanato ou arte de rua, identificação a uma cultura, assim como a outros aspectos. O jogo entre semelhança e diferença ocorre também com relação aos “pardais”. Diferente dos “trecheiros”, os “pardais” são moradores de rua que se estabelecem em determinado local assumindo as mesmas estratégias de subsistência dos “trecheiros” e também por meio da mendicância (Brognoli, 1996). No entanto, não se deslocam pelo “trecho” e diferenciam-se dos malucos, uma vez que estes últimos afirmam o espaço público como um local de sociabilidade, por vezes moradia, mas também um espaço de produção de artesanato e arte de rua, exposição e venda, além de não serem adeptos da mendicância.

Com relação aos camelôs o distanciamento é mais bem delimitado. O que os assemelha é a utilização do espaço público para a exposição e venda de mercadorias. Mas há uma diferença que, do ponto de vista dos malucos, é essencial: o artesão produz a sua própria mercadoria e a reconhece como uma expressão cultural mais do que um produto, enquanto que o camelô apenas revende os diversos tipos de artefatos que comercializa (TVGambiarra, 2012).

Nas palavras de Rafael Lage (TVGambiarra, 2012), existe outra diferença significativa: os malucos tentam afirmar um modo de vida, uma ideologia, mais do que garantir a subsistência ou a acumulação de capital. A produção e comercialização de artesanato, antes do que garantir uma maneira de sobreviver, é uma expressão cultural fortemente fundamentada numa postura ideológica e numa identificação com uma cultura e um modo de vida.

Nisso também reside uma diferença de expressão política. Ambos, malucos e camelôs se utilizam do espaço público para a comercialização de produtos e frequentemente entram em conflito com o poder público em razão de questões legais sobre o comércio de rua. Contudo, como não ocorre com os camelôs, para os malucos o produto que eles comercializam é também uma expressão cultural. Além de uma questão identitária, afirmar a produção e a venda de artesanato como expressão cultural é um argumento legal de negociação com o poder público, visto que é permitida por lei a expressão cultural em espaços públicos (PÓSTV, 2014, minuto 37). Assim expressa Rafael Lage:

O direito que o maluco tem de ocupar o espaço público é a arte original dele, autoral, que é um retrato do caminhar dele; o pano¹³ de maluco acaba sendo um mosaico da cultura popular brasileira porque ele vai ter ali uma pena que ele pegou no Tocantins, um dente que ele pegou na Amazônia, uma semente que ele pegou no Pará, uma pedra que ele pegou em Minas Gerais. Então ali está refletida toda a trajetória dele.

Lage, na mesma entrevista, complementa afirmando que o pano de fundo deste conflito transcende as questões de comercialização em espaços públicos, localizando que, pelo menos desde o ponto de vista dos

¹³ Pano de Maluco é a designação dada ao tecido colocado junto ao solo, contendo os artesanatos produzidos, a título de expor para a comercialização.

malucos, este conflito possui nuances muito mais profundas, uma vez que se trata não apenas de comércio, mas de

um grupo cultural que está lutando pelo direito de existir, e não pelo direito ao trabalho [...] A questão da presença do maluco na rua não é uma questão de direito ao trabalho, mas é uma escolha identitária; está ligada a escolha de uma forma de vida antes de uma questão de comércio. (PÓSTV, 2014, minuto 95).

Dando sequência à entrevista para a TVgambiarra, Lage afirma que o artesanato surge como uma alternativa do movimento *hippie* brasileiro dos anos 60 e 70. O *hippie* dos anos 70 não produzia artesanato. Ficava na praça e nos espaços públicos aparentemente sem fazer nada que fosse considerado “produtivo”. O que ocorre é que no contexto da Ditadura Militar Brasileira os *hippies* estavam sujeitos ao Artigo 59¹⁴, que se refere ao crime de vadiagem e prevê detenção de até seis meses para aquele que não exerce uma profissão. Desta forma a produção de artesanato, naquele contexto, surgiu como uma alternativa para que fosse exercida uma profissão: “Alguns artesãos falaram que usavam do artesanato para escapar deste contexto de repressão. Então era uma forma de se proteger e se defender e ao mesmo tempo praticar um ofício que por si só era fora do sistema capitalista” (PÓSTV, 2014, minuto 35).

Além disso, a produção artesanal é apontada pelos malucos como um elemento que os diferem do *hippie* tradicional norte americano. Para o maluco, “os hippies não viviam da arte, na verdade, eu posso dizer que vivo da arte. Eles não. Eles faziam para seu uso próprio, eles não precisavam trabalhar para viver. Eram filhos de grandes industriais americanos, na verdade. Eram filhos do verdadeiro americano, que não quiseram ir pra guerra” (Beleza da Margem, 2015, minuto 14).

No que se refere à permanência nos espaços públicos, tensão semelhante aparece com relação às denominadas “feiras hippies”. Quando estas são de alguma forma regularizadas, a tendência é a de que os malucos fiquem de fora, pois resistem à regularização, além de sua

¹⁴ Artigo 59 da Lei das Contravenções Penais de 3 de outubro de 1941, vigente durante a ditadura militar de 1964/85: “Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita”.

Recuperado de <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/110062/lei-das-contravencoes-penais-decreto-lei-3688-41#art-59>. Acesso em 03/02/2017.

forma de vida nômade impor dificuldades, em razão do deslocamento de uma cidade para a outra, o que inviabiliza a regularização, pois sempre teria que ser renovada em cada espaço pelo qual o maluco transita. O que ocorre muitas vezes é que o artesão nômade fica à margem da feira ou é proibido de expor seu trabalho, caracterizando um paradoxo: “feiras hippies sem hippies e hippies sem feiras” (TVGambiarra, 2012, minuto 12).

A partir das falas dos malucos, compreende-se que neste cenário encontra-se um dos aspectos de resistência e disputa política dos que com esta cultura se envolvem: afirmar e legitimar o espaço público como lugar de convivência e exposição de trabalhos artísticos e artesanais que possibilitem a subsistência. E esta não é uma resistência ou uma disputa por um espaço comercial legalizado, mas sim, um movimento que reivindica o direito de ocupação deste espaço sem que se enquadre numa lógica legalista, institucionalizada. O que se quer é o direito de ocupar o espaço público e ser deixado em paz, não ser preso, que o material de subsistência e o trabalho artesanal não seja confiscado. Nas palavras de Lage: “o melhor que o Estado pode fazer para o maluco é nada, basta ignorá-los, deixar eles em paz” (PÓSTV, 2014, minuto38). Sobre este aspecto é bastante reveladora a fala de um dos informantes de Leitão (2014), ao dizer que as autoridades só deixarão os malucos em paz quando eles estiverem todos uniformizados “de branco, cabelo e barba aparada, expondo o artesanato em banquinhas numeradas” (p. 67).

Por ocuparem a rua como espaço de sociabilidade, também são frequentemente confundidos – pelo senso comum e grande parte da produção do discurso midiático hegemônico, como aponta o documentário “A criminalização do Artista”, de Rafael Lage (2011) – com outras expressões da margem ou outros modos de vida que compartilham os espaços da rua, como usuários de drogas, mendigos, vagabundos, delinquentes, assim como eremitas, trecheiros e pardais. Por esta razão, são alvos de preconceitos e frequentemente entram em conflito com a polícia e outros representantes do poder público.

A este respeito, Rolnik também alcança mapear alguns destes rótulos provenientes de conflitos com a ordem estabelecida. Segundo a autora, no contexto de significações da ditadura, as “novinhas hippies” “são transformadas pela maior parte da mídia em ridículos ‘bichos-grilos’ verdadeiros trapos humanos: vadias, vagabundas, párias, irresponsáveis, sem-vergonhas, viciadas e, ainda por cima, umas otárias, cheias de sonhos idiotas e sem sentidos” (Rolnik, 2011, p. 161). Palavras e expressões fortes, consonantes com o que os próprios malucos apontam sobre o lugar

em que são colocados nos discursos hegemônicos, das mídias tradicionais conservadoras e imbuídos de uma hierarquia de poder, e que também encontram aderência na pesquisa de Cantelmo: “apesar de serem vistos várias vezes sob olhares curiosos, são geralmente tratados ou confundidos como marginais, vagabundos, viciados, etc. Eles reclamam que os piores relacionamentos são com os velhos e com a polícia” (Cantelmo, 2000, p. 81).

Atualmente o artesanato aparece incorporado pelo modo de vida do maluco, sendo sua produção uma composição de diversos materiais arranjados por diferentes técnicas, de tecelagem, modelagem, fiação e muitas outras, abarcando influências de diferentes culturas, como demonstra Cantelmo ao afirmar que para os trabalhos artesanais, são utilizados:

Pedras, ossos, palhas, sementes, cascas, raízes e outros materiais disponíveis no lugar. Arame, tinta, resina, porcelana, etc., [...] os principais artesanatos são pulseiras em palha, metal, (aramé, fio de cobre, chapa de latão, alpaca e outros) couro, etc.; colares, brincos e anéis em osso, metal, bambu; tiaras e objetos em resina ou durepox como enfeites de mesa, porta isqueiro, maricas, além de pequenas ou grandes estátuas representativas de gnomos, duendes, entre outros” (Cantelmo, 2000, p. 79-80).

Para além do que foi destacado, Leitão (2014) descreve que o artesanato também aparece na perspectiva de uma experiência terapêutica que incide, inclusive, na percepção imediata e transformada das coisas ao redor, assim como cumprindo uma função na transformação da mentalidade da pessoa, sendo que “O trampo¹⁵ também é compreendido como algo que atua existencialmente na formação da pessoa, a dedicação a aprender e confeccionar tramos transforma o sujeito e aos poucos vai produzindo o maluco” (p. 63). Além da forma singular que cada sujeito imprime em seu artesanato, no pano consta a expressão de toda uma trajetória de vida na estrada, ao combinar elementos que são entrelaçados em seu trânsito, incluindo processos de aprendizagem e coleta de materiais.

Outra questão fundamental atrelada à produção artesanal e ao *pano* se refere ao fato de que o momento da venda pode ir muito além de uma

¹⁵ Trampo é a palavra utilizada pelos malucos para se referir ao próprio artesanato e ao seu processo de produção.

mera troca comercial, constituindo-se uma troca humana. Às vezes, para o maluco, vale muito mais a conversa, a troca de ideias, as histórias que se podem contar a partir de um material artesanal do que o dinheiro obtido pela venda. Outro aspecto que se refere à comercialização do produto artesanal, mas que vai muito além da mera troca de mercadoria por dinheiro, é o manguêio. O manguêio é o conjunto de ações que se referem à abordagem de um possível cliente, chamando sua atenção para o trabalho, a apresentação do artesanato, como é feito, como pode ser usado, a história que carrega o material e tudo o que pode fluir da própria história das viagens daquele que o produziu.

Mesmo com toda esta abrangência de possibilidades no que se refere a produção artesanal no universo dos malucos, ainda assim, a viagem mantém-se como aspecto principal deste modo de vida, e, nesta perspectiva, o artesanato é também assumido como uma possibilidade de manter a funcionalidade da viagem, que pode até mesmo prescindir da troca monetária:

Eu nem dinheiro tinha, porque eu fazia os tramos com as matérias naturais e eu chegava na cidade e não queria expor, eu chegava e trocava em rango [...] eu não queria vender, eu não queria ter dinheiro, sabe, era muito louco, eu não tinha dinheiro! E foi a parte que eu senti mais a minha história funcionar mesmo, porque eu viajava de bike, eu pegava o material natural, eu fazia os meus tramos, trocava no meu rango, que fazia eu continuar viajando de bike. Aí acontece, uma borracharia, você para ali, dá um trampo, um troco e tal. Você realmente vive da sua arte e passa uma coisa pras pessoas, assim, parece que você está iluminada! Você chega num lugar as pessoas parecem que não acreditam. (Beleza da Margem, 2015, minuto 22)

Mas este modo de vida não se resume apenas à produção artesanal e ao nomadismo. Há a expressão de certo descontentamento com a sociedade e a forma como ela está estabelecida, assim como uma dificuldade de adaptação a esse “caminho comum”, basicamente caracterizado pela educação e trabalho formais, consumo de massa e acumulação de bens e capital, características de nossa sociedade.

De diversas formas há a expressão de questionamentos dos “valores estabelecidos pelo sistema” e a criação de modos de vida mutantes, que estão em circulação, não estão fixados necessariamente a

territórios, instituições e normas hegemônicas. A relação com estes valores é estabelecida também por meio da negação. Alguns relatos - expressos em entrevistas com os malucos e vídeos do coletivo “Beleza da Margem” - apontam que de forma geral o maluco é a pessoa que guarda uma insatisfação e um desencantamento com a forma como a sociedade está estruturada e não aceita o trabalho formal, que deixou a escola por não se identificar com a escolarização formal e não desejou cursar uma graduação.

Em muitos casos, tornar-se maluco partiu de uma escolha consciente e deliberada como alternativa às formas de existência comumente instituídas. Contudo, esta opção também pode surgir como uma alternativa à exclusão social, como conta um maluco sobre sua história para o documentário “Malucos de Estrada II – Cultura de BR”:

Eu tinha uma situação diferente, então não foi a situação que me fez virar maluco. Então, eu estive na cadeia um tempo [...] então, lá dentro eu me senti diferente. Comecei a fazer uma arte e a arte saiu pela rua [...]. Então, estou na correria, no mundão aí. Então a única solução é que a sociedade veja nós com uma história, que cada maluco tem sua ideia: tem maluco que de mendigo virou maluco, que de “favor” virou maluco, de ladrão, virou maluco, que da cadeia virou maluco. Então a gente tem que ver uma história diferente, muitos me enxergam e muitos não me enxergam [...]. Isso aqui não é ladrão, eu tenho uma história, então eu trabalho com essa arte pelo mundão aí, rodo 17 capitais, tenho 37 anos e sou maluco há 17 anos (Beleza da Margem, 2015, minuto 5).

Para eles, política, resistência e vida não são âmbitos separados nos seus modos de vida experimentados cotidianamente. “A vida de maluco é uma forma de resistência por si só por apresentar à sociedade uma alternativa tanto no modo de vida, na forma de trabalhar quanto no discurso, em suas ideias, o que aponta para o aspecto ético deste modo de existência” (Leitão, 2014, p. 32). Sua forma de fazer política está inscrita em suas ações no próprio cotidiano. Seguindo a mesma linha dos movimentos contraculturais, a política exercida pelos malucos incide com mais força na mudança sobre si mesmo, antes de pretender uma transformação ampla na estrutura social.

Nesta mesma linha, Rolnik (2011), olhando para o universo hippie de forma ampliada, afirma que estes, cansados do vazio das formas

estabelecidas e pré-determinadas de relação e de vida, bem como de toda a parafernália que isso implica, resolvem abandonar tudo e partir para a estrada à procura de outras formas de viver. Na cartografia da autora as expressões vão mais longe e por vezes encontram relevos radicais na procura pela composição de outras formas de vida e pela negação de diversas simbologias da sociedade industrial:

[...] apregoam uma sociedade **pré, para e anti-industrial**, tecnológica e urbana. Ao urbano opõem o rural; à mercadoria opõem a arte e a troca direta de objetos; à utilização da química nos gêneros alimentícios opõem a volta aos “integrais” e “naturais”; à tecnologia e à indústria opõem o artesanato; à atitudes e comportamentos supostamente “artificiais” dessa sociedade opõem comportamentos e atitudes (também supostamente) autênticos, naturais. (Rolnik, 2006, p. 140, grifos da autora).

Outra forma de contestação e criação de novos modos de vida se refere à temporalidade. Ainda nas palavras de Rolnik, vemos que **“até seu ritmo é outro: adotam, por princípio, a lentidão**. Fruem o prazer de cada gesto e recusam-se a acatar o tempo frenético e homogeneizador da rentabilidade dominante” (2011, p. 141, grifos da autora). O que, nas palavras da autora, os “novos nômades” buscam é a pureza original que, segundo acreditam, lhes foi perversamente roubada. Nesta busca, encontram-se com mundos “primitivos”, idealizando este mundo como natural, puro e verdadeiro. Acolhem a intensificação da desterritorialização, viajam tanto concretamente como sensivelmente, abandonando antigos territórios e estão sensíveis também com relação aos esquemas de captura do capitalismo, deixando a **“impressão de que eles realmente fizeram uma ‘viagem’ de desaderência radical do sistema de captura”** (Rolnik, 2011p. 140, grifos da autora).

Neste sentido são produzidos discursos sobre liberdade e experimentação, que coloca o maluco no lugar do viajero que empreende no descolamento uma busca que aparentemente não tem um fim pré-estabelecido, mas um fim em si mesmo, que se tece em experiência e no que pode acontecer no percurso, aprendendo a viver com pouco, na lógica de uma fuga da cultura do consumo e da segurança.

Alguns mantêm uma relação com a espiritualidade que é deslocada da religiosidade institucional, e com a natureza, esta, compreendida ao mesmo tempo como lugar de obtenção de recursos para o artesanato, como também do ponto de vista ético, estético e de respeito com sua

conservação. Produzem outros modos de se relacionar entre si, com o trabalho, com a educação dos filhos, com a utilização do espaço urbano e mantém em relação com comunidades alternativas, agrícolas e urbanas, na tentativa de compor espaços de convivência regrados por outros critérios de organização social (Cantelmo, 2000).

Há, por parte dos malucos de estrada, um esforço de desidentificação com o movimento hippie, uma vez que, na compreensão destes, o movimento *hippie* foi absorvido pelo capitalismo, tornando-se mercadoria e fomentando modismos. Eles mesmos não se identificam entre si a partir desta denominação: “ninguém daqui chega para o outro e diz ‘e aí hippie’. Diz: e aí, maluco” (Beleza da Margem, 2015, minuto 13). Segundo Lage (TVGambiarra, 2012), até é aceito que alguém de fora do movimento chame o maluco de *hippie*, mas não quando se trata de relações internas aos grupos.

O fato de haver um esforço para se distanciarem dos costumes e valores hegemônicos não significa que os malucos de estrada não criem também para si e na relação com os outros valores e hierarquias excludentes e que, muitas vezes, pautam seus encontros. É como se o vetor reacionário que produz discursos que os exclui, invertesse a direção, configurando, no caminho desta inversão, o desenho de identidades delimitadas que acabam também por produzir, de forma reativa, um discurso que exclui o outro. Ou seja, a experiência dos malucos indica uma busca por libertação e sua tentativa ocorre por uma via que tenta não reproduzir os valores institucionalizados, mas neste caminho também são produzidos “valores de aprisionamento”. Na compreensão de Rafael Lage:

Uma pessoa que veio de situação de abandono familiar, de rua, ou saída da cadeia, nunca será discriminada por este passado, por nenhuma circunstância. Isso é uma coisa que pode ser até que facilite ela ter um reconhecimento dentro deste contexto. Do contrário, uma pessoa que venha de uma classe média, que esteja aí buscando uma outra alternativa, hoje em dia sofre muito preconceito dentro do movimento (PÓSTV, 2014, minuto 47).

Sobre esta questão, Rolnik (2011) oferece uma análise perspicaz e bastante pertinente, englobando as designações dos afetos hippies, alternativos e resistentes, ao colocar que estes

[...] investem seu desejo na luta micropolítica conta a subjetividade formada na captura, onde quer que

ela se produza. Contra essa subjetividade em série da maioria, as alternativas afirmam as múltiplas subjetividades singulares das minorias – da mulher, do negro, do homossexual, do psicótico etc. – tudo o que escapar do modo de subjetivação dominante (Rolnik, 2011, p. 173).

A autora ainda complementa, salientando que o que acontece aqui é que se corre o risco de as minorias se enrijecerem na reivindicação de uma identidade, acreditando na existência de uma sociedade alternativa, [...] paralela à sociedade supostamente “oficial”, quando, na verdade, é aí – e só aí – que todos vivemos e estamos inseridos, cada um à sua maneira. A realidade considerada outra, paralela, alternativa à dominante, nada mais é do que a parte marginalizada dessa mesma realidade. E se é assim, essas resistentes **acabam reivindicando e enaltecendo a marginalização** (Rolnik, 2011, p. 174, grifos da autora).

A cartografia de Rolnik percebe que este modo de vida carrega suas potências e seus perigos. Como potência está a aceitação e o cuidado com relação aos investimentos de desejo, no sentido de habitar a linha de fuga e de ter uma atenção especial aos diversos mecanismos de captura e massificação. Porém, na compreensão dela, alguns *hippies* entenderam que as formas de simbolização que objetivam afetos no registro da cultura se reduzem a apenas uma linha hegemônica e por isso **“resistem a toda e qualquer espécie de territorialização”** (Rolnik, 2011, p. 142, grifos da autora). Com isso, acabam tendo dois tipos de destinos, ambos perigosos: a desterritorialização constante e total, que impede qualquer assentamento de referência e recai na esquizofrenização; e o excessivo endurecimento, ou seja, conseguem criar território, com seu repertório de gestos e expressões, mas que se configuram inflexíveis: “De tanto não querer se deixar ‘recuperar’ pela captura da carece ambiente, seu desejo acaba ficando inteiramente recuperado pelos rígidos preceitos de suas seitas” (Rolnik, 2011, p. 143).

Vários relatos em vídeo (PÓSTV, 2014; Rede Minas, 2010; TVGambiarra, 2012) apontam que dentro do próprio movimento dos malucos de estrada há hierarquias identitárias, há os considerados “mais” e os “menos” malucos, assim como são reproduzidos valores heteronormativos e machistas, ao passo que são construídos territórios

simbólicos e objetivos, como regras e valores sobre o que é ser um maluco de estrada.

Seguindo a caracterização de Cantelmo (2000), é possível encontrar cinco grupos característicos entre os estradeiros:

Os Micróbio são pessoas que conservam um constante viajar, tem poucas preocupações com a higiene e com o bem-estar. Produzem o mínimo de artesanato – geralmente trabalhos muito simples - necessário para garantir seu sustento. Em sua etnografia, Leitão (2014) aponta o Micróbio como a radicalização do Maluco.

Os Estradeiros Constantes buscam o caminhar e a liberdade como forma de vida, produzem peças de artesanato mais sofisticadas, utilizando-se de diversos materiais e técnicas, assim como mantém relação íntima com outras expressões artísticas, como música, poesia, peças teatrais.

Os Alternativos vivem em pequenos grupos em comunidades alternativas. Sobrevivem da agricultura de subsistência, artesanato, teatro, música, etc. Estudam religiões orientais e ocasionalmente caem na estrada em busca de experiências e novos conhecimentos a serem apreendidos ou disseminados.

Os Estradeiros Fixos residem nas cidades símbolos da cultura estradeira. Costumam montar família, fazer aplicações financeiras, viajando ocasionalmente e vivendo da arte em geral. Na etnografia de Leitão (2014) também são conhecidos como Malucos Pardais.

O *hippie* de final de semana são pessoas de convívio familiar, estudantes e trabalhadores e demais personagens do gênero. Assumem o estereótipo estradeiro nos feriados prolongados e férias e vão para as cidades-símbolo dessa cultura, entretanto, se mantém fundamentalmente com renda adquirida fora do contexto estradeiro. Em Leitão (ibid) essa definição também aparece como “maluco fantasia”.

A estas designações, podem ser acrescentadas: o *hippie* cartão - aquele que vive a realidade da rua, da exposição nas “pedras”, mas que, caso não consiga dinheiro para manter este modo de vida, no fim do dia, passa no banco e com o cartão arruma o dinheiro que não conseguir na rua – em geral o *hippie* cartão conta com alguma renda fixa e que não se refere à vida estradeira; o maluco criminal, que comete delitos, pequenos ou mais graves, à título de subsistência; e o favorzeiro - que o tempo todo está pedindo favores e dependendo dos outros para, sem muito esforço, conseguir algum conforto (Beleza da Margem, 2014, minuto 2; Diário de Campo, 2014).

Leitão (2014) afirma que a distinção entre *hippies* e malucos foi construída por volta das décadas de 80 e 90, a partir da entrada neste modo

de vida de pessoas provenientes de outros lugares culturais, como os rastafáris, anarcopunks, ex-presidiários, indígenas e afrodescentes. O termo *hippie*, desta forma, assume um sentido quando levantado pelos próprios malucos e outro quando colocado por alguém de fora desse coletivo. Não obstante estas diferenças de proposição, a denominação *hippie* é aceita por muitos malucos, mesmo que afirmem sua identidade de maluco.

Existe, desta forma, uma relação entre *hippies* e malucos que, ao mesmo tempo que guarda referenciais que os aproximam, também é composta por outros que os afastam – pois nas descrições de Leitão, permanece um grupo que atualmente se designa e é designado como *hippie*, mas mantendo algumas especificidades que os diferenciam dos malucos. Ambos compartilham diversos valores, como a identidade visual e o discurso crítico em relação ao “sistema”, o culto à natureza e a busca por libertação individual. Por outro lado, uma das diferenças reside na forma de buscar por esta libertação individual. O maluco a busca por meio da viagem e todo tipo de experiência que entrem em seu caminho; já o *hippie* realiza uma busca espiritual, onde se incluem terapias, cursos, ioga e processos compostos por religiões alternativas (Leitão, 2014)

O que distingue para mim o hippie do maluco então é o estilo de vida. Por mais que o hippie viaje eventualmente, que tenha valores e um discurso em comum com a malucada e que use acessórios característicos da malucada, como os artesanatos produzidos por estes, ele não vive a vida na estrada, não se sustenta com artesanato e principalmente, sua forma de libertação individual e elevação espiritual se dá através de vivências religiosas e da restrição no consumo de drogas, de carne e de alimentos não-orgânicos. O maluco de estrada por sua vez provavelmente vai consumir aquilo que puder, tanto em termos de droga quanto de comida, apesar de eles próprios criarem seus discursos que justifiquem certas restrições (Leitão, 2014, p. 50)

Porém, estas questões pesam menos quanto ao que se refere ao ponto principal da distinção entre ambos. De acordo com Leitão (ibid) o aspecto que pesa de fato nesta diferenciação, independente da origem social de quem optou por viver na estrada, é a opção por viver sem nenhum apoio financeiro a não ser aquele advindo dos recursos que se podem obter no percurso da viagem, como a produção artística ou artesanal. O *hippie* não necessariamente rompeu com suas relações de

suporte, como trabalho, família ou algum outro meio de renda, e as mantém durante a viagem. Neste sentido, as questões como a alimentação, exercícios ou filosofias espirituais, ou mesmo a forma de viajar, se de bicicleta, carona ou ônibus, pesam menos na definição se uma pessoa é um maluco “autêntico” ou “maluco fantasia”, desde que o recurso que sustenta a viagem venha de seu próprio trabalho no percurso. Desta forma, Leitão destaca que mesmo os universos dos malucos e dos *hippies* não serem redutíveis um ao outro,

[...] existem amplas zonas de interseção entre ambos, que se refletem não apenas em discursos, mas também em formas de atuação política, desde aquela mais voltada para a espiritualidade e transformação interna que se crê que refletirá no todo da sociedade, até a resistência cotidiana que pode ser mais individualizada ou mais coletiva na ocupação dos espaços urbanos e na sustentação de um modo de vida nômade e oposto àquele que se propaga por uma sociedade de consumo. (Leitão, 2014, p. 144).

Todas estas questões aqui discutidas e descritas deixam a entender que o universo dos artistas de rua e artesãos nômades é bastante complexo e não pode ser reduzido a nenhuma caracterização específica. Não há nenhuma estimativa oficial sobre quantas são estas pessoas que tem em seu modo de vida a viagem e a produção de artesanato e arte de rua. Rafael Lage, sabendo desta complexidade, aponta para uma estimativa bastante ampla: “Estamos falando de uma nação que, chutando baixo, tem de 20.000 a 50.000 indivíduos no Brasil” (PÓSTV, 2014, minuto 119).

Porém, pode-se correr o risco de apontar algumas características que são, de forma geral, comuns a grande parte daqueles que optaram pelo modo de vida nômade. A maioria tem como opção desenvolver uma vida “fora do sistema”. Mesmo que em alguns discursos exista a reflexão de que não há como viver de fato fora do sistema, mas que, em seu lugar, é possível compor um modo de vida que não esteja tão sujeito à aplicação de suas forças, em direção à construção de uma vida mais autônoma. Empreende-se assim uma crítica constante a boa parte das institucionalizações presentes na organização da sociedade, tanto em sua forma de gestão econômica quanto política, e às instituições e modelos que as representam, como a educação formal, o trabalho assalariado, a família tradicional, o consumo, etc.

Existe neste universo dos artistas de rua e artesãos nômades a preocupação em compor para si um modo de vida na tensão que ora nega

um conjunto de forças sociais, ora o reafirma em outros termos, e neste esforço, concorre-se para a criação de outras formas qualitativas de existência. Independente do grau de realização desta intenção, se ela é alcançada em alguma medida ou apenas em facetas específicas da vida, a sua tentativa é constantemente exercitada. A opção por uma outra configuração de existência tem na viagem um processo de aprendizagem, de busca e de auto-formação, de desapego e desprendimento material, seja na perspectiva de uma construção identitária ou da negação de uma identidade constituída aos moldes do que espera a sociedade de forma geral.

2.2 O Sistema

O pecado original é limitar o ser
(Epígrafe para o vídeo “Dê um Rolê” – Beleza da Margem)

2.2.1 Diagrama do Sistema: disciplina, biopoder, controle e resistência.



Figura 2. Map of Total Art, 2012, Qiu Zhijie¹⁶

¹⁶ Recuperado de <http://grupakok.tumblr.com/post/67309113990/time-for-maps-qiu-zhijie-the-map-of-total-art>.

Na organização citadina, cinco escolas de diferentes matrizes filosóficas dispõem-se lado a lado numa mesma rua, limitadas por um estabelecimento cuja fachada informa: “self design center”. Algumas quadras mais abaixo, outra sequência se desenha, agora de fábricas e oficinas, todas conectadas por tubos de escoamento. Da oficina de transformação passa-se para a de contextualização, integrada à oficina de recarregamento de mensagens que, acoplada com a fábrica de direitos de objeto, leva a uma estação de refinamento. O templo de cristianização não mostra atrelamento evidente à sequência de fábricas, porém, a proximidade geográfica faz desconfiar. A mesma proximidade verifica-se entre a estrutura destinada à análise ideológica e a de escala política, ambas circuladas pela praça de investigações sociais.

Descendo mais abaixo pelo mapa, passando pela avenida da criação, em seguida pela avenida da vida cotidiana, encontra-se o dormitório da revolução cotidiana. À direita, descobrem-se vários centros de estudos dispostos em vizinhança: são instituições de estudo e investigação sobre o moderno sistema de afecção, sobre a família, a mente popular, a nostalgia. Todos os centros de estudos mantêm proximidade geográfica com o observatório da sociedade do espetáculo e com o centro de investigação para pensamentos corporais, em cujos arredores encontra-se o museu de *design* de necessidades e a fábrica de análises ideológicas. A cidade ainda comporta o centro de pesquisa sobre relacionamentos humanos e o programa de desenvolvimento da criatividade infantil. Do outro lado da cidade, separados pela avenida da realidade, localiza-se o setor das instituições de saúde, comportando o centro de reabilitação da síndrome urbana, a fábrica de recuperação da sequela industrializada, o centro de tratamento para adictos da mídia de massa, o hospital especializado para a ideologia médio-classista. Toda essa estrutura cerca o que está em destaque, no coração da cidade: o lago da liberdade real.

A descrição acima é parte da cartografia exposta pelo artista chinês Qiu Zhijie, em sua obra “Map of Total Art”, de 2012. Na obra, o artista decalca afetos instituídos na própria construção do cenário. Nele, estruturas físicas como fábricas, ruas, construções, escolas, hospitais, correspondem diretamente à ação que perpetuam. Dito de outro modo, não há distância entre a estrutura onde acontece e se constrói a vida, da intenção veiculada por esta mesma estrutura. Na organização citadina a avenida da realidade *é* a realidade, a escola fabrica *selfs*, a fábrica constrói o direito à posse e o cristianismo é secularizado como processo de cristianização. Indo diretamente ao ponto, da forma mais rápida possível: trata-se da organização sócio-institucional como máquina de produção

subjetiva a inscrever, desenhar, modular corpos; a cidade exposta como plano de imanência de processos de subjetivação.

As “fábricas” e estabelecimentos da cidade de Zhijie deixam claras as instituições que a compõe: educação, produção econômica, industrial e mercadológica, trabalho, religião, saúde, lazer e um espaço para o exercício da liberdade. Todas acopladas, interligadas de maneira que já não se encontra transcendência entre a produção social e a produção de subjetividades. Sistema interconectado, a cidade do artista chinês é o corpo ocidental instituído, apenas contemplado de outro modo por Deleuze e Guattari, quando apontam a máquina social como aquela que “tem os homens como peças (ainda que os consideremos *com* suas máquinas) e os integra, interioriza-os num modelo institucional que abrange todos os níveis da ação, da transmissão e da motricidade” (2010, p. 187).

Deleuze e Guattari (2010) apontam que o principal produto do capitalismo é a subjetividade. A indústria não mais localiza-se extrínseca ao sujeito, mas é sua própria produção e “é assim que todos somos ‘*bricoleurs*’; cada um com suas pequenas máquinas” (ibid, p. 11), constituídas por diagramas de forças que expressam e dão forma aos territórios subjetivos. Os autores permitem a apreensão deste diagrama na forma de rizoma, composto por linhas em conexão, descentralizadas, admitindo múltiplas entradas e saídas (Deleuze; Guattari, 1995). As linhas do rizoma, ou as forças, se efetuam no campo de imanência constituído pelas instituições sociais, culturais, biológicas, políticas, não muito distantes, talvez, da forma de apresentação de Zhijie e sua cidade.

As linhas referem-se a processos de subjetivação que circulam no campo social, instituindo modos de vida, de maneira que não há distância entre um território subjetivo e o processo de produção deste território, definindo uma coextensividade entre o “dentro” e o “fora” de um sujeito, configurando este como um modo intensivo (Silva, 2004). Nesta perspectiva, “não há subjetividade sem uma cartografia cultural que lhe sirva de guia; e, reciprocamente, não há cultura sem um certo modo de subjetivação que funciona segundo seu perfil. A rigor, é impossível dissociar estas paisagens” (Rolnik, s/d, s.p¹⁷). Dito do modo esquizoanalítico, preconizado por Deleuze e Guattari (2010), os corpos são compostos por forças sociais e conjuntos morais instituídos.

¹⁷ Recuperado de <http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/sujeticabourdieu.pdf>
Acesso em 08/08/2016.

Seja qual for a experiência que norteou as percepções do artista chinês e dos filósofos esquizoanalíticos, ela não está muito distante daquela que os artistas de rua e artesãos nômades tem do que denominam como “sistema”. Esta percepção também se expressa no olhar etnográfico de Leitão, quando o pesquisador analisa a concepção de sistema destes sujeitos:

é um complexo que inclui ao mesmo tempo as instituições que tentam regulá-los e enquadrá-los como a lei, a polícia, as autoridades e o governo, e também aquelas que tentam conformá-los a uma “vida comum”, como o trabalho e o consumo, a igreja e a família, de modo que viver em acordo com estas instituições ou submetidos a elas faz da pessoa um “escravo do sistema” ou alguém que vive “dentro do sistema” (Leitão, 2014, p. 54).

Embora as percepções sobre a configuração do “sistema” se assemelhem nos olhares destes vértices - arte, filosofia, ciência e rua - há uma diferença de perspectiva epistemológica. Deixando de lado a interpretação do mapeamento de Zhijie e indo diretamente para a forma como Deleuze e Guattari expõe a questão do sujeito inscrito no campo social, percebe-se que para os filósofos da esquizoanálise, o limite entre sujeito e sociedade, ou então, sujeito e “sistema”, é tênue, borrado e poroso. Nesta direção, não existe de fato uma interioridade independente de uma exterioridade. O sujeito não sai do sistema porque ele *é* o sistema, o tem impregnado por todos os poros.

Já no olhar dos artistas de rua, sobre a relação sujeito-sistema, a paisagem, no fundo, exibe colorações rousseauianas, na qual se inscreve a possibilidade de um “dentro” e um “fora” do sujeito, deixando margem para um “dentro” carregado de pureza e um “fora” que corrompe, exalando a nostalgia de uma pureza natural corrompida:

Tudo está acostumado a criar uma pessoa para satisfazer a sociedade. Se moldar um boneco de si mesmo para a sociedade. Aí tu esquece o eu, a criatividade, o que vale de verdade, a força que tu tens dentro e que nasceu contigo, que fica para trás, porque o mais importante é aparentar (Beleza da Margem, 2015, minuto 32).

Embora se verifique diferenças epistemológicas, a concepção de alguns malucos de estrada compõem-se com a perspectiva dos filósofos esquizoanalistas no que se refere ao sujeito da produção social como

simulacro de si mesmo, um “boneco de si para os outros”. A esta fala, Deleuze e Guattari acrescentariam talvez, outras tonalidades:

As pessoas privadas são imagens de segunda ordem, são imagens de imagens, isto é, *simulacros* que, assim, recebem a aptidão de representar a imagem de primeira ordem das pessoas sociais (...) de modo que estas imagens já não são reconhecidas no desejo, determinado a investir apenas em seu simulacro. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 351).

Seja pelo sendeiro de um corpo que tem nos encontros a capacidade de pensar, sentir e agir de muitas maneiras, que se ampliam e se retraem na relação com outros corpos, cujos limites até agora são desconhecidos (Spinoza, 2009), ou pelo caminho de uma força inata, criativa, que fica para traz, soterrada no sistema, as duas passagens desembocam numa mesma paisagem entrecortada por distintas forças que produzem a configuração social e, por conseguinte, subjetiva. Pelo caminho espinosista, que inspira Deleuze e Guattari, a potência do corpo é subjugada por meio do medo e da esperança, ambos afetos que compõe a superstição e sustentam a servidão. Na rua os artistas e artesãos denunciam o complexo aparato do sistema, que escraviza, fazendo com que o sujeito se torne aquilo que não é.

Encontram-se aqui duas perspectivas distintas. Numa delas, assume-se o humano na imanência, de forma que não há separação entre o que é um indivíduo daquilo com o qual ele se relaciona como composição; por outro lado, na perspectiva de alguns malucos, admite-se uma separação entre o “dentro” e o “fora” e a confiança em uma interioridade criativa, uma força que nasce junto com o sujeito e que é desvirtuada na relação com o sistema. O que torna esta problemática interessante é que estas duas concepções se cruzam em um ponto comum: na relação com as forças sociais o sujeito pode variar em intensidade e boa parte das instituições que regulam esta relação o produzem, definindo também seus modos de vida.

Esta problemática sobre uma suposta interioridade individual - alistada com a dicotomia entre o “dentro” e o “fora” do sujeito, relacionando-se com o sistema e seus modos de operação - se torna mais complexa, uma vez que a produção de subjetividade não está separada dos processos de subjetivação que a engendram. O que se chama de subjetividade não esteve sempre aí, pois é parte do próprio processo que a fez possível. Tal processo é próprio da história ocidental, cuja passagem transita pelo renascimento até a contemporaneidade e contempla a

revolução francesa e industrial, que instituem novas formas de organização política e econômica. Engendra, deste modo, rupturas de ordem cultural que provocaram o que Figueiredo (1992) chamou de diferentes crises que forçaram novas configurações de ordem social e subjetiva, fundando, inclusive, a experiência de uma subjetividade vivenciada como interioridade individual.

Por este caminho, muitos são os valores produzidos pela modernidade e que incidem em configurações subjetivas. No transcurso da história, em suas interrupções e deslocamentos, estes valores foram se estratificando e produzindo uma grande máquina com forças totalizantes: com a modernidade temos a produção de um sujeito cognoscente, com o pensamento separado do corpo, dotado de uma racionalidade que o torna apto a controlar as emoções, autônomo, imbuído de uma suposta substância que o constitui como ser identitário e uno, atravessado pela lógica formal, pelos binarismos corpo-mente, normal-anormal, bem-mal, pelas hierarquias sociais, culturais e econômicas. Cria-se também uma ideia de sujeito calcada na suposição de uma estrutura estável, e, no fim das contas, um sujeito produzido pela ciência e modulado pelas instituições.

Este é ao mesmo tempo um cenário de produção positiva de um corpo e, por conseguinte, em modos de pensar, sentir, perceber – modos de vida. O sistema de produção de subjetividade no contemporâneo é efeito e herdeiro de técnicas de controle e sujeição que vem se aperfeiçoando, se reinventando e se acumulando desde a transformação nos modos de produção industrial da modernidade, mantendo constantes atualizações. Foucault (2009) localizou no limiar da modernidade o surgimento do modelo da sociedade disciplinar, no qual foram criados e aperfeiçoados mecanismos para disciplinar o corpo, produzindo indivíduos dóceis e corpos fortes, úteis e eficazes para o trabalho.

A disciplina se alcança mediante a ordenação do corpo e sua passagem por um conjunto de instituições, como escola, fábrica, prisões e caserna, compostas por mecanismos de produção que administram a distribuição espacial dos corpos e afazeres, o controle do tempo, a modulação dos movimentos, transformando os corpos em máquinas que se articulam como “peças” no sistema de produção.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado

uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (Foucault, 2009, p. 119).

As técnicas disciplinares caem sobre a potência de invenção e composição do corpo, codificando suas possibilidades de variação, normatizando sua potência de devir (Lazzarato, 2006), produzindo corpos que convergem na direção dos interesses próprios do liberalismo moderno. Tem-se a combinação das instituições e seus aparatos com a lógica econômica do capital, ambas sustentadas por uma racionalidade normatizada nos termos da produção econômica e reprodução social. Ao mesmo tempo em que se monta a linha de produção de um corpo também se criam conhecimentos que refinam esta produção, fazendo com que o saber oriente as práticas de sujeição. Tais práticas, como aponta Lazzarato (2006, p. 71) “convergem, no século XX, para as políticas de planificação, ou seja, políticas que supõem a neutralização e o controle, em escala social, da lógica do acontecimento, da criação e da produção do novo”.

Quando a lógica disciplinar se amplia em escala social, o controle do corpo combina-se com a gestão da população como um todo, tornando a vida objeto do poder, o que Foucault (1999) denominou de biopoder, que se incube tanto do corpo como da vida em geral. Seu exercício ocorre por meio da administração pública, da economia política, do conhecimento e da articulação entre saberes.

Os mecanismos disciplinares se integram, então, aos mecanismos de segurança e à biopolítica, numa perspectiva mais ampla que é a do poder sobre a vida, do biopoder. É na articulação da anatomopolítica dos corpos (que caracteriza os mecanismos disciplinares) com a biopolítica das populações (enquanto mecanismos de regulação e segurança) que teriam se produzido esse poder e esse saber sobre a vida, o investimento maciço sobre a vida e seus fenômenos, a partir de uma tecnologia refletida e calculada e da introdução da população como objeto de intervenção política, de gestão e de governo. [...] Se a disciplina é individualizante e penetra o corpo em seus detalhes, a biopolítica focaliza a massa humana: o que interessa são os processos de conjunto, suas modulações e as variáveis que os afetam (Martins; Peixoto Jr., 2009, p. 162).

Na complexidade do sistema, o biopoder ganha força no ofício de controle global da população com a passagem da ordem capitalista moderna e imperialista para o que Hardt e Negri (2012) denominaram de Império. Esta passagem ganhou contornos mais visíveis com o fim da guerra fria, de carona com os avanços tecnológicos de comunicação, transporte e a consolidação do mercado mundial globalizado, forjado como única alternativa econômica possível, desenhando às avessas a ideia do “fim da história”. Neste contexto, subjaz a ideologia neoliberal como a grande ordem internacional.

O conceito de império enfoca fundamentalmente uma organização social globalizada, marcada pela ausência de fronteiras, e que postula um regime que abrange quase que a totalidade do mundo “civilizado”, sem, no entanto, estabelecer um centro territorial de poder; o alcance de sua gestão funciona em todos os registros da ordem social, não só administrando um território com sua população, mas também criando o próprio território em que habita. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, apresentando-se como forma paradigmática do biopoder (Hardt; Negri, 2012).

Hardt e Negri postulam que “na pós-modernização da economia global, a produção de riqueza tende cada vez mais ao que chamaremos de produção *biopolítica*, a produção da própria vida social, na qual o econômico, o político e o cultural cada vez mais se sobrepõem e se complementam um ao outro” (2012, p. 13, grifo dos autores). Neste contexto, segundo os autores, a disposição moral dos indivíduos tende a ser determinada pelas características éticas, políticas e jurídicas do Império.

Da mesma forma que no modelo da sociedade disciplinar moderna, a subjetividade no Império integra-se à sociedade como produto de suas forças. Entretanto, em uma nova configuração. Com a transformação dos modos de produção capitalistas, do chão de fábrica e da produção em série para os espaços mercadológicos fluidos e instáveis da contemporaneidade, o modelo da sociedade disciplinar é sobreposto pelo que Deleuze (2010) chamou de sociedade de controle. Diferente da disciplina, o controle se exerce ao ar livre, descentralizado e desterritorializado, esparramado em rede pelo tecido social, reestruturando o exercício do poder e transcendendo o modelo disciplinar.

Na fábrica, sob regime disciplinar, o trabalhador é moldado pela vigilância que se exerce sobre ele e pelo treinamento de cada um de seus movimentos. Todo o seu percurso no período laboral é vigiado e corrigido, na intenção de incrementar o ritmo da produção. Nas empresas contemporâneas não é a vigilância estreita que opera. Em seu lugar há,

entre outros aspectos, um sistema de recompensas e gratificações que colocam o funcionário a produzir em busca de uma premiação: é o princípio modulador do salário por mérito, diz Deleuze (2010). Na sociedade disciplinar a disciplina é temida; na de controle, o controle é desejado. “O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração [...] o homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (Deleuze, 2010, p. 228).

A lógica do controle produz uma certa disposição moral que é apropriada e opera junto aos mecanismos cognitivos dos sujeitos, ou seja, em última análise, opera processos de subjetivação a partir dos quais se definem modos de vida, dentro de um limiar de autonomia. Na lógica de funcionamento do império cabe lugar para a diversidade e a diferença, uma vez que seu funcionamento prescinde de vigilância estreita e condicionamento fechado, garantindo possibilidades de escolha. Entretanto, mesmo a diferença pode se tornar mercadoria e insumo para a produção, mediante a administração da diversidade sob o crivo do capital:

[...] circulação, mobilidade, diversidade e mistura são as condições que a tornam possível. O comércio junta as diferenças, e quanto mais, melhor! As diferenças (de mercadorias, de populações, de culturas e assim por diante) parecem multiplicar-se infinitamente no mercado mundial, que não ataca nada com tanta violência como as barreiras fixas [...]. Essas diferenças, é claro, não atuam livremente num liso espaço global, mas são de preferência arregimentadas em redes globais de poder, que consistem em estruturas altamente diferenciadas e móveis. (Hardt; Negri, 2012, p. 168-169).

Mais refinada do que uma homogeneização da subjetividade garantida pelo regime disciplinar, a lógica biopolítica no Império modula a heterogeneidade (Lazzarato, 2006) e a multiplicidade, sem deixar de lado a manutenção da hegemonia do capital nas relações de produção. O paradoxo se encontra na produção de subjetividades que, ao mesmo tempo em que investe na heterogeneidade e na diferença, homogeneiza modos de vida. Na visão de Guattari, a máquina capitalista opera no

[...] funcionamento de base dos comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, linguísticos [...], o capitalismo se apodera dos seres

humanos por dentro, [...] os indivíduos são ‘equipados’ de modos de percepção ou de normatização de desejo, da mesma forma que as fábricas, as escolas, os territórios” (Guattari, 1987, p. 205).

Estes processos trabalham no sentido de produzir modos de subjetivação que estejam voltados para os fins aspirados de produção e consumo capitalistas, direcionados e pautados por estas relações.

Artistas de rua e artesãos nômades colocam-se sensíveis aos mecanismos de produção de subjetividade inerentes à sociedade ocidental e suas instituições. Identificando a produção dos modos de vida ajustados por mecanismos institucionais, como a configuração da família nuclear, a atividade do trabalho alienado de seu produto, a educação formal e a comunicação de massa, percebem, sobretudo, a maneira como estas linhas desembocam na manutenção das relações que envolvem a vida e a direcionam a manter um certo padrão, que na visão deles, é orquestrado em direção ao consumo. Nas suas falas, em princípio, não há uma separação entre a maneira que o sistema “molda” o sujeito com seus mecanismos e instituições e a intencionalidade deste “condicionamento”, endereçando a uma vida regida pelo capital:

A gente está todo moldado internamente por este mundo impregnado dos valores vigentes, que são falsos, que são trabalhados profundamente por psicólogos do inconsciente, pela mídia, pela publicidade; são estatísticos, sociólogos, psicólogos, publicitários, marqueteiros. A nata do curso superior está a serviço do condicionamento mental (Beleza da Margem, 2015, minuto 31).

Da mesma forma que existe esta percepção de “condicionamento mental”, identificam uma intencionalidade do sistema em manter uma via única na organização do modo de vida dele dependente, ou com ele sincronizado, de forma unidirecional, no sentido de que “Pro sistema não é interessante que você seja independente. Pro sistema não é interessante que você pense, que você questione. Pra eles é legal que você não pense, não questione, que você fique olhando pra um lado só, que é o de sustentar ele” (Beleza da Margem, 2015, minuto 28).

Dentro desta problemática, qual seria a conduta final que possibilita “sustentar o sistema”? Para os malucos a pergunta encontra sua resposta em uma palavra: o consumo. Afirma um maluco, em uma entrevista publicada pelo coletivo “Beleza da Margem” (2014b, minuto

1), que toda a sociedade está estruturada, estabelecida para que se alcance um padrão de vida que leva diretamente ao consumo. Segundo ele “O sistema estabeleceu tudo, até como você deve se vestir, como você deve usar seu cabelo, porque ele quer vender, e pra vender ele precisa que as pessoas acreditem naquela história que ele contou, pra que as pessoas consumam”. E é o consumo que possibilita um certo padrão de vida. Dito de outro modo, para ele, todo o “condicionamento mental” predispõe-se a manter um padrão de vida que está entrelaçado à ideia de consumo e para mantê-lo, é preciso se “enquadrar no sistema”, submeter-se a ele, tornando-se um escravo, o que faz com que o sujeito se torne uma coisa que na verdade não é.

Refinando ainda mais a crítica dos malucos ao sistema, seus valores e formas de funcionamento, sobressai uma percepção que pode ser compreendida como desdobramento desta trabalhada acima: “Essa sociedade está organizada de forma que a gente sinta que tem algumas escolhas. Mas as escolhas que temos são aquelas que eles querem que a gente tenha” (Diário de Campo, 2015). Deste modo, na lógica dos malucos, existe uma possibilidade de liberdade a ser conquistada, bastante vinculada ao sentido de autonomia de escolha e ao desenvolvimento de uma identidade, da ideia de um “eu”, seja essa ideia estabelecida enquanto uma suposta essência, seja um lugar almejado aonde se pretende chegar. Por outro lado, o “padrão estabelecido pelo sistema” seria aquele que faz com que os sujeitos se afastem desta ideia possível de liberdade ou de um “eu” a ser reconquistado, descoberto ou alcançado. Este padrão seria formado por uma série de condicionamentos presentes nas relações sociais, de modo que aqueles que se submetem a ele se tornam um “boneco do sistema”, algo caricatural, artificial.

Neste raciocínio sobre os mecanismos do sistema, a liberdade e a autonomia são suplementadas, pagas como tributo para que se alcance uma vida “dentro do sistema”, levando o sujeito a buscar um certo padrão de vida em troca da liberdade. Na interpretação de Onfray, que expressa uma percepção bastante próxima à dos malucos, isso significa “Consumir, tornar-se ao menos um trabalhador recompensado por aquilo em função do que ele abdica de liberdade e autonomia para poder comprar ridículas quinquilharias celebradas como fetiches” (Onfray, 2001, p. 80).

Contrapondo-se aos “valores estabelecidos pelo sistema”, há por parte dos malucos o estabelecimento de uma tensão bastante pontual e específica sobre cada um destes valores listados. Como decorrência, seus modos de vida se tecem enquanto resistência aos modos de vida daqueles que, segundo eles, são escravos do sistema, ou “caretas”. A expressão

“viver fora do sistema” está bastante presente em suas falas, sendo que em alguns casos vem acompanhada de uma problemática que reconhece a impossibilidade de viver completamente fora do sistema. Porém, em contrapartida, para eles pode-se escolher por um modo de vida pautado por maiores ou menores graus de autonomia.

De acordo com o trabalho etnográfico de Leitão (2014), em relação ao sistema, para o maluco, “não achar certo a direção que o rio está correndo” (p. 40), faz parte de um dos pontos centrais daquilo que define o modo de vida do maluco. Entrelaçada a esta crítica, forja-se a opção por viver em tensão com o que está estabelecido, o que leva ao abandono de uma vida devotada ao trabalho, consumo e acumulação. Desta forma, não é possível desvincular o modo de vida do maluco do discurso que eles produzem contra o sistema, conjugado com uma prática que se constitui como resistência, de modo que não há separação entre resistência e vida.

Se o consumo preconizado pelo sistema é um dos focos centrais da crítica dos malucos, em seu lugar é posto o “desapego” como ideologia e prática e, a partir deste ponto, de carona, compõe-se uma práxis que incide sobre outros valores:

Dentre os valores mais presentes para explicar esse modo de vida, o desapego aparece com bastante frequência como uma forma de sintetizar diversos valores importantes no universo da malucada. Nesse sentido, desapego significa a expressão de uma busca por uma forma diferente de viver que se diferencie da vida no sistema. Viver com desapego, nesse contexto, significa não viver em busca de ganhos materiais, não acumular e não se apegar a um lugar, à família, ao emprego, ao consumo e todas as coisas que sustentam a vida sedentária ou a vida dedicada ao “sistema”. (Leitão, 2014, p. 56).

O modo de vida dos malucos, vinculado às suas posições ideológicas, torna-os sensíveis para a identificação de algumas das lógicas de funcionamento do sistema. Perceptivos a estes mecanismos subreptícios de modulação da subjetividade, compreendem os modos de vida legitimados pelo sistema como “uma rota imposta”, “um caminho comum”, uma imposição que “retira a força”, “oprime”, “prende a mente”, “molda” e “sobrecarrega”¹⁸. Como contraposição, valorizam uma vida que se institui como resistência, pautada na busca por maiores

¹⁸ Palavras e termos identificados no conjunto dos discursos dos Malucos de Estrada.

limiares de liberdade e autonomia – no sentido de autodeterminação de suas vidas. Nesta formulação e reformulação de resistências, outras duas instituições se estabelecem como focos de crítica, contraposição imanente e que também perpassam a criação de outros modos de vida: educação e trabalho.

2.2.2 Trabalho e educação no sistema e a criação de modelos alternativos.

A educação, entendida aqui como educação formal na instituição escolar, garante a inserção controlada nos mecanismos de produção e, conectada ao trabalho, caminha na direção da produção de subjetividades. No tecido social, esta articulação produz a noção do “trabalho entendido como uma fatalidade limitada à produção e submetido às necessidades do consumo” (Onfray, 2001, p. 164), o que delinea modos de vida específicos, compreendidos pelos malucos, como “dentro do sistema”.

Tal racionalidade pode ser envolta junto com as noções de ciência, saúde e gestão populacional, próprias ao biopoder. Linhas entrelaçadas que se apoiam e se orientam umas nas outras, e constroem, a partir de uma noção de conhecimento, os procedimentos e áreas de aplicação da ciência moderna. O campo científico, em parte, valida a produção e a organização do conhecimento e sua corporificação nas relações de produção, ao mesmo tempo em que, via educação, prepara e define os lugares que os sujeitos irão ocupar na manutenção deste conjunto.

Educação e trabalho tem destaque especial nas falas dos malucos quando o sistema está sob sua mira. A crítica à educação formal é unânime quando o tema é abordado, sob a compreensão de que a escolarização limita, infantiliza, adestra e não abre espaço para a criatividade, tendo como único objetivo preparar os sujeitos para uma vida “dentro do sistema”.

O mesmo raciocínio se aplica ao tema do trabalho. A crítica que recai sobre o trabalho formal, o emprego assalariado, é uma das condições discursivas presente nos modelos identitários sobre si, geridos pelos próprios malucos. Articulada ao discurso sobre educação, a noção de trabalho formal é tida como alienante e sem sentido, que retira do sujeito a sua força para colocá-lo a serviço de futilidades, criada para sustentar o próprio sistema e aqueles que estão em seu controle ocupando lugares privilegiados. Educação e trabalho, na ótica dos malucos, são duas das forças que mais intensamente contribuem para o estabelecimento do sistema tal qual ele se apresenta, de forma que validá-las, tal como estão

instituídos hegemonicamente, é uma maneira de corroborar e contribuir com a construção do sistema, de ser um “careta”, o oposto ao maluco (Leitão, 2014).

A escolarização formal é o mecanismo que sustenta, ainda, esta coexistência que aparece nas reflexões dos malucos. Esta perspectiva pode ser corroborada se voltarmos a atenção para o plano básico de educação mundial, apoiado pela ONU, pelo Banco Mundial, por Organizações Não Governamentais de Abrangência global, pelo conjunto dos governos e por empresas multinacionais. A ideia que sustenta este plano é a de uma educação que tem como objetivo principal instruir os indivíduos, as formas de saber, ser, aprender e se relacionar com as coisas, de acordo com os preceitos e formas de organização da economia globalizada¹⁹, fragmentando e unificando as diferenças em um pensamento unidirecional organizado sob a lógica do mercado.

Sobre este campo problemático Cláudio Ulpiano em conferência gravada (2014), recuperando as ideias que Foucault (2009) oferece em *Vigiar e Punir*, formula a reflexão de que toda a pedagogia ocidental responde ao capital e sua preocupação é a de produzir sujeitos fortes no campo econômico, mas sem nenhuma força no campo político: “Se produz um homem de hábitos, que acredita que aquele conjunto de hábitos é a vida dele, sua natureza”.

Esta questão é enfocada pelos malucos de estrada numa amplitude ainda maior, abrangendo a relação entre educação, trabalho, consumo e a compartimentalização da vida, organizada em torno dos preceitos necessários à manutenção e reforço das relações produtivas mediante programação das escolhas dos indivíduos:

As nossas escolhas foram programadas, foram impostas, a partir do condicionamento escolar. Quando a criança entra na escola vão dizer que ela não pode se divertir enquanto aprende. Porra! Aprender é divertido, cara! Tem que ser divertido, tem que ser com prazer! Mas a criança já vai sendo enquadrada pra encarar o trabalho como sacrifício: “você vai se divertir na hora do recreio!”. Setorizam a sua alegria: “você vai se divertir nas horas vagas”. E, no fundo, você vai viver nas horas vagas. Você vai fazer o que você gosta nas horas vagas. Porque você está sendo programado para odiar o seu trabalho, pra você adorar a sexta-feira;

¹⁹ De acordo com as informações veiculadas no documentário “Escaralizando o mundo: o último fardo do homem branco”, direção de Carol Black, 2011.

pra que você, quando for se divertir, vai estar tão pressionado que você não vai se divertir, você vai descarregar, e neste descarrego você vai consumir, e neste consumo você vai dar lucro. Até o seu prazer vai ser controlado, vai ser induzido, vai ser construído dentro de você (Júnior SGL, 2016, minuto 48).

Nesta visão, a educação prepara para uma vida direcionada ao trabalho, e, mais do que isso, condiciona outros aspectos da vida regrada pelo sistema, como o lazer, ao consumo e lucro. Pode-se extrair desta lógica a reflexão de que, na articulação entre escola e trabalho, constrói-se a noção de um indivíduo cujos aspectos de sua existência são fragmentados, compartimentalizados e direcionados unilateralmente aos objetivos do sistema. Outra formulação dos malucos, oferecida em pesquisa de campo, pode ser compreendida como uma ideia que sintetiza a perspectiva deste coletivo: “quanto mais a sua vida se transforma em mercadoria, mais você se separa dela” (Diário de Campo, 2015).

É incluída nesta linha reflexiva a compreensão de que existe uma potência no humano – aqui oferecida como metáfora, forjada numa confiança romântica que lembra a pureza do bom selvagem corrompido pelo sistema. Essa potência é modelada pela organização social, cujo eixo é ocupado pela educação formal, de maneira a redirecioná-la, redefinindo-a em termos produtivos:

Cada um nasce já com uma força e uma pureza inacreditável, com as asas prontas para voar. Mas, lamentavelmente, a sociedade te vai tirando pena por pena das asas. E no final tu vai ficando só com os ossos, que vai ajudar só pra carregar peso, não pra voar. Pra mim, a faculdade é o que termina de tirar a última pena. Na hora que tu recebe o título, é a última pena que tiraram de você (Beleza da Margem, 2015, minuto 31).

Independente do ponto de partida escolhido, as diferentes falas combinam-se na compreensão de que o processo de educação formal é limitante, orquestrado na intencionalidade de manutenção do *status quo*. Este, além de indesejado em unanimidade – visto que não há registro de algum maluco que esteja de acordo com o sistema - é compreendido como insustentável, de maneira que entrar numa faculdade e ter um trabalho convencional significa colaborar com um sistema que está em colapso. A reflexão oferecida abaixo dá indicativos sobre a síntese que

opera no nexo de muitos malucos no que se refere à conexão entre a lógica da educação e do trabalho na manutenção dos mecanismos do sistema.

À medida que eu ia amadurecendo, [...] eu fui na verdade me deparando com um fato: a gente vive numa sociedade que ela é insustentável. A longo prazo ela entra em colapso [...]. Dentro deste paradigma, considerando isso uma verdade, um fato pra mim, não me parecia uma alternativa entrar numa faculdade, entrar num esquema de trabalho convencional. Por que eu saquei: se eu for fazer isso eu vou estar repetindo o mesmo processo que gera esta insustentabilidade [...]. Eu resolvi romper com os estudos. Eu já estava muito insatisfeito, eu achava que a escola me infantilizava. Que o tratamento que... que o modo como a escola me tratava, como o professor tentava me educar era infantil. Não me preparava para ser um ser humano (TVGambiarra, 2012, minuto 1).

Entende-se que o que está na mira das críticas formuladas pelos malucos é a forma como ocorre o processo educativo escolar, que em sua percepção segue na direção única de inscrever o sujeito dentro do campo produtivo, limitando suas possibilidades de vida, ou, em outros termos, alienando-o. Desta forma, a educação não prepara para a vida ou oferece uma formação humana, e, em seu lugar, cria um “carregador de peso”, calcado na produção programada e que demanda a submissão ao mesmo tempo em que a produz.

Esta reflexão é reforçada pela leitura de Onfray, quando o autor aponta que

Todo o sistema escolar, que vive do adestramento e da domesticação, busca classificar as razões em função da utilização dócil que sabem, ou não, fazer daqueles que são *educados*. O diploma atesta e certifica a utilização correta da razão, quer dizer, sua execução segundo os costumes sociais confirmados, mas certamente não em virtude da pura inteligência ou inventividade radical. [...] numa criação destinada a medir o grau de obediência e de submissão dos impetrantes (Onfray, 2001, p. 72-73).

Conjugada com a crítica à escolarização formal, encontra-se aquela que enfoca a produção desta submissão, de maneira que os modos

de vida dos malucos de estrada são definidos calcados nesta crítica. Com base nisso, forja-se uma rebeldia contra o sistema escolar. No centro das reflexões e denúncias endereçadas à educação está a tentativa de garantir a produção e a manutenção de outras formas de vida que se produzem na resistência e contraposição. Estes aspectos aparecem conjugados, também com a reflexão em torno do trabalho, na fala que segue:

É uma forma de vida alternativa a que nós vivemos. Porque nós não trabalhamos dentro daqueles padrões, oito horas por dia, numa empresa, carteira registrada, cabelinho cortadinho [...]. Eles queriam que a gente tivesse lá... cabelo curtinho, baixasse a cabeça “tá bom, tá bom, tá bom, sim senhor, não senhor, não senhor, não senhor”. Mas a gente não faz isso! Que nada! A gente batalha pelo nosso direito a trabalhar, a gente briga pelo nosso direito. O sistema não gosta de quem briga, é informado, de quem tá ligado. O sistema quer as pessoas tipo... que andem como robozinhos, como gado indo pro matadouro. Quanto menos informado você for, melhor! Mais fácil para o sistema te dominar, de você fazer a vontade deles, de você consumir o que eles quiserem (Beleza da Margem, 2015, minuto 18).

Essa percepção da educação intimamente conectada com a forma de organização social é compreendida como eixo estratégico do sistema, daí a contundência das críticas formuladas pelos malucos. Nas falas acima percebe-se a educação não apenas inserida no sistema escolar, mas a partir de múltiplos processos, que envolvem também a comunicação e a produção de informação.

Neste sentido, as resistências dos malucos ao que se refere ao processo educativo, conectado com a forma de organização social, propõe uma outra episteme e uma outra ética educativa. A proposta alternativa indicada pelos malucos passa pela noção de um processo educativo ou de formação como experiência imanente, que forma indivíduos que criam no imediato da realidade, e não que aprendem repetindo conhecimentos transcendentais. Este eixo permite a construção de um novo modo de vida alicerçado em seu ideal de liberdade. Em última instância, trata-se de aprender a viver de outro modo.

Para os malucos, a estrada e a pedra são contextos educativos, compreendidos como espaços de formação, encontros e solidariedade, que produzem conhecimentos e informações e possibilitam a

aprendizagem de modos de vida alternativos ao mesmo tempo em que dão abertura às reflexões sobre o sistema. Para eles, “A estrada tem uma dinâmica própria de educação que traz uma sequência de aprendizados” (Diário de Campo, 2015) e o processo da viagem é compreendido como descoberta e transformação, que dilui, inclusive, o sujeito formatado pelo sistema e pela escolarização – ou pelo menos os coloca em condições de menor passividade às aplicações das formas constituintes do sistema enquanto processos de subjetivação.

A estrada e a viagem assumem múltiplos sentidos para os malucos, entre eles, o da estrada ser uma escola. Contudo, no que se refere especificamente a um processo de formação, assume um viés ainda mais profundo na constituição de si mesmos, uma vez que “a viagem tem a ver realmente com um processo de lapidação, uma lapidação do ser humano, uma busca pelo auto-conhecimento” (TVGambiarra, 2012, minuto 6). Fica bastante evidente a oposição entre uma vida sedentária, regrada pelo sistema, e um processo de descoberta e formação de si preconizado pela viagem. Desta combinação, pode-se retirar o debate sobre a educação - considerando a concepção de humano assumida por muitos malucos, como aquele que possui uma força criativa, às vezes inata, e que é suplantada pelo sistema. É como se a educação do sistema já estivesse pronta, apenas esperando os corpos para formatá-los em seus moldes.

Por outro lado, a estrada e a viagem, oferecem um modelo alternativo, que será descoberto na combinação das experiências anteriores do indivíduo com as experiências estradeiras, quase sempre inesperadas e singulares, e por isso impossíveis de serem formatadas de antemão. O currículo da estrada-viagem é aberto, neste sentido, há uma possibilidade de formação que ocorre na viagem que é anterior ao conhecimento. Dito de outro modo, a viagem é que possibilita a produção do conhecimento: “Foi justamente acontecendo na estrada. Porque a estrada é que é uma escola mesmo. Você não foi pra estrada porque você tinha uma filosofia. Não é, não! A estrada é que vai te levar a uma filosofia” (Beleza da Margem, 2015, minuto 35).

A perspectiva da viagem como formação aponta que é também nela, e por ela, que ocorre o processo de “lapidação” ou transformação de si que culmina na produção de outros modos de vida, em oposição, tensão, ou mesmo como linhas de fuga àqueles preconizados pelo sistema. A viagem e a experiência estradeira indicam o aprendizado e elaboração de uma filosofia de vida, assim como possibilitam aprender alguns meios que permitem a manutenção material desta vida.

Função semelhante pode ser atribuída à “pedra de maluco”. Entretanto, enquanto a viagem e a estrada assumem um processo

formativo que poderia ser compreendido como rizomático, no sentido de ser conectado com múltiplas determinações inesperadas, experiências e acontecimentos que ocorrem no percurso estradeiro, a pedra apresenta uma perspectiva de compartilhamento coletivo, de troca e de relação, configurando-se como local de partilha e enraizamento do conhecido. Este elemento presente na cultura e no universo dos malucos de estrada apresenta-se como o principal ponto de encontro entre eles, fundamental para a formação e constituição de seus modos de vida, uma vez que “Na pedra os malucos se encontram e trocam ideia, trocam histórias e experiências da estrada, trocam dicas sobre como e para onde viajar, trocam conselhos sobre artesanato e informações que facilitam a vida nas ruas e nas estradas, é claro, trocam tramos” (Leitão, 2014, p. 76).

Além das questões de caráter mais prático a pedra é também um espaço de troca de ideias, onde são expressas e constituídas suas opiniões, sua moralidade e pontos de vista, formulando assim um discurso sobre o que é ser maluco, sua visão de mundo e de sociedade. A pedra é também um espaço de interação entre os malucos e seus clientes, sejam eles “caretas”, passantes, turistas ou mesmo pessoas que de alguma forma se aproximam do universo dos malucos de estrada em razão de alguma afinidade, sem, no entanto, ser um maluco de estrada.

Nesta intersecção entre malucos e não malucos, proporcionada pela interação na pedra, é que ocorre a troca de ideias e de conhecimento que possibilita a parte da sociedade uma aproximação com modos de vida do maluco, suas ideias e experiências e que, eventualmente, pode servir de porta de entrada para que uma pessoa se torne uma maluca de estrada (Leitão, 2014). Por esta razão a pedra torna-se um espaço fundamental para a formação do maluco, bem como de divulgação de seus modos de vida, constituindo-se como um lugar de formação e partilha de experiências e de transmissão de conhecimentos.

Estes aspectos permitem refletir que, em contraposição à educação formal instituída, os malucos de estrada se orientam por um processo de formação imanente aos seus modos de vida. A estrada e a viagem assumem uma perspectiva formativa singular, combinando-se com seus ideais de autonomia e liberdade. Nesta mesma direção, ocorre neste processo formativo um investimento no coletivo, mediante as trocas que acontecem nas pedras. Das críticas e contraposições à educação do sistema, principalmente ao que se refere à escolarização formal, cria-se uma nova maneira de se compreender a educação, pautada pela reflexão crítica e por trocas que são imanentes àquilo que lhes acontece.

A educação, para os malucos, assume importância política e epistemológica, se conectando os modos de vida ao processo de aprendizagem. Esta questão, se pensada a partir das proposições de Oneto (2008), possibilita a construção de um devir problematizante, que não se presta a servir ao estado e não cessa de denunciar a ordem do saber que produz os aprisionamentos do sistema. Conectado ao paradigma da experimentação, preconizado pela viagem e pelo ideal de uma “vida fora do sistema”, compartilhada pelo/no coletivo, este processo de formação contrapõe-se a uma educação que prepara para o futuro, para que o sujeito encontre um lugar na “rota normal”.

Desta forma, abre-se para a perspectiva de uma educação da imanência, que entende o processo educativo mais próximo de uma construção autônoma de si e o processo de aprender conectado à ordem do acontecimento, como ato de liberdade (Gallo, 2012), uma vez que o sujeito não está fadado a ser guiado por mecanismos de sujeição. A combinação de uma experiência singular e partilhada com o coletivo aponta para a compreensão e prática da educação na direção de “um projeto aberto, de livre experimentação do pensamento e das práticas, de construção de si mesmo na relação com os outros” (Gallo, 2012, p. 185).

Este modo de vida, que se pauta da insubmissão declarada às práticas de resistência e permeia a lógica de compreensão dos malucos com relação à educação, se conecta também com a maneira com a qual encaram o trabalho. Este tema ocupa lugar central dentro desse universo e, como apontado acima, é um dos alicerces que sustenta a ideia do que há no modo de vida do maluco de estrada. Sobre esta problemática, a oposição também é semântica: o “careta”, aquele que tem a vida regida pelo sistema, trabalha; o maluco, “trampa”. De acordo com Leitão (2014, p. 55-56),

O maluco é a figura antagonista do careta, ele é um sujeito que rompe com estas instituições e vive dos seus tramos. A relação com o trabalho é portanto um ponto fundamental nessa divisão, enquanto que o careta trabalha pra atender os compromissos de sua vida sedentária; ganhar e acumular dinheiro, pagar suas contas, sustentar sua família e ter conforto material o maluco trabalha para viajar, o trampo é um meio de patrocinar a vida livre na estrada.

Retomando os posicionamentos de Hardt e Negri (2012) o trabalho ocupa lugar privilegiado no que concerne ao estatuto da subjetividade produzida na fábrica social. Esta posição poderia ser sintetizada na imagem de que as grandes potências industriais e financeiras produzem não apenas mercadorias, mas subjetividades, expressas na produção de necessidades, relações sociais, corpos e mentes, numa esfera de produção de produtores, onde “a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida” (Hardt; Negri, 2012, p. 51), de maneira que não há separação fundamental entre o trabalho, as instituições que com ele se relacionam e os processos de subjetivação.

Nos discursos dos malucos esta problemática é compreendida sob a lógica de que a maneira pela qual se trabalha para o sistema produz e garante o funcionamento do próprio sistema, e as pessoas são levadas a acreditar que este é o mecanismo correto, e que é assim que se deve viver, tornando-se “escravas do sistema”. Entretanto, quando enfocam sua própria relação com este aspecto da vida, eles não se distanciam da ideia de que o trabalho produz subjetividade, uma vez que a produção identitária do maluco é permeada pelo “trampo”.

Sob esta ética, enquanto que o trabalho dentro do sistema aliena e escraviza, o “trampo”, liberta e produz o maluco:

Posto de outra maneira, o trampo é responsável pela transformação da pessoa em maluco, isso é justificado em virtude da paciência e concentração exigida pelo minucioso trabalho desenvolvido pelo artesão [...]. O trampo é também compreendido como uma forma de resistência pacífica do maluco, que por um lado desafia a sociedade e a indústria ao se negar a trabalhar para outra pessoa, desenvolvendo sua forma própria de trabalho, não alienada e independente de um empregador (Leitão. 2014, p. 63).

O “trampo”, fundamentalmente uma produção artesanal ou artística, atesta o distanciamento com o modo de produção industrial, ao mesmo tempo em que é oferecido como prática de resistência endereçada ao sistema, colocando-os, até certo ponto, como incapturáveis: “A indústria tomou conta de tudo hoje, velho. Só não tomou conta da gente ainda. Tá entendendo? Do artesão. O artesão hoje tira onda com o que sabe fazer. A indústria não toma conta da gente. Nem se ela quisesse botar uma indústria de hippie, ela não vai conseguir, cara. Tá entendendo? Não consegue, irmão!” (Beleza da Margem, 2015, minuto 25).

Seus modos de vida, vinculados ao trabalho, questionam na prática a organização do modelo industrial de larga escala e as relações estabelecidas pelo capital financeiro, além de possibilitar a manutenção do vínculo daquele que produz com o resultado de seu trabalho. Ao mesmo tempo em que o “trampo” é entrelaçado à perspectiva de resistência, encontra-se ainda com as dimensões da autonomia, atribuição de valor e gestão do próprio tempo, uma vez que o artesanato também pode ser compreendido como uma forma de meditação, de alteração da percepção e transformação da mentalidade da pessoa (Leitão 2014,). Nas palavras dos malucos,

O artesanato, ele tem uma função política. O maluco, ele não faz artesanato por qualquer motivo. Ele tem uma coisa clara, que é o que? O artesanato rompe com a lógica capitalista. Qual que é a lógica capitalista? Você produz em série, a maior quantidade possível, e a mais-valia, você ter lucro. E o artesanato não. É uma peça que você pega e vai ficar horas ali fazendo ela. Você tá fazendo um processo terapêutico consigo, tua subjetividade tá impregnando a matéria, naquela criação e depois você vai vender na rua a um preço subvalorizado. E outra coisa, a questão do preço do trabalho do artesão, não existe preço [...]. É outra lógica, você tá entendendo? E é isso que é muito difícil pra sociedade compreender, que tem outros paradigmas regendo a cabeça destas pessoas (TV Comunitária de Belo Horizonte, Minuto 26).

Outro elemento que evidencia essa relação de contraposição, resistência e autonomia, relacionada com o desapego e a não acumulação - valores centrais no universo dos malucos - passa pela atribuição de preço ao trabalho. O valor do que foi produzido não é fixado, na maioria das vezes, oscilando sobre as variáveis do quanto de dinheiro é necessário para aquele momento e da relação singular composta com aquele que compra:

Eu não ponho preço. Eu peço pra que as pessoas ponham o preço. Porque, que valor tem aquilo, sabendo que tudo são as máquinas que fazem? Eu fiz com as minhas mãos, com o meu tempo, com a minha pessoa. Só pra ter grana, sabendo que todo valor é um só? Todo valor é um só, é lógico: eu preciso comer... a comida é quanto? 10? Pronto! Eu preciso de 10. E preciso tomar água de coco. A

água de coco é 2? Pronto! Eu preciso de 2 (Beleza da Margem, 2015, minuto 23).

Oferecer um produto fruto do trabalho sem fixar um preço os liberta das relações sociais que constroem, quase que como via de mão única, a concepção de que toda e qualquer troca precisa se efetuar mediante um equivalente monetário. Com isso, afirmam à contrapelo, que nem tudo necessariamente se transforma em mercadoria – outra grande contraposição ao sistema. Ao formular na transação comercial uma relação singular cujo valor é insubstituível, produzem processos de subjetivação diferenciados, criando outros substratos para a existência ao possibilitar novas experiências de relações sociais e econômicas.

Esta forma de pensar a transação comercial para além do valor de troca também se faz viável conjugada com a ideologia do desaparego, bem como a maneira de compreender o trampo como função voltada para a garantia da subsistência e manutenção da viagem. A partir deste ponto, pode-se dar abertura para um dos principais sentidos do trabalho dentro das concepções dos malucos, junto com o subsídio que possibilita o deslocamento geográfico: provocar reflexão. Promover troca de ideias, trocas afetivas e contar histórias relacionadas às suas experiências estradeiras e de vida, suas reflexões e concepção de mundo, de vida e sociedade, parece ser um dos sentidos mais fortes atribuídos ao contato comercial na pedra entre os malucos e aqueles que dele se aproximam.

O espaço que o artesanato ocupa acaba por se tornar um espaço cultural. Às vezes as pessoas que vão comprar um artesanato não querem o artesanato, querem ouvir a história, dialogar. A pessoa chega, troca uma ideia, absorve um pensamento, sai com uma frase pra refletir. É essa a função do trabalho, vender já é uma função secundária. Eu queria viver do que eu gostasse de fazer, e o que eu gosto de fazer? Refletir e causar reflexão (Júnior SGL, 2016, minuto 10).

Oferecer a criação de um espaço cultural de trocas reflexivas e afetivas torna-se um dos elementos de resistência, se esta ideia for colocada em perspectiva com a visão de que, para os malucos, o trabalho assalariado é essencialmente alienado. Desta forma, promovem com seu próprio trabalho a produção reflexiva que entendem não estar presente em algumas das relações sociais permeadas pelo trabalho comum, e mesmo nos processos educativos. As experiências que constituem seus modos de

existência são oferecidas na troca comercial, dentro da formulação de uma concepção que não separa o trabalho da vida:

[...] na perspectiva do maluco isto é o que ele tem de maior valor a oferecer: sua experiência de vida, seu aprendizado na estrada e a sabedoria daí advinda concentrada na forma como ele encara a vida. Em termos de valor na troca com o cliente o que ele tem de mais valioso para oferecer são exatamente suas experiências e sabedoria da estrada [...]. Muitas vezes a história, vale muito mais que o trampo, por isto trato a “venda” entre aspas, já que a relação que se estabelece, mesmo envolvendo dinheiro já não se resume mais a isso, e não se trata apenas de uma troca comercial, mas sim de uma troca humana [...]. Neste momento ocorre uma troca efetiva que suplanta a mera transação comercial. (Leitão. 2014, p. 59-60).

Esta vinculação entre trabalho e vida faz parte também de uma discussão contemporânea sobre o trabalho na sociedade de controle. Enquanto que no modelo do trabalho industrial a relação entre o trabalhador e o trabalho correspondiam ao tempo e ao lugar do expediente, na sociedade de controle não existe essa ruptura espaço-temporal. O trabalho industrial, de forma geral, não acompanhava o trabalhador fora do local e tempo do trabalho, promovendo certa separação entre trabalho e vida; a este modelo corresponde os estudos de Foucault (2009) sobre a sociedade disciplinar, que compreende a gestão dos corpos ainda compartimentalizada por instituições.

No contexto da sociedade pós-industrial passa a ser predominante o trabalho imaterial, aquele que não depende de uma produção física e de um lugar para a sua realização, de maneira que a jornada pode ser estendida para qualquer lugar e a qualquer tempo (Pochmann, 2010). Neste sentido, se produz uma fusão na distribuição espaço temporal da vida na relação com o trabalho, que não aparece compartimentalizada em fluxos que seguem a continuidade do relógio. Este modelo estabelece conexões com a concepção da sociedade de controle exposta por Deleuze (2010), de forma que se promove uma incorporação do trabalho em todos os setores da vida, este estando presente, inclusive durante as férias e horários de descanso, o trabalhador, literalmente levando o trabalho para casa. E também para qualquer outro lugar.

Para o maluco em seu modo de vida não se separa trabalho de lazer, o tempo do trabalho com o tempo das férias, assim como os espaços em

que isso ocorre. A formação para a vida e para o trabalho, o próprio trabalho e os espaços de convivência social se confundem em um só. Entretanto, esta perspectiva se compõe num sentido bastante diferente daquele exposto na concepção deleuzeana, referindo-se ao modelo da sociedade de controle. Existe a reprodução do modelo de trabalho inseparável da vida tal qual ocorre na sociedade pós-industrial, mas com uma diferença mais profunda e significativa, pois o “trampo” do maluco é orientado pela escolha de seu modo de vida, seu trabalho lhe pertence e seu esforço laboral não o aliena nem compartimentaliza outros aspectos da vida:

Minha vida e o trabalho é a mesma coisa. Eu trabalho a todo tempo, no bar bebendo, no ônibus, conversando em todo canto. Eu tô sempre atento, sempre funcionando, sempre falando as coisas que eu ponho no meu trabalho. A minha vida e o meu trabalho viraram a mesma coisa. Eu adoro o meu trabalho, gosto da minha vida. Não tem domingo, não tem feriado, não tem dia, não tem noite, é qualquer momento. Não quero folga; pra mim ficar sem fazer nada é um sacrifício, um sofrimento, me dá agonia. Não quero me aposentar (Júnior SGL, 2016, minuto 69).

Embora a fala acima aponte preceitos sobre o trabalho muito próximos daquelas encontrados na sociedade de controle, pode-se observar, levando em conta o conjunto que compõe o modo de “trampar” dos malucos, que é desde outra ética que se tece esta relação. É com esta concepção sobre o trabalho que os malucos garantem para si um modo de vida que se coloca como linha de fuga, por fora da aplicação contínua das forças do sistema, garantindo práticas sociais calcadas na autonomia e na liberdade. Colocam-se na periferia da “rota normal”, linha que se estratifica em educação, trabalho, consumo, e se orienta de maneira a ordenar a vida, produzindo o que consideram uma “vida dentro do sistema”, escravizada. A posse desta autonomia e do resultado de seu próprio trabalho é o que permite a afirmação, constantemente repetida, que a opção por esse modo de vida é parte da resistência que os permite declararem-se livres, a partir de suas concepções.

2.2.3 A noção de normalidade e os malucos.

A questão da educação e do trabalho, permeada pelas críticas e discursos que se contrapõe ao sistema, mostra que os malucos acabam por criar as suas próprias condições de existência, em tensão com os modelos hegemônicos de vida em sociedade. Ancorados pela crítica ao sistema, com seu modo de vida problematizam as relações sociais a partir daquilo que os afeta e mobiliza, bem como a construção e reprodução destas relações. Uma vez que não se deixam aderir pelo contrato moral que fundamenta a sociedade, compondo-se como um conjunto de diferenças singulares e relativamente livres, colocam-se e são colocados à margem, daí seu reconhecimento como malucos:

Todo e qualquer homem que ousar questionar os valores estabelecidos pelo sistema, ele é considerado louco. E a gente tá aí, ó! Porque que hoje todo maluco tem o nome de maluco? Não é não, moleque? Não é nem hippie mais! Só vê “ô maluco, ô maluco!”. Véio, pra viver essa vida de pescoço pra cima dormindo em cima do papelão em mocó, pra mim é maluco. Cheio de, porra, skinhead, racista, tem tudo na rua moleque! Estuprador... E o hippie aí ó, na paz véio! Deus protege, meu brother. Qualquer maluco que você olhar aqui hoje deita tranquilo, nem travesseiro tem, nem precisa botar a cabeça num travesseiro, nós bota encima da mochila. Porra pra se ver que vida dura, não é? (Beleza da Margem, 2015, minuto19).

No tecido das relações sociais, a noção de normalidade e sua produção e transmissão pelas instituições se encontra conjugada em um mesmo plano. De acordo com Foucault (2012, p. 205), “Entende-se a ‘moral’ como um conjunto de valores e regras de conduta que são propostas aos indivíduos e aos grupos por meio de diversos aparelhos prescritivos”. Estas regras e valores podem ser repassadas por meio de ensinamentos explícitos ou de maneira mais difusa, permitindo ao mesmo tempo compromissos e escapatórias. A moral seria uma estrutura relativamente permanente sobre as quais se dão as relações de poder, que se definem como uma ação sobre a ação. Como pontuou Foucault (1995, p. 243), “aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros. Mas que age sobre sua

própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes”.

Da obra de Foucault entende-se que as relações de poder estabelecem o que é a verdade e suas condições de produção. A verdade define parâmetros normativos, ou seja, o que é correto e incorreto, o bom e o mal, o normal e o anormal. Através desta verdade, as relações de poder disponibilizam modos de subjetivação que pautam o pensamento e a vontade do indivíduo em um processo que é conhecido como normalização, que visa induzi-lo a cumprir seu papel dentro das relações sociais. Deste modo, afirma-se a conexão que relaciona o saber com o poder, de onde emerge um campo normativo. O normal é definido espelhando a lógica econômica como racionalidade, cujas definições agem sobre o sujeito guiando suas condutas.

O anormal é aquele que empreende um desvio que o diferencia com relação à maioria e o distancia daquilo que foi definido como padrão de normalidade, tornando-se algo indesejável, excessivo ou mesmo insuportável, visto que saiu do rumo (Veiga Neto, 2004). A norma produz, reforça e legitima modos específicos de vida, enquanto que outros não; delimita, desta forma, uma centralidade reconhecida e legitimada como normal, ao mesmo tempo que define suas margens – ou o contrário: identifica o que é anormal para criar a noção de normalidade.

Pode-se compreender que a definição de um sujeito passa pelo crivo dos valores que são negociados nas relações de força que constituem a arena social, criando os parâmetros de normalidade. A moral que se intercambia com o campo de normalidade, impregnando-se a valores veiculados por instituições, como aqueles que definem o que é certo ou errado, bom ou mau. Desta forma se estabelece uma aproximação bastante íntima entre a moral e a norma, uma referenciada na outra, sendo que, para o sujeito, pode-se deduzir que há um espaço de resistência, uma vez que se trata de uma ação sobre a ação, e onde há poder, há resistência.

Próximo desta linha reflexiva, Onfray (2001) aponta que construção do humano em torno da ideologia de que ele é dotado de uma alma, uma consciência, uma noção de individualidade e de liberdade, constitui, de forma articulada, os quatro pilares da sabedoria ocidental moderna. De acordo com o autor, a ideologia é constituída de um certo número de crenças ou de verdades que são propostas dentro de um absoluto moral, fundamentado na ideia de uma alma separada do corpo, que, ao governá-lo, submete a carne, os desejos e os prazeres aos seus princípios. Como condição de possibilidade de julgamentos a confessar a

submissão dentro da ordem da verdade, aparece a consciência, tornando-se moral.

Enfim, seria preciso que esse indivíduo dotado de uma alma e de uma consciência, enriquecido espiritualmente por uma e gratificado razoavelmente por outra, fosse decretado livre para que a melhor ou pior utilização desses instrumentos possa ser mantida contra ele ou ao seu crédito (Onfray, 2001, 162-163).

Partindo destes pressupostos, entende-se que existe uma construção sustentada por ideais que apontam para aquilo que se considera como o bom, o justo, o verdadeiro, o correto. Na mesma linha, existe a noção de um sujeito dotado de livre arbítrio para fazer as escolhas dentro do campo circunscrito por estes valores. Somente um maluco, no sentido pejorativo do termo, para escolher o que está fora disso. E tal escolha, mais do que rebeldia pura e simples, assume a profundidade de uma profanação.

Na perspectiva dos malucos esta percepção, de que existe uma norma com a qual eles não se encaixam e que, a partir dela são proferidos julgamentos, é bastante evidente. É também com base nestes valores que eles entendem serem julgados pelos “caretas”. Em suas palavras “os normais te julgam por você não estar no padrão. O julgamento vem por proteção, medo de sair do condicionamento. E vão tentar te dizer que se você não acredita naquilo, você está errado. Que você não pode ter a opção de escolher por sua própria liberdade” (Beleza da Margem, 2015, minuto 30). Em contrapartida, na visão dos malucos, o sujeito constituído pelo sistema seria aquele que, em princípio, nega a si mesmo para se submeter a valores de uma exterioridade. Submeter-se a estes valores indica o caminho correto, dentro da norma, cuja margem é habitada pelos malucos, e também usada como parâmetro avaliativo dos indivíduos.

A educação e o trabalho institucionalizados e interligados à lógica econômica, sustentam os modos de vida considerados normais em sociedade, relacionando-se também com a família, e desdobrando-se em padrões comportamentais, estéticos, de moradia e, mais profundamente, conectando-se com a noção moderna de conforto e de sujeito de direitos. Os malucos, ao negar o sistema, negam também todo este conjunto de valores, incluindo estes dois últimos aspectos, como aponta a fala tratada mais acima, aquela que diz que o maluco não precisa nem mesmo de travesseiro. Talvez não seja uma simples coincidência a identificação dos malucos sobre “os valores estabelecidos pelo sistema” e o fato de que suas

críticas mais contundentes recaiam sobre a educação e o trabalho, além da família, bem como os demais padrões relacionados a estas instituições, sendo que seus modos de vida se definem em parte nesta contraposição.

Sob sua forma de significar, quem nega tudo isso só pode ser louco. Quem nega tudo isso perdeu a razão, o senso de discernimento apontado acima a partir de Onfray (2001). Se isso constitui-se como ser normal, e se ser normal interliga-se a uma “vida dentro do sistema”, o que resta, em contraposição, é ser maluco. A partir da negação do sistema é que os malucos afirmam o seu lugar no mundo, assumindo e subvertendo o sentido do termo, que, para eles, deixa de ser pejorativo e se torna modo de vida. Em muitos casos, sinônimo de sanidade.

2.2.4 Sobre o sistema e a servidão

A questão na normatização moral levantada acima, a reflexão que aponta o medo como um dos afetos para a manutenção das relações no capitalismo, combinada com o termo escravidão, bastante presente nas falas dos malucos para definir a “vida dentro do sistema”, permitem que esta análise escoe um passinho mais adiante. Talvez transpassando um pouco a percepção dos próprios malucos, mas partindo deles, trata-se de refletir sobre a concepção de Espinosa (2008; 2009) no que tange a vida afetiva e, especificamente em seu interior, o estabelecimento de relações de servidão, vinculando a ética com a política.

Pode-se pensar que o sujeito da norma, quando a ela se submete, nega ao mesmo tempo o leque de multiplicidades que ocorrem na imanência dos encontros em direção a um ideal posto pela norma. Para Espinosa (2008; 2009), o bem, noção própria das relações guiadas pela moral, nada mais é do que uma ficção que assegura a vida a partir do enfraquecimento de sua potência, dando abertura para as relações de servidão. Esta se consolida pela submissão do indivíduo a um poder externo que, ao subjugar-lo mediante seu entristecimento, o lança a direção que lhe aprover. Submeter-se a um campo de valores transcendentais, que aqui poderiam ser entendidos como as normatividades na apologia do capital, do mercado e das religiões, abre espaço para a produção de relações de servidão.

O ser humano é um modo de existência, e, neste sentido, limitado por forças que lhe são exteriores, de forma que necessita do encontro com outros corpos como condição de sobrevivência. As forças que cercam o ser humano são infinitamente superiores em número e em grau de potência, o que o coloca em relação irremediável com a contingência dos

acontecimentos, fazendo com que ele seja determinado por uma infinidade de causas as quais ignora. A servidão tem seu nascimento na condição finita do homem. Uma vez que as ocorrências na vida do ser humano parecem não depender dele mesmo, tem-se medo do acontecimento, porque ele é inexplicável (Espinoza, 2008, 2009; Chauí, 2011).

Esta condição deixa os seres humanos vulneráveis à formulação de explicações abstratas como causa daquilo que lhes acontece e que levam o sujeito a imaginar um poder transcendente - pois não conhece a “causa adequada” das coisas - que possui representantes humanos aos quais é preciso obedecer. Deste modo, a servidão vincula-se ao desconhecimento que atribui a causa do bem e do mal a algo que está fora do campo de imanência, na qualidade de fim exterior normativo, que comanda de fora a ação e o agente, “transformando os produtos da ação em modelos universais abstratos, postos como valores e medidas das ações concretas” (Chauí, 2011, p. 153), orientadas por e para fins específicos.

Assim se abre o campo para a normatividade moral. O medo e a esperança, ambas paixões tristes, são a base da superstição, e é por meio dela que se formulam as relações da servidão, que “se encontra na confluência entre o desejo imoderado de bens, o temor incessante de males e o sentimento da contingência de todas as coisas e de todos os acontecimentos” (Chauí, 2003, p. 8). O medo determina os modos de vida daqueles que a ele estão submetidos. Por meio do medo de receber castigos e pela esperança de obter recompensas, o sujeito submete-se a um poder que esvazia sua capacidade de agir, fazendo com que deseje sua própria servidão, submetendo-se às prerrogativas morais daquele que supostamente o protege do mal e tem a capacidade de lhe trazer o bem. Seja por medo do mal ou pela esperança do bem, a servidão limita os corpos e suas possibilidades de expansão à obediência de valores transcendentais e à um modo de vida hegemônico, fazendo com que o sujeito se “submeta ao ponto de considerar como desejo seu a satisfação do desejo de outro a quem serve” (ibid, p. 161). Com isso, impede-se a ampliação dos encontros e os múltiplos devires.

Desta forma, a servidão opera por mecanismos muito mais profundos do que aqueles agenciados por organizações sociais, políticas e econômicas específicas. Antes disso, pode-se inferir que a servidão vincula-se ao humano deste uma perspectiva política generalista que é anterior ao capitalismo, no sentido de que, já por Espinoza, foi identificada antes mesmo da fundação dos estados modernos. Ela opera no humano enquanto condição de existência composta e limitada por infinitos outros corpos e, também, desde uma perspectiva sócio-política

que considera as formas de se estabelecer relações e parâmetros de dominação em diferentes épocas, sob diferentes configurações políticas.

Nesta linha, pode-se entender que a servidão é anterior ao capitalismo, contudo, uma das condições de manutenção do capitalismo é o rebaixamento da potência de vida por meio da servidão. Nos tempos de Espinosa, precedentes à revolução francesa, estado e religião não se dividiam no exercício do poder, de forma que a teologia e a política coincidiam neste ofício, e a superstição religiosa sustentava as formas morais e de dominação. Contemporaneamente, este lugar pode ser atribuído aos desígnios das relações vinculadas ao capital financeiro flexível, mesmo que não se exclua em totalidade a superstição religiosa e seu vínculo com a política institucional na contemporaneidade.

Sob esta perspectiva não caberia estabelecer um paralelo simétrico com a afirmação de que a servidão é um problema próprio do capitalismo, ou que esta forma de organização política e econômica é a que produz a servidão. Pode-se, entretanto, afirmar que o capitalismo se alimenta da servidão, e que esta faz parte do rol de relações que o sustentam, no sentido de direcionar as possibilidades humanas para as relações de produção e consumo, alienando-as de outras possibilidades dadas pelos encontros.

O medo e a esperança seguem como afetos no presente, sendo que apenas em parte se transformou e se superou a transcendência que os designa como base compositiva de modos de vida. A servidão como relação que diminui a potência de existir, ou modula a potência do corpo por e para relações de alienação, ainda segue pautando modos de vida em nossos tempos. E se antes o medo era o de ir para o inferno, agora, com o capitalismo como valor absoluto e transcendente, de acordo com Hardt e Negri (2012), o medo é o que assegura a ordem social: o medo da violência, do desemprego, da pobreza, fonte primária a assegurar essa ordem e sua garantia definitiva.

É por esta operação, em função de o ser humano ser coagido por uma infinidade de forças superiores a ele, e sob a ignorância das causas que determinam as contingências de suas vidas, que, tornados fracassados, por paixões de medo e esperança, passam a desejar uma ordem heterônoma que os salvaria do caos e da impotência (Chauí, 2011). Desvela-se assim um modo de vida pautado na subserviência a um poder exterior normativo, que retroalimenta o circuito de diminuição da potência e garante a manutenção da ignorância das causas.

Desta forma, a ignorância não é condição da servidão, mas seu resultado (Chauí, 2011), o que configura a perda da capacidade de o ser

humano criar as suas próprias condições de existência e efetuação de sua potência de existir. O indivíduo, engraecido em sua capacidade de pensar e agir em causa própria, pauta-se por uma moral e justifica suas ações por ela, também regulando as ações dos outros e desqualificando aquelas que se desviam do campo normativo. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2010) reside aí o ódio contra a vida e tudo o que é livre, passa e flui, na dupla direção dada ao ressentimento, que se volta contra si mesmo e em projeção vai em direção ao outro, o que leva os sujeitos a investirem com paixão no sistema que os oprime e torcer o nariz para tudo quanto com ele não compactua.

Mesmo partindo de uma concepção diferente da condição de humano, os malucos procuram, a sua maneira, diferenciar a liberdade e a servidão. Um deles conta que “se você não tiver a vocação e a segurança individual, você se adapta – vai agir como todo mundo. Se você tiver a índole de agir de maneira própria, você fica angustiado – e não vai entender a sua angústia. Você não localiza o porquê que se submeteu. Você está fazendo o que todo mundo faz” (Beleza da Margem, 2015, minuto 29).

Como consequência, a configuração social que incide sobre a composição de subjetividades opera a partir da aceitação de um campo normativo transcendente, pelo desejo por correspondê-lo, e pelo medo de sair de seus círculos, ao mesmo tempo que se estabelece uma vigilância excludente sobre aqueles que se colocam por fora ou às suas margens. Se produz a servidão abrindo limiares apenas para os modos de vida que não ameassem a estrutura do sistema. São grandes as chances de que os encontros agenciados nestas configurações sejam produtores de tristeza, condição para a efetuação da servidão.

A servidão como um processo que leva à diminuição de potência dos corpos e disso depende, é agente limitador de encontros e de sua capacidade compositiva, diminuindo as possibilidades de existência. Esta reflexão estabelece um diálogo com o campo reflexivo dos malucos de estrada. Quando estes afirmam que viver sob os preceitos do sistema conduz a uma vida escravizada, estariam apontando que suas relações de composição com as forças disponibilizadas pelo sistema são por eles experienciadas como maus encontros?

A partir do conjunto de suas falas, pode-se sintetizar que o sistema transmite valores que são falsos, sobrepondo ou esvaziando uma força de existência - mesmo que em alguns casos entendida como essência, independente de encontros; faz com que se olhe apenas para um lado, que é o de sustentar o próprio sistema, dificultando as possibilidades de formulação de um pensamento crítico; separa a alegria do processo de

aprendizagem e o condiciona às relações de trabalho formal, que passa a ser compreendido como um sacrifício; faz com que o sujeito se torne uma mercadoria separando-o de sua vida; cria padrões que são utilizados para julgar as pessoas de acordo com parâmetros de normalidade pré-estabelecidos.

Este conjunto torna possível afirmar que os malucos identificam na relação com o sistema mecanismos de diminuição da potência de vida e definem-se como contraposição. E o fazem às claras. Na cidade de Zhijie nenhuma de suas estruturas passa despercebida a eles, ao mesmo tempo em que tentam desabitá-las. Nesta cidade, localizam-se nas ruas, de maneira que é no espaço público, canal que conecta as fábricas da cidade que eles se encontram, dando visibilidade ao sistema e tecendo com as linhas de seu próprio modo de vida a urdidura da contraposição, testemunhas oculares de que outros modos de vida são possíveis.

Identificando a vida dentro do sistema como uma vida de escravidão, definem, aproximando-se da problemática espinosista sobre a servidão, uma crítica endereçada ao esvaziamento da existência mediante formas de dominação hegemônicas. A profanação dos “valores estabelecidos pelo sistema”, cuja gênese encontra-se na negação dos modos de existência considerados normais, os coloca “à margem”. Entretanto, para o maluco, “ser marginal quer simplesmente dizer que você está à margem. Não quer dizer que você é um bandido. Estar à margem quer dizer que você está buscando um caminho diferente do sistema” (Rede Minas, 2010a, minuto 2). Esta questão aponta que para os malucos subjaz algo ainda mais profundo do que a crítica ao sistema e a autodefinição que os coloca à margem dele. Ser maluco, neste caso, significa buscar um modo de vida diferente. E é a própria busca que inaugura e determina seus modos de vida alternativos, tendo como parâmetro o alcance de uma possível liberdade.

O ser humano se define pela sua capacidade de afetar e ser afetado, e aos afetos corresponde não somente o que o corpo pode, mas também ao modo com que o mundo os possibilita. Neste sentido, cabe pensar sobre quais encontros são possíveis em uma configuração social específica e as linhas de fuga que deslocam os sujeitos para uma zona de inteligibilidade e relação com o mundo mais ampliada, na busca de outras relações de afecção que se fazem possíveis no registro social.

A crítica ao sistema e às suas relações de escravidão que impossibilitam a efetuação de uma força, indica a percepção de um endurecimento do mundo que produz o enclausuramento das conexões que realizam outros modos de existência. Negar este mundo se configura

como um desdobramento ético. Entretanto, esta flexão ética demanda “sair do sistema” para nele voltar de outro jeito, transformando-o.

2.3 Atos de ruptura

A ruptura consiste em deixar de viver no mundo do inimigo. (Jacques Rancière)

2.3.1 Os sujeitos e suas rupturas.

Eu estava no meio da faculdade, morando longe da cidade de minha família, e tinha clareza de que não queria uma vida programada. Para mim, era um pavor a vida familiar, a universidade. Teve um dia, em que eu estava escrevendo um trabalho no computador, quando uma carta foi empurrada por debaixo da porta. Era uma conta para pagar. Alguma coisa aconteceu comigo ali naquele momento. Vendo as contas serem empurradas por debaixo da porta eu me sentia uma escrava. Percebia que ao trabalhar para pagar aquelas contas eu estava escolhendo um caminho que me levaria à escravidão (Diário de Campo, 2015).

Esta fala traz a percepção de uma posição de sujeito na cartografia cultural e o pavor frente ao corpo que vai se tornando sujeito conjugado com o sistema bancário, arranjando uma vida programada cuja metáfora entra à casa dentro de um envelope. Pavor que denuncia a adequação recíproca do corpo que escreve um trabalho, na conjunção com a linha de produção que segue seu fluxo em direção à escravidão.

Ao mesmo tempo, a forma de produção social que passa por debaixo da porta anuncia-se como potência de desterritorialização ao afetar o corpo. Esta experiência, que é flexionada ao expor e dar sentido à condição do corpo em relação de conectividade com uma conta bancária. O contato com esse eficaz dispositivo de controle contemporâneo anuncia um ato de ruptura. Este movimento subterrâneo que irrompe pela estreita passagem é também fenda minúscula que se abre para a réstia de luz que evoca a necessidade de migrar para uma outra vida “deixando brilhar tão somente, dentro ou fora, intensidades puras acopladas, quase insuportáveis, pelas quais passa um sujeito nômade” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 117). A experiência informa que algo ainda sem nome está ocorrendo neste primeiro momento de deserção, fuga,

abandono: “a recusa a uma forma de vida, no caso, ao modelo de vida gerido pelo capital” (Sobral, 2002, p. 32).

Assim como este movimento, muitos outros afirmam o mundo como multiplicidade de relações que não dependem de uma essência, mas sim do acontecimento (Lazzarato, 2006). Intensidade pronta a desenhar linhas ainda não referenciadas dentro do mapa existente, fora, então, de uma pretensa essência. Intensidade que desloca o sujeito do lugar de quem assume a posição de significar e capturar a vida dentro de um campo simbólico pré-disponível e dá a abertura necessária para que o corpo seja afetado e renuncie à permanência na lógica que o submete, se colocando no exterior dos jogos de identidade que sempre retornam à repetição de si.

No Vale do Capão (Diário de Campo, 2015), este movimento era enunciado em quase todas as conversas, trocando-se as palavras, as histórias, as motivações. Naquele contexto, dava a sensação de que se tratava de uma epidemia de corpos que de diferentes maneiras entoavam uma negação em busca de outras formas para se afirmar a vida, diante do relato de alguns atos de ruptura pontuais ou mesmo construídos ao longo do tempo: um rapaz contou que havia sofrido um acidente grave de moto, que o forçou a ficar em recuperação durante um ano, sem poder se deslocar da cama. Durante a convalescência, percebeu que seu ritmo de vida estava acelerado demais antes do acidente. Trabalhava usando a moto como veículo de deslocamento, sempre com pressa, na intenção de aprimorar os ganhos, o que em seu entender contribuiu para o acidente. Decidiu que assim que se recuperasse mudaria de vida, não correria mais atrás do dinheiro e passaria a valorizar outras coisas. Quando contou essa história já estava há dois anos na estrada.

Outro rapaz que estava em uma comunidade alternativa, também no Vale do Capão, contou que trabalhava na cidade de São Paulo em um emprego que lhe rendia um bom salário. Durante o período de férias regulares, saiu em um “mochilão” pela Europa e essa experiência o transformou, como contou, em razão da liberdade que encontrou no deslocamento. A experiência da viagem, que forçou uma percepção da diferença em fluxo, “pois cada dia era um novo lugar, novas pessoas, novas paisagens, sendo cada dia diferente do outro” (Diário de Campo, 2015), contrastou com a mesmidade da vida na capital paulista disposta pelo trânsito entre trabalho e casa. Quando voltou ao Brasil, pediu demissão do emprego, pois a experiência da viagem o indispunha ao modo de vida anterior. Com os rendimentos com que ainda contava, comprou uma moto e viajou durante dois anos por todo o litoral brasileiro.

A viagem só mudou de rumo quando o dinheiro que ainda tinha guardado acabou. Vendeu a moto e comprou uma bicicleta, com a qual empreendeu uma viagem de mais de 1.700 Km, durante quatro meses, entre São Paulo e o Vale do Capão, quando se instalou na comunidade alternativa onde estava e na qual permanecia há mais de um ano, já como morador, construindo sua própria casa.

Uma menina conta que quando morava numa capital nordestina tinha um emprego de quarenta horas semanais, concomitante à faculdade. Percebeu o corpo adoecendo e não suportando mais o ritmo diário, anunciando crises de pânico. Sentiu que precisava mudar o ritmo de vida e num impulso pediu demissão do emprego. Ao se ver sem o salário, decidiu que precisaria mudar a forma como vivia até então, para lograr viver com gastos menores, sem cair novamente nas redes do trabalho formal. Na sequência, aprendeu a fazer artesanato e “caiu na estrada”.

Ainda no Vale do Capão, outra menina contou que cresceu numa família rígida na França, que prezava pelos costumes e valores tradicionais. Desde algum tempo “vinha sentindo que aquela vida não dava”, quando terminou a faculdade e saiu para viajar. Na viagem, foi “tocada pela parceria, amor, solidariedade”. Percebia que durante aquela experiência algo estava acontecendo e que contrastava com a forma de vida que conhecia até então, porém, não sabia como significar. Mas, “me deu um clic e me perguntei “porque é que tenho que optar pelas mesmas coisas?” (Diário de Campo, 2015). A partir disso, arrumou trabalho para guardar dinheiro e na sequência continuar viajando. Após terminar um curso superior, antes de iniciar a busca por trabalho, decidiu fazer uma viagem pela América Latina. Aqui, conta que se sensibilizou com uma realidade de pobreza e miséria. Tocada por esta situação, refletiu que a miséria nesta parte do mundo está vinculada à riqueza europeia. Decidiu, desta forma, não fazer parte deste jogo e abdicou do retorno à Europa – negando um caminho recorrente entre muitos viajeiros europeus, que entre o término da faculdade e o início de um emprego, fazem uma viagem por longos meses, muitas vezes pela América Latina. Optou por aqui ficar, viajando e sustentando a viagem com arte circense de rua. Quando conversamos, há três anos estava nesta empreitada.

Por diferentes vias, estes sujeitos foram transpassados por experiências que, assumidas como possibilidades, embalam fluxos a compor outras linhas de subjetivação. Emerge destas experiências a percepção de um lugar de insuportabilidade frente a norma e a identificação de um limite diante do qual o corpo não suporta mais e pressiona, a partir de uma negação, a abertura de outros caminhos possíveis. A ruptura, ao mesmo tempo, indica o limiar de uma abertura,

mesmo que ainda vazia, por vezes angustiante, mas sempre abertura de uma fenda pela qual possa circular alguma intensidade “na constante tarefa destrutiva de dissolver o eu dito normal” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 480).

Atos de ruptura, deserção da vida normal, antecedida ou sucedida por intempestivos, imprevistos, experiências que arrebataram sujeitos. Um envelope que passa por debaixo da porta, cuja importância única é a cifra que demanda o estudo, que remete ao trabalho, para que por fim possa ser paga; um acidente de moto cujo motivo é significado pela pressa em ganhar dinheiro; o pânico à vigia nos tempos divididos entre o trabalho assalariado e a faculdade; uma viagem de férias que não quer terminar, mas que muda de direção, se transforma quando o dinheiro acaba; outra viagem de férias, no fim da faculdade, último aviso, viagem sabática que precede a inconformidade da escolha pelas “mesmas coisas”.

Pelas bordas de todas estas experiências a pergunta: “mas quem nunca antes passou por isso?”. A maioria diria que sim, que já aconteceu, com menor ou maior intensidade, de maneiras semelhantes ou totalmente distintas. Contudo, quem se arrisca a olhar, ali no fundo, a depender da resposta que se dá ao que lhe acontece, o abismo que sempre está à espreita: não saber que caminho tomar quando realmente se encara a possibilidade de negar o caminho que já está posto.

Acima, reunidos em conjunto, estão os atos de ruptura de alguns sujeitos, que com a força de uma profanação, encaçados por experiências que permitem a desconfiança, o distanciamento e a disjunção dos paradigmas da verdade/normalidade. Negativa endereçada à negatividade ética que positiva uma posição de sujeito no mundo, encaixado aos imperativos do capital. Pode-se perceber, na combinação com outros discursos de artistas de rua e artesãos nômades, que os atos de ruptura assumem uma direção que abre um vazio ou para esta percepção, que de início não quer ser afixado em nenhum campo de inscrição que se configure em norma. Ainda que por um momento, deixa-se que se viva um lugar que traz a dor do não saber para afirmar uma potência desconstrutiva de si. Nas palavras de um maluco:

Eu tinha grana, moto, morava sozinho, tinha uma namorada gata, laptop, mas me sentia vazio[...]. Fui me desencantando mesmo, do que é a sociedade, a estrutura social. Foi quando começou a falar esse bichinho aqui dentro: “aí meu irmão, se vira aí, pega sua mochila e vai lá caminhar”. E eu não sabia como! Não sabia de que jeito! (Beleza da Margem, 2015, minutos 28 e 34)

O bichinho ganha ressonância em outra voz viageira, que sinaliza até mesmo o lugar de latência em que se encontra, localizando também a necessidade de não se com-formar, pelo menos a esta forma “que está posta aí”, marcada pela insatisfação:

A palavra que eu encontro, pra como isso começa, seja o movimento que for, pra cada pessoa que busca um tipo de libertação que for, é insatisfação. Eu senti uma coisa latente, que eu precisava buscar outra forma, que eu não acreditava naquilo que me estava sendo imposto o tempo inteiro (Beleza da Margem, 2015, minuto 28).

Se for permitido combinar as vozes, partindo de um “bichinho”, passando pela identificação de uma insatisfação latente, chega-se na terceira voz que traça uma descrição objetiva dos modos acostumados sob a ordenação dos modos de vida hegemônicos:

Ah! O confinamento, o regime fechado, você ter que ficar ali as 44 horas semanais, o salário não ajuda, o custo de vida é muito alto pra você ter que se manter de casa pro trabalho, do trabalho pra casa, e chegar no fim do mês só pra pagar conta e não sobrar nada para o seu lazer, não tem... É degradante pra você mesmo. Não tem como a pessoa viver neste tipo de condição, na minha opinião. Tive vários empregos: trabalhei de garçom, metalúrgico e tudo, mas nada chegou a me agradar. Minha vida mesmo é ficar na rua, vivendo do meu trabalho (ARTV, 2016, minuto 3).

Pavor, pânico, desencanto, insatisfação, degrado, são termos utilizados para atribuir sentido aos afetos que resultam das afecções nos encontros que produzem a vida “dentro do padrão”. E o medo. Este afeto que Hardt e Negri (2012) identificam como aquele que opera na manutenção das relações tecidas no contexto da sociedade pós-industrial e que, na mesma linha, Espinosa (2008) identifica como um dos cernes da servidão. É interessante notar aqui, a partir de outro maluco, que o mesmo afeto que garante a conservação dos modos de vida hegemônicos opera também nos atos de ruptura. O medo por abandonar a própria vida nas teias de hegemonia, inverte-se, tornando-se potência que permite assumir o risco de se lançar a intensidades desconhecidas: “Tive medo de me ver velho sem ter vivido. Quando tinha 19 anos, com a mochila nas costas, pensei que daquele jeito eu ia viver até os 30. E não me importei.

Se era pra viver daquele jeito ali eu preferia não viver mais. Só que eu sobrevivi” (Júnior SGL, 2016, minuto 42).

Esta fala carrega toda a intensidade da recusa a conectar-se aos modelos hegemônicos, visto que nela, aponta-se que é a vida que está em jogo, de ambos os lados: perdê-la nas teias da hegemonia servil sem que possa ser vivida; arriscá-la em busca de outros modos. O medo que fundamenta a escolha pela servidão é aqui invertido e passa a ser o medo de ver-se velho sem ter vivido. É preferível o risco, o não mais viver, do que ver-se vivendo “daquele jeito ali” – a ruptura fundamentada no medo de viver sem ter vivido.

A partir destes pontos pode-se compreender também que a ruptura com o sistema não ocorre de maneira abrupta, casual, como se um acontecimento específico trouxesse uma avalanche de *insights* cujo resultado final é a decisão por abandonar imediatamente um modo de vida e sair em busca de outro. Esta questão pode ser verificada em algumas falas acima, entretanto, os atos de ruptura são fundamentados por aspectos reflexivos e afetivos que estão em curso na vida do sujeito, elementos que os tornam mais abertos e sensíveis à percepção de um acontecimento que se apresenta como relevante, ao mesmo tempo que dá abertura para a busca de outros modos de existência. As vozes acima falam da identificação de uma insatisfação com a existência, que vibra de forma latente; falam de um sentimento de inadequação diante do estabelecido; falam de um corpo que não consegue se adequar; de um corpo que, após algumas experimentações, não se permite mais voltar ao que era a vida anterior.

Quantos são os sujeitos que se veriam falados pela combinação destas vozes ou por cada uma delas em particular? Talvez o mais difícil não seja identificar a insatisfação. Esta, pode ser uma experiência comum na organização da vida contemporânea e não faltam os autores, mesmo no campo da psicologia, que identificaram este fenômeno como parte da condição humana e/ou determinante dela. Não faltam também os autores, perspectivas teóricas e áreas de atuação que tralham no sentido de adequar o sujeito à produção. E também estão aqueles sujeitos que, mesmo ao identificar sua posição inscrita na organização social, a assumem como possível e lutam para encontrar nela o seu lugar, garimpando aspectos do existir que permitam o viver da melhor forma possível e na tentativa de partilhar isso com os demais.

Seja esta insatisfação parte determinante de uma suposta natureza humana ou não, de um tributo a pagar para que exista a civilização e não a barbárie, o ponto aqui não é este. A questão é que os relatos dos artistas

de rua e artesãos nômades são endereçados à forma como a vida é organizada em torno do campo restrito das linhas de normalidade, sustentada por um sentimento que confia ou intui que a vida pode ser bem maior do que aquilo que o sistema oferece, ou uma afirmação daquilo que é menor. Em suas falas, não é a condição humana que está sendo questionada, mas sim, a forma de inscrição social destinada a regular a experiência humana dentro de um campo de possibilidades que, na sua ótica, é muito restritivo. Trata-se não de uma insatisfação que questiona a vida, mas a organização do *status quo*, disposto em torno de valores compreendidos como absolutos. E estas questões que são levantadas no cerne de seu próprio modo de vida apresentam-se como uma alternativa, e como desdobramento, tencionam com a normalidade e com a escolha dela pelas pessoas em geral. Esta questão pode ser observada nas duas falas que seguem:

Eu acho que o artesão, ainda hoje, provoca uma reflexão na sociedade. Eu acho que, de um jeito ou de outro, o que o artesão nômade, hippie, vive, é uma coisa que está presente no imaginário da humanidade, desde os primórdios do tempo, que é o nomadismo, a libertação. Eu acho que no fundo, em algum momento da vida, toda pessoa quis ter essa liberdade, quis ser um hippie. E eu acho que tem pessoas que tem medo disso, que tem medo desta referência, que é a de que existem pessoas ainda vivendo de forma diferente do modelo hegemônico e estão aí buscando uma forma de... eu acho que isso é perigoso (TVGambiarra, 2012, minuto 8).

“Se a sociedade soubesse o que é um maluco de estrada, o que ele vive, a liberdade que ele vive, a gente teria um êxodo da juventude muito grande” (TVGambiarra, 2012, minuto 15).

As reflexões que os artistas de rua e artesãos nômades pautam tem uma potência de desestabilização dos modos de vida inscritos dentro das linhas de normalidade. Uma vez que, na percepção dos malucos, existem caminhos ou modos de vida diferentes do hegemônico, que são sedutores e oferecem risco à manutenção do *status quo*, a questão se refina: os malucos dão e são a visibilidade a alternativas possíveis. Dentro desta perspectiva, a simples existência dos malucos se oferece como uma ameaça. Na leitura que Chauí (2011) oferece a partir de Espinosa sobre a função do medo na manutenção das relações de servidão, este afeto não atinge somente os dominados: aqueles que dominam a partir de lugares

de poder, também sentem medo; eles tem medo do povo, tem medo da força que o povo reunido pode oferecer, medo da ameaça que um povo esclarecido tem de desestruturar a sociedade e destitui-los de seus lugares de poder.

Isso por si só desenharia uma ação política? Se não fosse assim, porque são relegados à margem, reprimidos, excluídos e muitas vezes tem sua existência posta sob risco? O que é que se faz com essa insatisfação ou com o desconforto e medo inscritos nos modos de vida hegemônicos, quando visibilizados pelos malucos? Até que ponto estas vozes podem ser audíveis ou legitimadas? Como é que se encara o vazio decorrente de se negar um mundo organizado e legitimado pela maioria? Esboçar respostas para estas interrogações permite se ter uma ideia do tamanho da dificuldade que é ultrapassar as linhas de normalidade.

Como visto anteriormente, a ruptura com o sistema se desenha como uma verdadeira profanação, por isso também profundamente política, mais profunda do que qualquer negativa isolada, uma vez que se rompe com um conjunto de instituições interligadas que, em última instância, representam os valores absolutos: nega-se a moral, a religião, a ética capitalista organizada nos modos de vida, os valores definidores daquilo que é certo e errado, verdadeiro ou falso, o bem e o mal. Nega-se, inclusive, o sujeito, o “si mesmo” e toda uma estrutura que permite o reconhecimento que o auto-referencia. Nega-se tudo isso e no horizonte tem-se como perspectiva o vazio, o não saber. Os que recusam “agarram-se à borda de um abismo” (Hardt; Negri, 2012, p. 224).

Esse absoluto, pode ser compreendido em paralelo com o que Deleuze (2010) e Deleuze e Guattari (1997) denominam de máquina abstrata. Uma máquina sempre produz algo e o caráter abstrato da máquina não é transcendental, pois se configura por discursos que permeiam e sustentam as relações que se realizam de forma imanente no campo social.

[...] o aparelho de Estado é um agenciamento concreto que efetua a máquina de sobre-codificação de uma sociedade. Essa máquina, por sua vez, não é, portanto, o próprio Estado, é a máquina abstrata que organiza os enunciados dominantes e a ordem estabelecida de uma sociedade, as línguas e os saberes dominantes, as ações e sentimentos conformes, os segmentos que prevalecem sobre os outros. A máquina abstrata de sobre-codificação assegura a homogeneização dos diferentes segmentos, sua convertibilidade, sua traduzibilidade, ela regula as passagens de uns nos

outros, e sob que prevalência (Deleuze; Parnet, 1998, p. 105).

Essa máquina abstrata, segundo Saul Newman (2005), caracteriza-se por um discurso moral e verdades racionais que se configuram como poder transcendental e que constitui um campo de interioridade, o sujeito, onde a política é exercida, de modo que o estado pode ser visto como um processo de captura. “A humanidade não é uma essência transcendental criada por leis naturais que o poder vem oprimir [...]. Ao contrário, é uma fabricação de poder ou, no mínimo, uma construção discursiva que pode ser feita para servir aos interesses do poder” (Newman, 2005, p. 28).

Saul Newman (2005) afirma que para além da resistência à organização da vida pela combinação entre o capital e o estado, a ruptura precisa ocorrer no âmbito dos próprios pensamentos do indivíduo, assim como nas suas ideias e desejos. O autor coloca suas fichas no que chama de insurreição, que, diferente da revolução, não tem como objetivo substituir os poderes do Estado, buscar por reformas ou colocar alguma esperança na transformação de instituições. Por outro caminho, pensa a insurreição como um levante de indivíduos que rompem com o estabelecido na busca de uma continuidade fora dele:

A insurreição, pode-se dizer, começa com a recusa do indivíduo à sua identidade forçada, o ‘Eu’ por meio do qual o poder opera: ela começa “no descontentamento dos homens com eles mesmos”. Além disso, Stirner afirma que a insurreição não pretende derrubar as instituições políticas em si. Ela tem como objetivo fazer com que o indivíduo ponha um fim à sua própria identidade — o resultado é, apesar disso, uma mudança na organização política. Portanto, a insurreição não consiste em tornar-se o que cada um ‘é’ de acordo com o humanismo — tornar-se humano, tornar-se Homem — mas tornar-se aquele que ele *não* é. A noção de Stirner de rebelião envolve um processo de *devir* — refere-se a uma contínua reinvenção de si mesmo. (Newman, 2005, p. 33).

Mesmo que muitos malucos de estrada sustentem o discurso que se refere a “viver fora do sistema”, alguns deles identificam que na prática esta questão não se faz viável. De um jeito ou de outro, todos estão inscritos no sistema. Entretanto, como possibilidade, deixam a reflexão de que é possível escolher de que forma se viver nesta relação.

Nesta compreensão é possível a efetuação de um trabalho sobre si que permite colocar-se até certa medida fora da aplicação de algumas forças do sistema, mesmo que dentro dele, de maneira que “você nunca vai conseguir sair totalmente do sistema. O máximo que você vai conseguir é fazer com que o sistema saia de você” (TVGambiarra, 2012, minuto 13). Ou seja, trata-se de um processo de transformação de si e não da estrutura da sociedade, para que esta estrutura perca sua força de subjetivação.

Esta discussão e seu entorno pode ser contextualizada dentro das duas perspectivas dos movimentos de protestos que marcaram a contracultura dos anos 1960 e 1970, de acordo com Lucy Dias (2003): a militância política, de cunho macropolítico, embalando ainda o sonho de uma mudança estrutural - mas que acaba sendo empurrada para a luta armada no contexto brasileiro, em função de a ditadura militar não deixar espaço para o exercício político; e o “desbunde”, também compreendido de forma pejorativa, mais próximo de uma experimentação micropolítica, que acaba por assumir um cunho mais individualista, na perspectiva de um trabalho experimental do indivíduo sobre si mesmo.

Dentro desta perspectiva os artistas de rua e artesãos nômades aproximam-se muito mais do que foi designado como “desbunde”, assumindo o desafio de uma deserção do sistema que os coloca como cobaias de si mesmo, dispostos inclusive a “quebrar a cara” na tentativa de inventar um novo trajeto para a vida (Dias, 2003). Deserção esta que, diante do descontentamento com os modos de vida organizados pelo sistema, abdica de uma mudança estrutural – considerando também a falta de espaço para isso no contexto da ditadura – e investe em uma mudança de si, que, como uma das possíveis consequências, poderia de alguma forma transformar o sistema.

Leonardo Leitão reforça esta mesma perspectiva quando aponta, em sua etnografia sobre os malucos, que a vertente de contestação política para os malucos de estrada passa por

[...] uma mudança de atitude ocorrida em algum momento da contracultura e dos movimentos contestatórios anti-capitalistas em que tentar “mudar o mundo” deixou de ser uma ação que se desenrola externamente na tentativa de conversão das outras pessoas à sua ideologia ou de ataque às instituições e passou a ser uma busca interior, por auto-transformação que reverberaria no todo, trazendo assim uma mudança no mundo a partir da

mudança individual, interior e espiritual. (Leitão, 2014, p. 144).

Esta ideia torna-se mais visível se abordada junto com as formas de enfrentamento político dos malucos, que não se referem propriamente à organização de movimentos coletivos ou sociais, cujo objetivo é transformar a estrutura do sistema ou algum de seus aspectos, mas sim por viver a política na própria carne e no cotidiano de seus modos de vida. Um possível projeto de vida em sociedade que poderia ser delineado e alcançado mediante lutas coletivas e negociações político-institucionais é, na verdade, vivido no aqui e agora. O pequeno relato a seguir exemplifica esta questão trazendo como exemplo um de seus aspectos: “O maluco não fala de política, o maluco faz política. O maluco não vai na marcha da maconha, ele fuma um baseado agora, na frente da polícia” (PÓSTV, 2014, minuto 80).

Os atos de ruptura referem-se então às formas de enfrentamento político pareadas com mais intensidade na transformação de si, deixando como fundo a transformação do sistema. Mais do que transformar o sistema, com ele romper, na profundidade que alcança uma ruptura que tem como condição a transformação de si mesmo, a partir, em última análise, da ruptura com o que existe do sistema inscrito na ideia de “eu”, a ponto de “fazer com que o sistema saia de você”.

Se você buscar ter prazer em viver, você já está sendo revolucionário. Se você não aceitar um trabalho que te sacrifique, você já está sendo revolucionário. Se você conseguir criar os seus valores, você está sendo super revolucionário. Você não precisa chutar o pau da barraca. Basta não se submeter, ou parar de se submeter ao que te é imposto. Eu nunca pretendi estar fora do sistema. O sistema está aí e a gente nunca está fora dele. Agora, a gente pode escolher como se colocar dentro dele (TVGambiarra, 2014, minuto 0).

Este panorama reafirma o lugar da margem, uma vez que não se muda o sistema para possibilitar um modo de vida específico, mas vive-se este modo de vida na tensão com o sistema. Esta forma de deserção traz como consequência a necessidade de assumir a margem, composta por uma miríade semântica cuja disponibilidade torna-se reduzida, quando não deslegitimada, como se o sujeito começasse a falar uma nova língua em seu país, com poucos interlocutores que se constituem como minoria, daí a sensação de não saber o que fazer ou qual caminho tomar,

a não ser o de inventar o próprio caminho sob a égide da experimentação, como informado anteriormente pelos malucos.

Jardel Sander da Silva (2006) em tese que analisa o corpo em suas relações com a cultura, constrói, a partir da noção de deserção, algo semelhante com o que aqui vem se compreendendo como atos de ruptura. Para o autor, o sujeito ao ver-se dizendo um “não!” às formas instituídas, percebe-se num deserto de entulhos em que pouca coisa sobra, e quando tudo se torna um deserto de entulhos é porque o “não!”, amplo e profundo, é endereçado também às ortopedias e antídotos comercializáveis que disfarçam a dor, “uma dor própria à ausência de soluções finais: promessas, utopias, paraísos perdidos ou renovados. É uma relação com o vazio que deve ser apreendida” (Silva, 2006, p. 95). Daí o risco, a angústia, inerentes aos processos de experimentação que tensionam com o *status* de uma época.

Mas, nessa empreitada, como não se descobrir um tanto à margem? Como não se fragilizar, se arriscar e estar à mercê de desmoronamentos? Porque, afinal, quando se experimenta não se deixa de fazê-lo contra uma época, na dissolução de uma determinada corporeidade, bem como de uma subjetividade, sempre um pouco à margem, um pouco distante. Daí que se ronde, amiúde, nas bordas da loucura e da morte, pois é aí que a experimentação cai no sem fundo do abismo, é também quando a sociedade apresenta-se na densidade própria a suas instituições e seus instituídos, e a contemporaneidade reafirma seu estranhamento e suas distâncias (Silva, 2006, p. 40).

Alguns dos aspectos desta problemática são visíveis em falas dos malucos quando refletem sobre as especificidades decorrentes de uma ruptura com o estabelecido, os mecanismos institucionais e mercadológicos que oferecem uma reterritorialização do sujeito mediante processos de readequação. Do mesmo modo, informam o contato com um impedimento ou ausência de uma semântica que validaria a experimentação como linha de fuga do instituído.

Se você não tiver a vocação e a segurança individual, você se adapta. Você vai agir como todo mundo age. Se você tiver a índole de agir de maneira própria, você fica angustiado – e não vai entender a sua angústia. [...] Você não localiza o

porquê que se submeteu ao que não é você, não é da sua índole, você está fazendo o que todo mundo faz. Isso é um sacrifício, é um sofrimento. Aí vai pro antidepressivo, vai para o psicólogo, que dá a ele um mecanismos para se adequar. O psicólogo nunca vai dizer “não, é essa estrutura desta sociedade, que violenta você de tal maneira que você entra em desequilíbrio. Você tem que se livrar desta estrutura”. Não, ele faz o contrário: “você está com dificuldade de se adequar à estrutura vigente, então vou te dar um exercício mental, um exercício respiratório, um remedinho, pra você se adequar e entrar na fila”. O problema todo está na estrutura da sociedade e no que ela nos impõe (Beleza da Margem, 2015, minuto 29).

Considerando o que foi posto, os atos de ruptura contém uma dupla dimensionalidade: a negativa de adequar a vida aos modelos hegemônicos e a criação de outros territórios à margem como alternativa, sendo que o lócus ético desta ação política reside na transformação de si mesmo, tensão e dialogia com o sistema. Os atos de ruptura compreendem uma fuga, uma recusa, que busca pela possibilidade de transformação mediante o êxodo do corpo das forças territorializadas que compreendem a verdade erigida por valores hegemônicos e a atenção sobre os mecanismos de recaptura. A ruptura escoo como uma desterritorialização das forças que regulam as intensidades do corpo, entristecendo-o. Os sujeitos em parte livres desta condução, impelem uma experimentação em busca de outras formas de existência, daí seu caráter também político: “pensar a recusa não apenas como uma negação a um modelo econômico, mas principalmente como a vontade de criação de uma nova vida” (Sobral, 2002, p. 44).

Ao se desterritorializar, o sujeito esvazia-se dos determinantes de normalidade, na perspectiva de deixar de ser um ponto de aplicação de algumas forças institucionais, na linha do “fazer com que o sistema saia de você”. Torna-se intensidade no devir que viaja em busca da composição de seu próprio território, reconhecendo quais composições lhe tiram da servidão e o aproximam do exercício de uma potência de vida que intui que se pode algo a mais do que o que “está posto aí”. Compõe assim uma aliança com a vida, no sentido de estar disposto a conectar-se com a força daquilo que na perspectiva da experiência, possibilita o “dispor-se para o inesperado, o intempestivo, ao que extravia, o que ilude, o que muda de direção sem uma finalidade última (Tótor, 2004, p. 235),

no êxodo da obediência servil que busca pela afirmação dos valores transcendentais.

Estes atos de ruptura desenham-se como recusa a servir, na profundidade da acepção espinosista; também como profanação, como questionamento do absoluto, como questionamento dos modos de vida no capitalismo, como questionamento da noção de si, apresenta-se como potência que é ao mesmo tempo de negação e afirmação. Dá abertura para o sujeito se lançar numa configuração rizomática, posto que sem centro de referência, mas que tem como possível a realização de combinações singulares que se encontram no processo do devir. Abre-se assim um espaço que remete à discussão sobre os encontros, tendo como perspectiva, ainda, as composições dentro dos limiares de liberdade e servidão.

2.3.2 Bons e maus encontros na vida nômade.

A perspectiva ética de Espinosa (2009), fundamentada na composição de relações, dilui a perspectiva moral calcada em valores transcendentais como parâmetro avaliativo destas e, por consequência, passa a considerar as composições do ponto de vista da imanência, tendo como marco ético o aumento e a diminuição de potência dos corpos efetuados nos encontros, nas relações. Uma vez que parte do *ethos* que configura os modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades se configura pela negação e profanação dos “valores estabelecidos pelo sistema”, transforma-se, nesta operação, o parâmetro moral sobre o qual os indivíduos em geral se pautam para compor suas experiências dentro do sistema. À margem, e com poucas alternativas dentro do sistema que não se configuram como mecanismos de recaptura, resta como possibilidade o mergulho no terreno da experimentação. Configura-se assim, na diluição do território moral normativo, o estatuto ético da experimentação, dando abertura para a perspectiva dos encontros.

São os encontros, entendidos na perspectiva ética de aumento e diminuição de potência, que viabilizam as experimentações; são, eles próprios, experimentações. A partir deles é que se adquire conhecimento sobre quais composições aumentam ou diminuem a potência de existir. Neste contexto é que a ética se aproxima da epistemologia, ao se colocar no mesmo plano a experimentação e a produção de conhecimento. Na perspectiva de Espinosa, este é um caminho possível para a ruptura com as relações de servidão em direção à liberdade: produzir encontros e, a partir deles, adquirir conhecimentos sobre os modos de relação que

possibilitam o aumento ou a diminuição da potência de existir; encontros que permitem ao sujeito ser causa de si, causa de seus próprios afetos, sem necessitar se pautar em valores transcendentais para guiar seus modos de vida.

Os encontros podem ser bons ou maus. O bom encontro é aquele cuja composição entre as partes cria algo novo e mais potente e aos poucos vai capacitando o sujeito para que ele seja apto ao “múltiplo simultâneo” (Chauí, 2011), ou seja, torna o corpo capaz de afetar e ser afetado de muitas maneiras distintas, alargando-se assim os limiares de experimentação da própria vida, aumentando o tamanho do corpo, estendendo as possibilidades de existência, aumentando o tamanho do mundo – o afeto que caracteriza os bons encontros é o de alegria. O mal encontro, ao contrário, é produzido por uma relação de decomposição entre corpos, quando, na mútua afecção, uma das partes ou ambas têm a sua existência diminuída, decomposta, diminuindo também a capacidade de existir, de afetar e ser afetado – o afeto que caracteriza os maus encontros é o de tristeza.

O que está em jogo dentro da perspectiva ética é o aumento da capacidade de existir (o que Espinosa chama de alegria) ou a sua diminuição (a tristeza), afetos que são pautados na experimentação dos encontros. Ao olhar a partir desta direção para os modos de vida dos artistas de rua e artesãos nômades, percebe-se que em seu entendimento as relações compostas com os “valores estabelecidos pelo sistema”, na composição com os seus corpos, diminuem a sua capacidade de existência. Existe a percepção de que, se olhada nos termos de Espinosa, a manutenção do sistema passa pelo entretencimento do corpo e a diminuição da capacidade de afetar e ser afetado entre os corpos. Nesta mesma linha, uma das alternativas que encontram é a ruptura com estes valores concomitante à busca pela experimentação.

Isso não significa dizer que a ruptura com o sistema fará com que estes valores não os afetem mais e que, nas suas relações de composição, eles não apareçam sob nenhuma perspectiva. Pelo contrário, estes valores continuam a operar, a partir da agregação de um aspecto a mais: não se luta mais por eles, mas se estabelece com eles uma relação de tensão, sendo que os maus encontros com estes valores seguem operando, às vezes de forma mais intensa quando o conflito se objetiva entre os malucos e o poder público, por exemplo. Parte de suas vidas, no lugar de se definir a partir dos “valores estabelecidos pelo sistema”, se define contra eles.

Os maus encontros situados no antagonismo com o poder público ocorrem e se fazem presentes de maneira constante no cotidiano dos

malucos, e se referem, principalmente, à disputas em função da proibição da permanência e/ou utilização do espaço público, seja para a convivência, seja para a comercialização de artesanatos; a proibição da permanência dos malucos em algumas “feiras hippies” institucionalizadas, o constante conflito com a polícia e os fiscais do comércio de rua, que muitas vezes resulta em prisões, confisco da produção artesanal, ferramentas, materiais, objetos de subsistência e cuidados pessoais, e que, em alguns casos, contribuem para transformar os malucos em moradores de rua (Beleza da Margem, 2015; Rafael Lage, 2011).

De forma um pouco mais sutil ou menos incisiva, aparecem os maus encontros situados na própria condição de viver à margem, que muitas vezes se objetiva na maneira como são vistos e tratados pela sociedade em geral, seja nos espaços públicos de circulação ou convivência, seja nos estabelecimentos sociais de circulação comum. Estes maus encontros, são aqueles bastante conhecidos por toda a população que se encontra à margem, como os moradores de rua e trabalhadores da prostituição, para citar alguns, e que são vivenciados pelos malucos ao serem tratados como inferiores, vagabundos, sujos, drogados. São os maus encontros vivenciados diante dos conflitos com as normalidades e normatizações.

Entretanto, em um nível ainda mais profundo e complexo desta relação dos malucos com os “valores estabelecidos pelo sistema”, encontra-se a reterritorialização, por eles próprios, de normas e moralidades, que, reabsorvidas, distorcidas, disfarçadas, remodeladas, intensificadas, são usadas na avaliação de si e dos outros. Ou seja, nos modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades também há maus encontros, composições de relações de aprisionamento e formulação de novos parâmetros morais que servem como crivo a guiar as relações.

A condição de experimentação da vida estradeira abarca uma série de possibilidades de composição de maus encontros. Numa visão menos romântica do que costumemente é utilizada para se referir à estrada, um maluco aponta que esse é um lugar de perigos constantes e paranoias, denunciando até mesmo que, entre os malucos, há a reprodução de valores capitalistas:

Cuidado porque na br tá cheio de pilantra n pense que é lindo pq não é porra nenhuma na pedra de maluco o coro come é martelada paulada e tizourada é bem assim mermo tem ter culhão entende só aparência de paz e amor pq hj a maioria dos maluco e capitalista pra caraio sim tem os puxa

pano tem os nória tem os pingaiada em fim a br é
pra mulek doído²⁰.

O discurso acima informa que, além dos perigos da estrada, existe o conflito gerado na relação com o próprio modo de vida assumido por alguns malucos, assim como aponta para os maus encontros que acontecem em algumas pedras. Adiciona-se a isso a formulação de algumas regras, pautadas em valores caros a alguns segmentos do que é considerado como “cultura de BR”, e que regulam condutas, regras que definem o que é ser um maluco, e que precisam ser seguidas por aqueles que pretendem se identificar com este universo ou dele já fazem parte. Neste sentido, há um campo de moralidade construído à margem que afirma os valores do “centro” e, quando não considerados ou respeitados, são reafirmados, mediante a relação de “acusação” e “cobrança”²¹, efetuada pelos próprios malucos.

Leonardo Leitão, em sua etnografia, lista alguns dos valores que compõe o território objetivo das pedras e dos modos de vida dos malucos. Entre eles, em resumo, estão:

1º se há um casal de malucos deve-se falar primeiro com quem é do mesmo gênero que você, fazer amizade e aí sim depois conhecer o outro sob risco do cônjuge achar que você está tentando roubá-lo de si, 2º cumprimentar a todos quando se chega na pedra, 3º quando comprar comida oferecer/dividir com todos, 4º as “malucas” devem usar vestido longo, cobrindo toda a perna até os pés (Leitão, 2014, p. 78).

Outros valores, não tão restritos às pedras, aparecem no sentido de garantir a manutenção do próprio *ethos* do que é ser maluco, como por exemplo, não acumular bens, dinheiro ou ter posses, mantendo o valor do desapego, e promover trocas e solidariedade entre os próprios malucos, além de não reproduzir qualquer valor que se relacione com o universo do que é ser um *playboy* ou *careta*, ou seja, valores que caracterizam a vida “dentro do sistema”. Nesta perspectiva, estes valores são cobrados mediante o que é conhecido, dentro do universo da malucada, por

²⁰ Escrito retirado de uma discussão sobre a vida na estrada, em página de Malucos de Estrada em uma rede social. O formato da escrita, com as abreviações, é do original.

²¹ Acusação e cobrança são formas de julgamentos mobilizados a partir dos principais valores (Leitão, 2014) de alguns segmentos dos Malucos de Estrada.

acusação e cobrança. De acordo com Leitão (2014, p. 71), “[...] a acusação entre a malucada ressalta os valores que os distinguem do restante da sociedade ao mesmo tempo que delimita as diferentes identidades que existem dentro do grupo, apontando para as expectativas criadas por cada enunciante sobre como deve ser a aparência, o comportamento, o discurso, a atitude e o estilo de vida de outro maluco”.

É possível que um artista de rua ou artesão nômade seja desconsiderado como maluco uma vez que tem feições europeias ou mesmo uma proveniência médio-classista. Por este motivo, muitos artistas e/ou artesãos são impedidos de frequentar algumas pedras, ou mesmo, por escolha própria, optam por fazer a viagem em “carreira solo”, de forma independente (TVGambiarra, 2012; PÓSTV, 2014; Diário de Campo, 2015). Com base nesta moralidade, são produzidas também relações de exclusão e o estabelecimento de territórios restritos em algumas das pedras. As falas abaixo dão conta de aprofundar a percepção de mais algumas questões que margeiam e delimitam esta problemática:

“Não tem como esconder isso daí não. Rola umas cobranças violentas na estrada. Cobrança ‘ó, você vacilou, maluco’, aí toma o pano do cara. Pronto, um exemplo de cobrança violenta, toma os tramos do cara, sei lá... é desse jeito” (Beleza da Margem, 2015, minuto 70).

Muito maluco viajou o interior de São Paulo todo, mas desviou de Ribeirão Preto. Porque? Por que pra chegar na pedra de Ribeirão Preto o cara tinha que ter os dois ovo no lugar, tá ligado? E o gogó na garganta. Porque se não nequinho chegava e olhava pra você de cima embaixo e falava “qual é rapaz? Tá fazendo o que aqui?”. “Não, não, não...” Entendeu? E dava confusão por nada... (Beleza da Margem, 2015, minuto 71).

Para além da acusação e da cobrança, combinando as relações de tensão com o sistema, os fundamentos morais do que é ser um maluco e as próprias dificuldades inerentes à vida em si e à vida na estrada, ocorre muitas vezes uma reabsorção de instituições próprias ao sistema e que nele ocupam lugar central. É o caso, por exemplo, da religião e dos questionamentos espirituais. O discurso abaixo apresenta a síntese de alguns destes aspectos:

Muita gente tem medo, tá ligado? De outro maluco. Por causa das histórias que rola, que a BR é muito violenta. A BR é muito violenta, mas não porque é a BR dos malucos. É porque a vida é violenta, velho. A vida é violenta em si. Todo mundo vai

passar por esses momentos ruins, por estes momentos bons, pelos momentos que você vai estar mais na luz, pelos momentos em que você vai estar mais na beira da morte. E a cabeça fica um pouco confusa, às vezes a pessoa não sabe o que pensar, se Deus existe, se Deus não existe, se é só isso, se é só aquilo. Aí vem uma religião, vem outra religião... muita informação pra uma cabeça que só quer viver, que só quer ser feliz e esquecer tudo o que aprendeu e parar de sofrer, velho (Beleza da Margem, 2015, minuto 73).

Como trabalhado em passagens anteriores, a ruptura com o sistema não garante a liberdade. E ser um maluco de estrada não afiança, em alguns casos, rupturas de nenhuma ordem. E a dor inerente a esta experiência pode empurrar o sujeito para a reafirmação dos valores anteriormente negados, como é o caso da religião e também do uso abusivo de drogas com alto poder destrutivo, a exemplo do crack²². A confusão de informações relatada no discurso acima também pode ser abordada na perspectiva espinosista, quando se refere à condição humana como modo, e, desta forma, afetada por muitas forças que lhe são superiores em quantidade e potência, gerando a confusão e confundindo o entendimento, base para o estabelecimento das relações de servidão.

Ainda no que se refere à inversão ou utilização dos valores e instituições centrais para o sistema e que são retomados pelos malucos como parâmetro moral, além da religião, encontram-se também o trabalho e a família. O trabalho, especialmente o trabalho artesanal, é assumido como valor fundamental que define seus modos de vida e muitas vezes é utilizado como parâmetro que os diferencia de camelôs, moradores de rua, trecheiros ou pardais. Também a forma de produção artesanal assumida, bem como sua comercialização, define alguns lugares identitários, como por exemplo, a diferença entre malucos, micróbios e camelôs, já trabalhadas em capítulo anterior.

²² No documentário *Malucos de Estrada II – Cultura de BR* (Beleza da Margem, 2015), a partir do minuto 75, chama a atenção uma cena de um culto religioso, nos moldes das religiões neopentecostais, cujo pastor é um maluco, fazendo uma pregação religiosa endereçada ao público, composto por malucos. A discussão sobre as drogas, e especificamente o crack, também é abordada pela narrativa documental, ambas as questões situadas, numa possível interpretação, como mecanismos de fuga da realidade.

Sobre o tema específico do trabalho, Leitão (2014) aponta que muitas vezes os valores atribuídos ao trabalho tem a função de simulacro, ou seja, é formulada uma representação de si a partir dos valores que são próprios do modelo cultural do dominador. Este processo faz com que o maluco reivindique para si a equivalência do trabalho e da honestidade nos mesmos moldes daqueles do sistema, valor que também é utilizado para definir a permanência e ocupação de alguns malucos nas pedras e mesmo a avaliação moral do outro, muitas vezes negativa, sendo este definido a partir das hierarquias identitárias pertencente ao universo do que é ser maluco, ou mesmo com relação às pessoas com quem compartilham a rua e que ocupam lugares de exclusão social.

No que se refere à família, é importante situar que a ruptura com esta instituição está presente no relato de muitos malucos, quando apontam algumas razões para a escolha de seu modo de vida, seja pela opção por não constituir ou manter uma família, o que pressupõe o abandono da liberdade e um entrave para a vida estradeira, seja no que se refere à ruptura de laços familiares que acontece em decorrência da escolha por viver “fora do sistema”.

Por outro lado, a consideração de que os malucos “são uma família” aparece repetidas vezes, composta pelos valores de ajuda mútua, identificação do/com outro, do coletivo e também de solidariedade²³. O discurso que recoloca a família em um lugar de relativa centralidade nos modos de vida dos malucos aparece como laço que garante certas composições dos malucos enquanto coletivo. Estes valores, se desrespeitados, são reafirmados pela acusação, como por exemplo, quando não é admitido que um maluco, estando na pedra, saia para comer e não ofereça a partilha do alimento para os outros. Da acusação passa-se para a atitude cobrada, como no exemplo citado acima sobre o confisco da produção artesanal.

A solidariedade é um valor que estabelece proximidade intrínseca com a redefinição do conceito de família, e é “fundamental para se viver como um maluco. Este tipo de solidariedade e compromisso mútuo de apoio incondicional com seus parceiros de estrada é o que os malucos chamam de ‘família da estrada’” (Leitão, 2014, p. 145). A questão da solidariedade, a partir da lógica dos malucos, pode ser compreendida em

²³ No documentário *Malucos de Estrada II – Cultura de BR (Beleza da Margem, 2015)*, a partir do minuto 67, há uma sessão dedicada ao tema, na qual os entrevistados apontam suas perspectivas sobre a ideia de os malucos serem uma família.

duas direções: uma contraposição aos valores do sistema, que ao seu modo de ver é egoísta e individualista; e a necessidade de superar as dificuldades inerentes à vida estradeira, sempre com poucos recursos e enfrentando muitas adversidades.

Outro ponto a ser considerado sobre a “família da estrada” é que a reformulação desta expressão aparece imbuída do que é central para os modos de vida dos malucos, ou seja, a liberdade de decisão e autonomia para optar, por si mesmo, pela permanência ou não junto ao coletivo. Neste sentido, na “família da estrada”, embora sejam cobrados os valores de parceria e solidariedade, não se coíbe a opção autônoma que o maluco tem para, de uma hora para outra e sem aviso prévio, se despedir e “cair na estrada”. Percebe-se, deste modo, que a ruptura com o sistema e os modos de vida que se seguem a esta experiência demandam a criação de novos espaços de convivência coletiva, regida por regras próprias.

Estes aspectos mostram que mesmo que o modo de vida dos malucos se componham na ruptura com “os valores estabelecidos pelo sistema”, isso não significa que não possam recair na afirmação, reinvenção ou reprodução destes mesmos valores. Existe no universo dos malucos de estrada pautas que guiam os encontros e relações calcados em transcendências, tais como regras, hierarquias identitárias, afirmação ou reconfiguração das instituições centrais para o sistema e a unificação dos modos de existência no que pode ser designado como parte da “cultura de BR”.

Bons e maus encontros, entretanto, distinguem-se da produção valorativa, uma vez que ocorrem no campo da ética, definida não pela moralidade, mas pelo aumento e diminuição de potência que ocorre na e pela experimentação. É necessário ter o discernimento entre, por exemplo, um mal encontro e valores morais. Estes valores podem provocar interrupções das experimentações e de composições, que podem ser boas ou más do ponto de vista ético. Ainda nesta perspectiva, um certo valor moral não necessariamente vai produzir maus encontros e pode, de alguma forma, fazer parte da composição de um encontro que produz aumento de potência. Esta problemática pode ser exemplificada pela experiência dos malucos, quando afirmam a ruptura com a família tradicional, enquanto que se reúnem em coletivo mediante os valores de parceria e solidariedade, tendo como horizonte a manutenção da autonomia tão cara à vida estradeira.

Assim a problemática retorna novamente à perspectiva epistemológica da ética, abrindo mais um campo reflexivo que pode ser estabelecido na relação entre moral, conhecimento e a composição dos encontros situacionais. Isso porque, a moral, se tratada dentro do campo

do conhecimento, pode operar como uma força compositiva no encadeamento dos encontros, o que abre uma interface entre a moral e o conhecimento, numa perspectiva também relacional e compositiva, ao invés de somente um campo de oposição. Isso tudo para não recair na radicalidade de que todas as instituições se apresentam como mecanismos de impedimento de bons encontros, para que não se crie uma moral sobre a moral. Deixa-se assim uma janela entreaberta que aponta como possibilidade de composição entre o conhecimento e a moral, produzindo uma fusão que dá abertura ao estabelecimento do aumento da potência de existir nos encontros, desde que considerada a perspectiva da imanência.

Desta forma, pode-se entender os valores morais também como parte de um conjunto de forças que opera na produção de bons ou maus encontros, sem deixar de esquecer que o critério, em última instância, se refere ao aumento ou diminuição de potência na relação, o que necessariamente abre a discussão para o campo da imanência. A questão se reformula da seguinte maneira: que critério moral pode ou não operar, nesta ou naquela situação, na perspectiva da composição de bons ou maus encontros? Esta reconfiguração parte do fato de que, olhando para a experiência dos malucos, o mesmo critério moral que se apresenta em torno da ideia de família pode produzir relações de composição em determinadas situações e de decomposição em outras, aumentando ou diminuindo a potência de existir.

Uma discussão semelhante pode ser estabelecida com relação à estrada, lugar central na experiência dos malucos. Como visto logo acima, a estrada inscreve-se também como lócus de maus encontros. Por outro lado, não tem como deixar de enxergar o brilho nos olhos e a mística que é atribuída a ela, o que, na perspectiva de Espinosa, poderia ser compreendida nos termos dos bons encontros. O que visibiliza a profundidade atribuída aos encontros e composições estradeiras é a tão repetida expressão “fazer parte da estrada”, sendo este encontro parte fundante do que é ser uma maluco de estrada.

O ponto que de intersecção desta relação se refere às múltiplas possibilidades que podem ser encontradas na vida estradeira, o que se deduz da afirmação de que “a estrada tem muitas entradas e milhões de saídas” (Beleza da Margem, 2015, minuto 34). Abre-se aqui o espaço para um empreendimento de busca, experimentação e lapidação de si, que, se confrontados com a consequência do vazio que muitas vezes produz os atos de ruptura ou deles decorre, tem-se na estrada uma possibilidade de preenchimento. Além de um encontro do sujeito *com a* estrada, há os

encontros que se estabelecem entre os sujeitos *na* estrada, o que abre um campo de experimentação bastante relevante para os malucos.

Esta multiplicidade de “entradas e saídas” abarca encontros pontuais com pessoas na estrada, malucos ou não, que promovem relações de troca, aprendizagem, com destaque para as trocas solidárias em qualquer contexto, muito valorizadas pelos malucos. A estrada ainda possibilita encontros com aqueles que também estão à margem, tanto no sentido da exclusão social que prescinde de uma opção autônoma, como na situação de, por escolha própria, estar buscando um caminho diferente. Além disso, a estrada apresenta a oportunidade de contato com a natureza, com a exuberância e variedade geográfica que a trajetória “viajeira” libera, com as culturas e manifestações culturais do “Brasil profundo”, como a marujada, quilombolas, organizações comunitárias do interior, indígenas, eremitas, degredados e toda sorte de produção de modos de existência à margem.

Estes encontros, ao serem abordados a partir de uma perspectiva espinosista e também considerando a leitura que Deleuze (2002) faz do autor, permitem a compreensão de que a partir deles resulta uma nova experiência de sujeito, uma vez que este, se define pelos encontros. Sob esta ótica, a experiência estradeira é fundante de um *ethos* do maluco, inscrito na conexão com os modos de vida que vai encontrando e também selecionando. E como *ethos*, permite a composição de um território de existência, que, além de ser apontado como um dispositivo político de relação agônica com o sistema, pode ser compreendido como um “lugar de calor” (Sawaia, 1995), com o qual o sujeito pode se identificar na constituição de si mesmo. Transbordando a questão da estrada e se aproximando do “lugar de calor”, na compreensão de uma afirmação afetiva da identidade, a fala abaixo marca a percepção de um encontro com os malucos marcado pela identificação de um encontro com um lugar e existência:

Quando eu comecei a conversar com essas pessoas, eu falei “nossa! Achei!” Por que na escola, não era... eu olhava pra galera, pra turma, tinha uns amigos, mas não era ainda. Na natação também não era... eu mudei muitas vezes de cidade por causa da natação, mas também ainda não era. E na hora que eu encontrei essa galera só pelas ideias, eu me apaixonei pelas ideias. De repente aflorou [...]. De repente eu consegui mostrar o que eu era mesmo, sabe? (Beleza da Margem, 2014a, minuto 1).

Este relato aponta um encontro com os malucos no qual o sujeito se percebe reconhecendo a contrapartida de um modo de existência esperado e/ou procurado, dentro do que os malucos proporcionam no sentido das ideias que trocam e dos modos de existência que promovem. “Aflorar e mostrar o que se é”, em termos espinosistas, pode ser compreendido como um aumento de potência na composição de um território de existência partilhado, operação que define o modo de vida do sujeito nos termos da imanência.

Ainda nesta direção, os encontros em torno da produção artista e artesanal, os trampos, podem apresentar uma perspectiva mais profunda de recomposição consigo e com a natureza, com o outro, maluco ou não, abrindo espaço para a compreensão polissêmica desta produção. A arte de rua e o artesanato, mesmo que assumidos como uma forma de manutenção da vida estradeira e localizados a partir desta perspectiva na história do movimento *hippie* brasileiro, insere-se como um analisador para se compreender a composição dos modos de existência de artistas de rua e artesãos nômades.

Isso porque a produção artesanal é uma composição em trânsito, que ocorre mediante as trocas e aprendizagens que se fazem nos encontros entre os malucos, em que intercambiam técnicas de produção e os materiais utilizados. Estes são coletados, trocados e mesmo presenteados aos malucos pelas pessoas que encontram nos caminhos que percorrem. Uma peça artesanal transporta as especificidades da trajetória do maluco, no encontro com o outro, com a natureza, com a estrada, e torna-se assim uma vitrine do seu modo de vida estradeiro, ao mesmo tempo que abarca a singularidade daquele que a produz, sem deixar de lado o elemento de resistência, uma vez que o artesanato, nesta perspectiva, é algo que a indústria não consegue reproduzir.

Contudo, é o manguieio que dá maior visibilidade à produção artesanal como dispositivo de composição de encontros. “Eu me amarro em manguieio, porque você gira essa comunicação com a galera. Você fica conhecendo as pessoas, você faz amizade” (Beleza da Margem, 2015, minuto 50), diz um maluco. Ele é o ponto de interseção entre o maluco e o não maluco, e, dentro deste universo, é compreendido como uma arte, a arte de, ao mesmo tempo em que se apresenta o artesanato à venda, abre espaço para as conversas sobre a trajetória que o possibilitou.

Nesta direção informa um maluco: “Rapaz... depois de um tempo eu descobri que o manguieio é uma arte. E é uma arte que varia muito de pessoa pra pessoa” (Beleza da Margem, 2015, minuto 47). O fato de haver variação na arte de manguiear indica suas possibilidades de composição.

A esta informação poderíamos agregar que o mangueio varia também pela composição que considera aquele que se aproxima do maluco, aceitando o convite que o mangueio oferece. Neste sentido, desenha-se como a arte de compor com a histórica agregada à sua trajetória, junto com a expectativa daquele que a partir do convite coloca-se como interlocutor.

É também pela perspectiva da potência de promover encontros que o mangueio do maluco se distancia do comércio tradicional, muitas vezes tornando a venda irrelevante ou localizando-a ao segundo plano. “A gente não é camelô! A gente é viajero, tem coisas pra falar, tem coisas pra dizer. E na hora do mangueio flui tudo isso aí”, informa um maluco, e na sequência, complementa, no caso de a venda não ser efetuada: “Possivelmente o que tinha que fluir naquele minuto não era dinheiro, mas sim fluir essa troca de cultura. Do cara que vem de longe, traz outras informações, com essa galera que não tem essa experiência e fica curioso” (Beleza da Margem, 2015, minuto 49).

O que o mangueio assinala, para além da reconfiguração de uma forma específica de comercialização que atua à contrapelo ao comércio “do sistema”, é a função valorativa que os malucos afirmam do encontro como parte integrante à composição de seus modos de vida, mesmo quando se refere especificamente a uma maneira de encontrar condições de manutenção da vida e do deslocamento estradeiro. Ou seja, aquilo que possibilita as condições de vida está intimamente conectado à composição dos encontros. Extrapolando o mangueio, este mesmo raciocínio pode ser aplicado à análise da “família da estrada”, à própria vida estradeira que se tece na BR e ao encontro com a natureza de onde decorre a bricolagem artesanal.

O mangueio do maluco por sua vez inclui na maioria das vezes a “venda” de um trampo, mas pode resumir-se apenas ao “trocar ideia”, já que na perspectiva do maluco isto é o que ele tem de maior valor a oferecer: sua experiência de vida, seu aprendizado na estrada e a sabedoria daí advinda concentrada na forma como ele encara a vida. Em termos de valor na troca com o cliente o que ele tem de mais valioso para oferecer são exatamente suas experiências e sabedoria da estrada (Leitão, 2014, p. 59).

Estes aspectos dão condições para a afirmação de que é no encontro que os modos de vida dos artistas de rua e artesões nômades se tecem. Indo mais além, se deslocando dos aspectos presentes no cotidiano do maluco para as camadas que subjazem e até certo ponto aparecem

como linhas históricas, pode-se, ainda nesta perspectiva, afirmar que o maluco é resultado da combinação processual e criativa de elementos que historicamente se fizeram presentes no seio da contracultura e/ou às margens do sistema:

Ele vem de uma matriz hippie, não só hippie, mas beatnik também, que é um outro movimento de contracultura que houve, mas ele vai ser fortemente influenciado pela cultura popular brasileira. Então entra aí a matriz indígena, a matriz afro, entra a questão do rastafarianismo, e também várias... eu poderia ficar falando de várias influências que tem o movimento (TVGambiarra, 2012, minuto 2).

É esta combinação, que se tece nos encontros cotidianos, tendo como fundo a relação de composição com diferentes matrizes contraculturais e culturas ou modos de existência que se localizam à margem, que permite a extrapolação de uma discussão moral, cujas barreiras são rompidas pelo que se pode chamar de uma escolha ideológica. No caso dos malucos, quando se escolhe uma ideologia cujos elementos se agregam em torno da contraposição ao sistema, escolhe-se também um modo de existir, que vai balizar a vida em termos de maior ou menor potência, portanto, trata-se de uma escolha ética.

Esse território de existência pode ser ou não delimitado por ideais morais, cuja composição pode ser parte integrante da imanência dos encontros e deles definidores, interrompendo-os ou potencializando-os. Entretanto, nesta escolha, existe a possibilidade de criar os próprios modos de existência na imanência dos encontros, uma vida que se percebe ampliando suas dimensões existenciais, alargando-se para além dos limites que, no entendimento dos malucos, o sistema impõe empobrecendo a vida.

Sejam estes encontros bons ou maus, o maluco é um “Antropófago que devora e reconfigura o que encontra” (Beleza da Margem²⁴), estabelecendo a afirmação da vida para além dos “valores estabelecidos pelo sistema” em busca de novas formas de compor a urdidura da existência. Quando a vida se afirma assim, ela cria realidade aumentando o tamanho do mundo, embarcando no que é intensivo, assumindo as experiências. Uma vez que a arborescência moral dos valores

²⁴ Inventário Cultural Malucos de Estrada, Recuperado de <https://belezadamargem.wordpress.com/inventario-cultural/>. Acesso em 28/01/2016.

transcendentes é negada, é pela manutenção da perspectiva imanente dos encontros que se abre o *ethos* da experimentação.

Abrir-se para um *ethos* da experimentação significa assumir encontros e experiências como resultado de processos afetivos e reflexivos na relação com o sistema ou dela advindos. Escoa-se disso, por um lado, a reabsorção de atos de ruptura, a abertura de um vazio a ser preenchido pelas mais diversas ofertas valorativas, identitários ou materiais. Por outro lado, leva à configuração de um *ethos* marcado pela busca da experimentação e composição de encontros, de onde se pode extrair conhecimento. Quem sabe, parte da experiência do que é ser um maluco de estrada assinala um caminho em direção de uma composição da existência que abdica das amarras da servidão na direção de um exercício de expansão da liberdade. E quem sabe este caminho possa estar, em maior ou menor medida, disponível para qualquer um.

2.4 A viagem

A viagem envelhece a relação consigo e intensifica a relação com as coisas (Foucault, 2012).

2.4.1 Sobre o viajar.

Existe a afirmação de que o deslocamento, a viagem, o nomadismo, está na raiz do humano, convocando uma ancestralidade que subjaz esquecida: os nômades são o início da humanidade, o início da história antes mesmo da escrita. O deslocamento geográfico marcou a evolução do ser humano desde seu primórdio, naqueles tempos, como condição de sobrevivência (Gosden, 2012). A vida nômade também está no limiar da economia capitalista, mesmo depois das agrupações humanas haverem se sedentarizado pela agricultura: eram os nômades que transitavam nos períodos medievais, de feudo em feudo, traçando as primeiras rotas entre as cidades e instalando-se de forma perene próximo às suas portas para comercializar os seus produtos (Huberman, 2008).

Alguns malucos defendem que o nomadismo convoca uma ancestralidade, a raiz do humano, e que subjaz à vida, quase como se fosse um determinante da natureza, escondido e esquecido nas helicoides de nosso código genético e que por vezes, para alguns, emerge como força incrível, um comichão, que impulsiona ao deslocamento geográfico. Esse gene, existente como fato ainda a ser desvelado, ou apenas como metáfora, de uma maneira ou outra se realiza: não há nada mais contínuo na história da humanidade do que o deslocamento, e o mapeamento completo do planeta o atesta. Considera-se que o último ponto do planeta

a ser alcançado pelo esforço humano, o polo sul, foi conquistado pelo norueguês Roald Amundsen em 1911 (Huntford, 2002) e desde então não há nada mais a ser descoberto. Será?

Histórias de viagens e relatos não faltam, mesmo depois de Amundsen. Depois do mapa estar completo, sempre sobram alguns interstícios a serem visitados e desvelados, ainda que seja para conferir se aquilo que se vislumbra no mapa está de fato lá, ou ir até algum ponto simplesmente por que ele existe e se oferece, abrindo para uma perspectiva outra que se refere não mais apenas à descoberta geográfica, mas a de si mesmo, uma vez que “Todos os mapas colocam como epicentro o núcleo de sua representação intelectual. Na maioria das vezes, a imagem e o reflexo de si” (Onfray, 2015, p. 29). Esta foi a viagem de Chris McCandless, recuperada por Jon Krakauer (1998) no livro “Na Natureza Selvagem”. Chris empreendeu o tipo de viagem radical, no qual abandonou tudo o que tinha de si, desde a materialidade - o dinheiro com que contava na poupança e no bolso, o automóvel - até a própria identidade, desfazendo-se inclusive se deu nome, em busca de ser outro.

E viagem, nestes casos, pode se referir a percursos tanto por territórios e descobertas extensivas quanto subjetiva. Por estes entrecaminhos, subjaz a questão do “si mesmo”, que Onfray coloca como central:

Nós mesmos, eis a grande questão da viagem. Nós mesmos e nada mais. Um pouco mais. Certamente há muitos pretextos, ocasiões e justificativas, mas em realidade só pegamos a estrada movidos pelo desejo de partir em nossa própria busca com o propósito, muito hipotético, de nos reencontrarmos ou, quem sabe, de nos encontrarmos [...]. Os trajetos dos viajantes coincidem sempre, em segredo, com buscas iniciáticas que põem em jogo a identidade. Também aí o viajante e o turista se distinguem e se opõem radicalmente (2015, p. 75).

Essa última frase de Onfray deixam os ouvidos em pé se lida ou faz a retina oscilar por sua passagem. Então, há uma diferença entre o viajante e o turista; há diferenças entre modos de viajar, entre modos de deslocamento, variações intensivas que se referem ao movimento e ao repouso. De que se trata de fato?

No filme “O Céu que nos Protege”²⁵, três personagens vindos do ocidente desembarcam em um porto no norte do continente africano. É o início da viagem. Ainda no cais, ocorre o seguinte diálogo ente eles:

Turner: Bem, os primeiros turistas desde a guerra.

Kit: Não somos turistas, somos viajantes.

Turner: Qual a diferença?

Port: Um turista só pensa em voltar pra casa nem bem chega. Um viajante talvez não volte jamais.

A resposta de Kit e Port endereçada à Turner marca uma diferença fundamental entre uma viagem turística e uma viagem atrelada aos deslocamentos nômades, e oferece algumas pistas sobre qual modo de viajar é privilegiado aqui. Certamente, não é a viagem do turista. Reconhecendo que há distintas maneiras de se viajar sob o signo do turismo, algumas inclusive estabelecendo relação com a viagem na perspectiva de Onfray (2015), a viagem do turista aqui se refere àquela do turismo de massa.

Tampouco se trata da viagem do executivo, tão recorrente nestes tempos globalizados. O executivo viaja à trabalho, conhece aeroportos, escritórios, restaurantes e hotéis. Percorrem-se quilômetros e quilômetros, mas os territórios são sempre os mesmos na busca desenfreada para dar continuidade às linhas de força e demandas do capital. Embora trafegue pelas rotas as mais diversas, a viagem do executivo quase sempre fica no mesmo lugar. É sobre esta forma de viagem que uma maluca de estrada conta à Leitão (2014). No relato oferecido

Elas disse que já tinha visitado o Rio de Janeiro, antes, quando ainda trabalhava com administração, para fazer um curso pago pela sua empresa e que ficou hospedada em um hotel no centro da cidade e que de sua janela podia ver a torre da Central do Brasil. Apesar de ter viajado para o Rio não conheceu nada da cidade, só conseguiu visitar em um dos dias Copacabana porque passava o dia inteiro no curso e saía muito cansada. Após este relato ela completou seu raciocínio: “eu viajava e não viajava, esse tipo de coisa faz com que você vá despertando...” (p. 38)

Os migrantes também se deslocam geograficamente, muito embora contra a vontade quando impulsionados pela escassez das possibilidades

²⁵ Direção de Bernardo Bertolucci, 1990.

de sobrevivência, ou então baixo ameaça, direta ou indireta, sobre suas vidas; ou por vontade própria, na busca de um sonho ou lugar com melhores chances de prosperar. Ou as duas coisas juntas. São diferentes as causas e condições da viagem do migrante e do nômade: “o migrante vai de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 51). Sai de um território em busca de outro que ofereça melhores condições de sobrevivência. Assim que o encontra, ali se instala, e esta é a diferença fundamental com relação ao nômade, cujo território é sempre um ponto de passagem e nunca lugar pretense para fixar residência permanente.

A viagem dos desterrados encontra-se, talvez, um pouco mais próxima do deslocamento nômade, embora nela exista um fator central de diferenciação. A viagem dos desterrados é forçada, assim como pode ser a do migrante, enquanto que o deslocamento nômade sempre guarda em seu centro a vontade que parte de uma iniciativa própria. A viagem dos desterrados é infligida como castigo, tal qual aquela da “Nau dos Loucos” relatada por Foucault (2002) ou dos fugitivos, daqueles que são lançados para fora dos códigos de normalidade ou que por eles teimam em não transitar, incapazes de normalidade. Viagem forçada que tem como objetivo a expiação da culpa atribuída, não por si mesmo, mas pelo outro.

Qual a falta atribuída àquelas figuras designadas? A de serem inassimiláveis à comunidade, irredutíveis, impossíveis de governar, de dirigir. Qual a punição?[...] O capitalismo atual condena do mesmo modo à errância, à ausência de domicílio ou ao desemprego os indivíduos que ele rejeita e amaldiçoa. Que crime eles cometeram? Serem inassimiláveis ao mercado, a pátria dos homens do dinheiro. Qual o castigo? As pontes, as ruas, as calçadas, os porões, as bocas de metrô, as estações ferroviárias, os bancos de praças públicas – o aviltamento dos corpos e a impossibilidade de um porto, de um repouso (Onfray, 2015, p. 13).

Antes uma viagem confinada ao desterro do que a uma busca, e aí reside a grande diferença. Mesmo que o deslocamento nômade se aproxime de um desterro, de uma errância que é incapaz de se acomodar aos desígnios do capital, esse é um auto-desterrar-se, sair desta terra, migrar, desterritorializar, mas por vontade própria.

Há também a viagem marcada pela ausência do deslocamento geográfico. Viagem com o corpo no mesmo lugar, a preferida de

Deleuze²⁶, ou na verdade, a única admissível para quem, como ele, assume que não gosta de viajar e até mesmo desconfia disso, tornando suas as palavras de Fitzgerald, ao dizer que não basta uma viagem para haver uma ruptura, ou que a viagem é uma falsa ruptura – e aqui há uma aproximação com o modo de viajar do turista de massa. O co-criador do nômade como personagem conceitual, ao falar sobre a viagem, instala o paradoxo quando afirma que o nômade o fascina porque não viaja. Mas na sequência da entrevista, admite que há viagens que são verdadeiras rupturas, coisas raras, é o que deixa parecer. Em outro lugar, na parceria com Guattari, a ideia ganha complemento:

Não só existem estranhas viagens numa cidade [espaço estriado], também existem viagens no mesmo lugar [...] cuja experiência é por demais ambígua, mas antes nos verdadeiros nômades [...]. Viagem no mesmo lugar, esse é o nome de todas as intensidades, mesmo que elas se desenvolvam também em extensão [...]. Em suma, o que distingue as viagens não é a qualidade objetiva dos lugares, nem a quantidade mensurável do movimento – nem algo que estaria unicamente no espírito – mas o modo de espacialização, a maneira de estar no espaço” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 189-190).

Se, na perspectiva destes autores, o que distingue a viagem não é a mensuração lugar-movimento, ou o deslocamento geográfico, mas a maneira de estar/ser no espaço, como então admitir uma viagem sem sair do lugar, que a questão central do movimento nômade não é o deslocamento geográfico? O que diferencia todas estas variações expostas sobre modos de viajar é o grau de abertura do corpo a uma experiência outra, em que o deslocamento no espaço marca um *ethos* de transformação subjetiva.

A experiência nômade, então, se caracterizaria como aquilo que agencia um campo de forças e o coloca em movimento, produz deslocamentos intensivos não no espaço, mas no sujeito e na relação com o espaço. O que caracteriza o viajar nômade é a intensidade, que não se refere à extensão percorrida, ao movimento que provoca deslocamentos geográficos (Deleuze; Guattari, 1997), mas ao modo de se colocar entre as coisas e provocar deslocamentos, rupturas e transformações na ordem

26 O abecedário de Gilles Deleuze, Recuperado de escolanomade.org/wp-content/downloads/Deleuze-o-abecedario.pdf. Acesso em 18/04/2015.

da subjetividade – é o *topos* onde o “si mesmo” volta a habitar o epicentro do viajar. O nômade é aquele que migra de si mesmo. E assim se produz a baliza, que é o critério para que se olhe o viajar dos artistas de rua e artesãos nômades como deslocamento geográfico e subjetivo. Um deslocar que é acompanhado de variações intensivas, lá no fundo, em aumento e diminuição de potência na relação com o mundo.

Experimento extremo, o viajar dos artistas de rua e artesãos nômades conjuga e transita por todas as modalidades de viagem acima postos ao negar, afirmar, combinar as linhas que compõe as diferenças de modalidade. Conjugam, transbordam, subvertem e vão além da redução a qualquer uma das categorias. No trânsito e deslocar-se pelo mundo, pelos mapas, existe a combinação de diferentes elementos, que tornam a viagem uma experiência lúdica, mística, arriscada, de busca ou desapego, de construir a si ou de desfazer-se, e também de trabalho e vadiagem, de cansaço e de descanso, de seguir rotas já traçadas, deparar-se com trajetos e lugares da moda, deles fugir e outros inventar, de conjugar invenções ou enrijecer moldagens identitárias. Pelas variações das tonalidades da experiência um código subjaz, para complicar ou facilitar as coisas: a viagem traçada pelas forças do nomadismo se torna sinônimo de estrada, que é sinônimo de liberdade.

Há nesta viagem um desprender-se sob o signo da exposição. Diferente da experiência sedentária, o movimento do viajar faz com que se aumente a zona de contato com o mundo e, por isso, as possibilidades de encontros. Em termos espinosistas, no que se refere ao primeiro nível da ética, o viajar proporciona o aumento e a diminuição das variações de intensidade do corpo em maior velocidade e quantitativamente mais frequentes, se contrastados com o modo em que eles compreendem a experiência sedentária. No mínimo, o viajar dos artistas de rua e artesãos nômades os coloca numa zona de variações onde o corpo é forçado a dançar, para mais ou para menos, ao sabor dos encontros, assumindo riscos e (re)criando modos de existência.

Do mesmo modo que a experiência da viagem nômade pode forçar a ruptura com o estabelecido, outras facetas, outros códigos são engendrados: boa parte da moral veiculada nas rodas dos malucos se refere ao tempo em que estão na estrada e ao número de cidades, capitais, estados e países por onde já transitaram. Não é sempre e nem são todos, mas alguns fazem questão de relatar. Quanto mais, melhor. Não são acumulados bens materiais, mas em seu lugar, acumula-se tempo de estrada e quilometragem percorrida – é quase como o disco rígido do turista, repleto de fotografias. Tendo como mote esta simbologia, a

viagem se aproxima de uma experiência de libertação, mas também de aprisionamento, desfaz rigidezes em algumas combinações enquanto que, por outro lado, inventa outras. Nos entremeios da viagem, desmancham algumas convenções de “certo” e “errado”, sempre sob no risco de cair numa nova forma de pensar um outro “certo” e “errado” a pautar as relações consigo e com o outro. Por essa e por outras, existe aquele que é mais e aquele que é menos maluco de acordo com o tempo em percurso e a quilometragem percorrida. E aquele que nem maluco é, só se faz.

Que sina é essa, a de desmanchar normas desenhando outras? Há alguém que disse escape? Quem sabe o nômade de Deleuze e Guattari (1997) escapa. Posto que personagem conceitual? Independente disso, o nômade é um personagem que tem a potência de deslize que permite acompanhar as variações das experiências de viagem dos artistas de rua e artesãos nômades. Muito melhor do que forçar o sinônimo entre ambos, é se valer de um para acompanhar o outro, colocando-os em tensão e diálogo.

E a relação entre ambos, nômade e maluco, já inicia paradoxal: o nômade, parado ou em trânsito, sempre está se movimentando e fazendo movimentar. Por isso, seu afazer incessante é o de romper barreiras, ou as estrias do espaço, colocando tudo a fluir, a transformar-se, a descodificar-se. O nômade desterritorializa-se e faz desterritorializar, seu único território é a desterritorialização. Do maluco, pode-se dizer quase o mesmo. Ele se desloca e se transforma, foge dos territórios de subjetivação hegemônicos e em seu trânsito faz-se outro. Mas o fazer-se outro implica em reterritorializações, às vezes mais rígidas do que aquelas que anteriormente desfez.

O nômade então é pura fluidez intempestiva e ininterrupta, porém, como personagem conceitual, arrisca-se a ficar parado, cristalizado em páginas impressas. O maluco flui, aos trancos, rompendo barreiras às marteladas e com seus caquinhos combinando outras linhas, mas está vivo e, se vivo, em movimento. Daí a necessidade de não reduzir um ao outro, e no lugar disso, abrir espaço para combinações e transbordamentos mútuos entre ambos, que em seu escorrer se desfaçam e refaçam fronteiras.

Nômade e malucos, entrelaçam suas vozes de variadas tonalidades e combinações, tensões e rupturas possíveis com o sedentarismo. Para início de conversa, parece que partem de um mesmo mundo cuja configuração, se ausente, nenhum dos dois existiria, pois é em tensão com este mundo codificado, instituído, uma das formas em que se revela a experiência nômade. A conversa assim ocorre em um mesmo espaço, partilha de uma língua em comum: a configuração social posta como

espaço estriado, a potência de subvertê-la na velocidade que se intensifica em espaço liso, de criação.

2.4.2 O nômade personagem conceitual.

Se o conjunto social, com suas normas, moralidades, verdades, é entendido como território estriado, e as estrias são compostas por codificações de fluxos, o nômade é aquele que descodifica os fluxos, e o território, desterritorializa. Dá para se dizer que o único território a que pertence o nômade é o próprio movimento permanente de desterritorialização. Outras formas de dizer o nômade são usadas por Deleuze e Guattari (1997) em seu Tratado de Nomadologia. Ali o nômade também é entendido como máquina de guerra em agonismo com o Estado, ou como aquele que opera a máquina de guerra, a tem como sua arma. O estado, como conjunto amplo de regularizações, homogêneo e sedentário, caracteriza-se como espaço estriado por excelência, cujas forças reativas sempre buscam por suprimir ou capturar a diferença, fazendo com que elas operem sob seus códigos. O estado é arborescente, raiz monológica que tudo formata sobre sua linha dura e inflexível, sua ordem é a do ser. “O estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 23), e é esse o movimento perpétuo do Estado: absorver tudo o que está em seu alcance, codificar a todos os fluxos.

O nômade configura-se como uma máquina de guerra contra o estado – o que não significa necessariamente que a ele se opõe. Mais bem ocorre que seu trajeto livre por vezes se depara com o Estado, e aí surge o agonismo. Máquina de guerra e Estado não são dicotômicos. Sua relação é de tensão, visto que a máquina de guerra surge para afirmar uma diferença e não para reagir ao estado. É afirmativa e não reativa, o que ocorre é que às vezes o estado se coloca em seu caminho. Seus princípios são os de fluxos ativos, criadores, operando os signos da metamorfose em espaço liso, heterogêneo, na conjugação de singularidades e diferenças que criam linhas de fuga e possibilidades de vida que juntas operam como conjura contra o estado. O nômade é rizomático, produzido por forças que se encontram e se combinam. Sua des-ordem é a dos devires que “captam ou determinam singularidades da matéria em vez de constituir uma forma geral. Operam individualizações por acontecimentos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 36).

Pode-se descobrir o nômade também o colocando em contraste com o sedentário, para que aí façam-se perceber algumas diferenças no

que concerne à relação de cada qual com o espaço. O sedentário é aquele que tem um território, marcado por linhas e pontos, entre estes marcos é definido o seu limitado movimento, sempre subordinado ao trajeto marcado por instituídos que regulam e controlam a experiência. O sedentário pode até se movimentar, mas sempre consultando o GPS.

O nômade ocupa o espaço sem mensurá-lo, enquanto que o sedentário mede o espaço a fim de ocupá-lo. O sedentário tende a “anexar à casa imóvel ora o corpo, ora o espaço exterior; o tecido integra o corpo e o exterior a um espaço fechado. Ao contrário, o nômade, ao tecer, ajusta a vestimenta e a própria casa ao espaço exterior, ao espaço liso aberto onde o corpo se move” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 181). Para o nômade, um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não para de mobilizá-los:

Por mais que o trajeto nômade siga pistas ou caminhos costumeiros, não tem a função do caminho sedentário, que consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte, e regulando a comunicação entre as partes. O trajeto nômade faz o contrário, *distribui os homens num espaço aberto*, indefinido [...] numa grande diferença de espaço: o espaço sedentário é estriado, por muros, cercados e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto (Deleuze; Guattari, 1997, p. 51-52).

O espaço do nômade é liso, aberto e sem referências. O que não significa que não existam por ele pontos. O que acontece é que os pontos no espaço nômade são de passagem, e não de permanência, constituindo-se apenas como referência onde ele chega e em seguida abandona (Deleuze; Guattari, 1997). Isso não significa, de forma estrita, que o nômade não tem um território, a diferença opera com relação à forma de ocupar e circular pelo território, de maneira que no caminhar do nômade ele esbarra com pontos de referência, mas estes estão subordinados a sua trajetória livre, e não o contrário:

O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos (ponto de água, de habitação, de assembleia, etc.) Mas a questão é diferenciar o que

é princípio do que é somente consequência na vida nômade. Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 50).

Por puro fluxo de afetos e intensidade vibrante, imagine o nômade se deparando com um espaço entrecortado de linhas e estrias. É como se fosse jogado um imã numa rede constituída por pequenos pontos de liga metálica: o magnetismo fará com que o formato do conjunto metálico migre, se esmigalhe, se rompa, se movimente e se esgace para todos os lados. Assim é que o nômade desarranja territórios com suas forças intensivas. Se foi possível visualizar a imagem do movimento, dá-se para entender que o que importa para o nômade não é necessariamente o movimento em si, mas a intensidade que faz movimentar. Por essa razão Deleuze e Guattari (1997) afirmam que mais vale a intensidade do que a extensão territorial percorrida, o movimento do nômade também é aquele que se faz sem sair do lugar.

O que verdadeiramente importa para o nômade são as estrias que ele desmancha. Torna-se assim uma intensidade que não só foge, mas faz fugir o mundo, propaga ao redor de si um espaço liso que ao afugentar as estrias faz o campo de intensidade se ampliar, desmanchando os instituídos e propagando deslocamentos, mutações, devires. Os afetos são as armas da máquina de guerra da existência nômade. Os afetos provocam movimento, desfazem o estabelecido, o fixado pelo estado: “o regime da máquina de guerra é antes a dos *afectos*, que só remetem ao movem em si mesmo, a velocidades e a composições de velocidade entre elementos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 79).

Enquanto o sedentário opera por códigos, o nômade opera por afectos. E isso tudo já vai parecendo muito simples e óbvio, só há uma única ressalva que complexifica um pouco: é preciso pensar sem os binarismos. Enquanto se trata de conceitos é possível ter um lado e outro, e assim segue-se observando a tensão entre o jogo de captura e liberação. Mas e se toda essa simplicidade conceitual for a vida? A nossa? A isso alguém poderá objetar que continua sendo simples, que é assim, o sedentário combina-se com o Estado e vive de acordo com sua organização instituída, e desse modo sempre foi, cada qual há que lutar para descobrir, conquistar e manter o seu lugar, com seus ganhos e perdas, desse jeito é a vida e ninguém disse que poderia ser de outro, e se alguém

algum dia o disse, foi pelos cantos dos lábios, mesmo que aos gritos, poucas vezes repetido nos lugares em que se ouve, muitas vezes abafado.

Ao nômade pouco importa a luta por ocupação destes lugares sociais e não há ganho secundário que o seduza, nem terra prometida após as décadas de contribuição à previdência, muito menos o paraíso naquele lugar que só vem depois. O nômade não quer saber desses proveitos, pois nem ao menos vai se esforçar para reconhecer o engodo, visto que é anterior a isso, intensidade que flui sem nome.

Quem há de concordar que tudo isso é simples? Existe um lado e existe outro, um faz outro desfaz, um refaz e outro volta a desfazer, e a isso se chama de nômade ou de sedentário, agonismo entre Máquina de Guerra e Estado, todos circulando por espaço liso ou estriado. Na arquitetura que dá pano a estas linhas, o contínuo fazer e desfazer, mais do que simples, é inevitável, sem haver nada que seja verdadeiramente fixado. Então, simples seria aceitar que há um mundo inteiramente disposto para esse jogo, sem nenhuma atribuição de identidade para o um ou para o outro, pois já se entende que esses dois, o um e o outro, são só modos de dizer que se inventam para as coisas que se combinam, convergem e divergem em tensão. Discordaria, para retomar a pergunta formulada anteriormente, apenas quem tiver a tendência de confundir simplicidade com facilidade, o que não é a mesma coisa. Ou seja, o simples não corresponde ao fácil.

Pode parecer simples jogar um ímã sobre um conjunto organizado de liga metálica, mas a situação vai se tornando difícil se for lembrado que cada uma das linhas de liga corresponde a uma moral conectada com outra e formando combinações em conjunto, e que far-se-á de tudo para que a organização possa permanecer. E mesmo que a ruptura seja desejada e seu alvo objetivado, a força que busca por transformação deliberadamente orientada e sem encontrar resistência exterior, não é fácil transformar uma maneira de perceber, pensar, sentir e agir.

É necessário bem mais do que simplesmente querer para se viver, por exemplo, fora da aplicação das forças que orientam as nossas relações de gênero, raciais, de trabalho e educação; mesmo reconhecendo que a separação corpo e “mente” é ficcional, difícil é encontrar uma forma que integre em uma coisa só o corpo-pensamento – em grande parte do campo Filosófico a dicotomia de Descartes perdeu validade, entretanto, os modos de vida cotidianos no ocidente ainda preservam a separação binarismo corpo-mente. Na linguagem espinosana, trata-se puramente de viver de acordo com a passividade dos afetos percebidos como ideias inadequadas. E mesmo que disso se tenha uma ideia verdadeira, ou

adequada, aquele que carrega o conhecimento das causas, somente a ideia não é, por si só, capaz de vencer um afeto.

Por esta via tortuosa, a simplicidade da força que alimenta a desterritorialização possível vai se tornando preciosa, mais do que simplesmente ilustrar o movimento das ligas metálicas sob o efeito da força do ímã. Esta força de combinação em fluxo é o que garante o princípio imanente de que tudo foge, ou de que tudo está em movimento, que a única coisa que se repete é a diferença. As estrias dispostas e organizadas por este plano ontológico, deste modo, passam a ser pura ilusão que serve para trazer o conforto de que as coisas permanecem. O que torna então o devir precioso é que se aceita a ilusão por realidade e o devir, realidade primeira, passa a ser entendido como ameaça. Simples e difícil.

O que era simples, então, deixa de sê-lo e agora vai se tornando precioso. É a preciosidade de conseguir encontrar uma via para que a fuga da fuga seja interrompida e possa-se, ao invés de afirmar um sujeito universal, afirmar singularidades nômades que estabelecem e desfazem pactos, na construção de uma maneira de afirmar uma vida não tão avessa ao devir. Por estes entremeios, não é modesta a frase emprestada para se pensar estes deslocamentos: “Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro” (Spinoza, 2009, P. 238).

2.4.3 Experiência nômade.

A viagem, para o maluco, aparece como sinônimo de estrada, e flerta constantemente com a ideia e o sentimento de liberdade, no sentido de produção autônoma do próprio deslocar-se e do modo de vida a ele atrelado. Assume uma perspectiva arraigadamente existencial, ao ser vivida também como um processo de busca, descoberta, auto-lapidação, alternativa que vai em direção de um fazer relacionado a uma ruptura com instituídos, com um fazer-se outro na conjunção entre o embate com as forças do sistema e a assunção de uma posição de sujeito outra.

Na análise que Leonardo Leitão faz da viagem para os malucos de estrada, expõe-se os múltiplos sentidos assumidos dentro deste universo, “a viagem enquanto deslocamento no espaço, a viagem enquanto deslocamento nas ideias que os desviam de uma vida de ‘careta’ e a viagem enquanto a absorção em uma forma de arte ou outra atividade que se torne o mote de suas vidas” (Leitão, 2014, p. 82).

Se abordarmos a viagem como campo de experimentação e o nômade como personagem e operador conceitual, conjuga-se, na viagem dos malucos, estas duas formas: deslocamentos em extensão espacial e em intensidade experiencial – e também acontecimental. Desta forma, a viagem pode operar como um analisador de um campo de experimentação para que se vislumbre as implicações do que é colocar-se por entre as variações dos encontros fortuitos dos corpos, dentro de um plano de imanência por onde o acaso dos encontros produz variabilidade de potência numa radical experimentação das afecções e dos afetos.

Um dos índices para se compreender a viagem inscrita na perspectiva da experimentação é a afirmação de que “neste caminho não tem um modelo, você tem que criar tudo. A sociedade te dá o modelo” (Diário de Campo, 2015). E uma vez que a viagem, como já visto de forma geral nos modos de vida dos malucos, opera tanto como alternativa a uma vida dentro do sistema como disparadora de experiências que fazem com que o sujeito coloque em questão os valores produzidos pelo sistema, o modelo que a sociedade dá não serve de guia, abrindo assim o entendimento da viagem como *locus* de experimentação: “eu vou vivendo de acordo com as coisas que eu vou encontrando” (Diário de Campo, 2015).

Considerando a visão de que o mundo é uma malha de encontros, de composições e decomposições, o lançar-se à estrada carrega a aceitação e o fortalecimento destas possibilidades. Fora de um modelo pré-estabelecido, coloca em seu lugar, como exposto na fala abaixo, o assentimento a um compromisso com a própria estrada e consigo mesmo: “Pra mim é um movimento do coração, da iniciativa própria. Porque aqui tu não tá assinando nada, tu não faz parte de uma ONG. Tu faz parte da BR, da estrada, que é a ONG mais liberada de tudo, aberta, que não precisa se cadastrar, que não precisa pagar nada, é só ter a vontade e ter a coragem de ir na frente” (Beleza da Margem, 2015, minuto 27).

Seja como pressuposto ou como consequência, a viagem aparece imbuída de uma disponibilidade e abertura para a experimentação. Como informa um artista de rua e artesão nômade, “a estrada é lugar de encontros intensos e fortuitos” (Diário de Campo, 2015), de maneira que na experiência estradeira pode-se compreender que o cotidiano ganha velocidade diante das circunstâncias cambiantes próprias ao movimento que se dá na afirmação do processo de viajar. Complementando, nesta mesma linha, este artista informa ainda que “na viagem as emoções são levadas ao extremo. Todas elas, as boas e as ruins. Na viagem os sentimentos explodem ao extremo: a rigidez, a raiva, o amor” (Diário de Campo, 2015).

Ao se combinar estas indicações sobre a viagem, advindas das experiências estradeiras dos artistas de rua e artesãos nômades, com olhar que Guattari (2008) oferece sobre o capitalismo, tem-se a viagem como a abertura do corpo a um novo campo estético. Uma vez que na leitura do autor o capitalismo anestesia o corpo, a viagem entendida na perspectiva dos malucos, quando é apontada também como um processo de contraposição ao sistema, abre para uma *est-ética* que tem o corpo como centro. Anestesia é o que retira do corpo a sua capacidade de sentir e variar, e no sentido espinosista, diminui a capacidade de afetar e ser afetado. Quando se se depara com as sugestões de que a viagem leva os sentimentos ao extremo, pode-se compreender, a partir destes olhares teóricos que, para os malucos, a viagem se oferece como a abertura do corpo para as variações, alargando-se o horizonte de contato, essa zona de permeabilidade entre o corpo e mundo.

Michael Onfray, em sua “Teoria da Viagem”, entende este processo na mesma direção. Ao passarmos por suas linhas, apreende-se a viagem coesa ao corpo, mediante uma abertura do sensível, cujas variações coloca-o em outro estado:

Caminhar, ir e vir, comer pouco e mal, beber muito ou não suficientemente, levantar cedo, deitar tarde para aproveitar ao máximo o lugar e as circunstancias, todas essas ocasiões colocam o corpo num outro estado. Mais frágil, mas também mais receptivo, esfolado, com a emoção à flor da pele, esmerado como um instrumento de alto valor, o corpo é como um sismógrafo hipersensível, portanto suscetível em excesso” (Onfray, 2015, p. 45).

O sismógrafo hipersensível, metáfora do corpo, aumenta a amplitude de seu registro, deixando abismos intercalados entre um pico e outro da linha que desenha ao mapear as intensidades que experimenta, revelando-se mais amplo nas oscilações conexas aos deslocamentos. “A viagem, de fato, é uma ocasião para ampliar os cinco sentidos: sentir e ouvir mais vivamente, olhar e ver com mais atenção – o corpo abalado, tenso e disposto a novas experiências, registra mais dados que de costume (...). Viajar é uma intimação a funcionar sensualmente por inteiro (Onfray, 2015, p. 49-50).

A partir da perspectiva dos malucos a viagem também pode ser compreendida, em outras palavras, como um exercício de abrir o corpo a diferentes modulações intensivas. Desde um ponto de vista espinosista,

pode-se compreender essa viagem como uma exacerbação do primeiro nível da ética, aquele que ocorre pela variação do corpo nos encontros, e que permite a abertura às forças e linhas de devir que o atravessam, sem que se saiba ou se determine de antemão quais são os determinantes que conjugam estas variações.

Na experiência dos malucos de estrada, esta abertura vem acompanhada de uma confiança no processo de viajar e, assim, segue-se de um desprendimento que abdica do controle do próprio processo, que os leva a deixar-se estar por entre as linhas de força que os tomam. Daí a radicalidade do experimento, afirmando intensidades sem intenção, a não ser aquela que pressupõe o abandono à uma continuidade intensiva. Neste sentido, informa um maluco:

“Eu deixo a coisa ir no conforme do tempo, dos minutos, das horas, se eu me apressar e tomar uma decisão, tudo se estraga. Se eu deixar ela correr como um barco, sem remo, sem vela, ele vai no caminho certo. Se eu tentar remar ou botar vela, meu filho, vai bater na casa do caralho” (Beleza da Margem, 2015, minuto 37).

Esta confiança no percurso estradeiro se escoia à relação com um novo valor, místico e transcendental, que leva o viajero a “deixar-se guiar pela estrada, como um ato de fé”. Alguns malucos deixam entender que esta mística se relaciona com a crença de que existe uma sincronia no universo, que se o sujeito “parar de procurar algo e deixar que as coisas aconteçam tudo vai dar certo, o que também possibilita a experiência de sentir a energia de conexão entre as coisas” (Diário de Campo, 2015).

A BR é um ato de fé. Porque você tem que botar uma fé no que tá acontecendo, no jeito que você tá sendo guiado, é muito louco, cara. Às vezes, do nada, está tudo péssimo, de repente fica tudo colorido de novo, desce um cara de helicóptero, aparece no meio do nada, e aí “hei, vem aqui, o”, e aí compra um trampo, já muda alguma coisa, muda todas as ideias (Beleza da Margem, 2015, minuto 38).

Esta questão, embora não se apresente como unanimidade, aparece repetidas vezes nas falas dos malucos, sempre vinculada ao desprendimento que acompanha o viajar. O abdicar do controle e se lançar de peito aberto na estrada, assumindo todos os desafios que ela propõe. Ver-se em situações de dificuldade, mas com a confiança de que o que ocorre faz parte do recorrido e tem um sentido maior que vai mostrar “o caminho” certo, assume seu sentido no que eles designam como magia.

A magia não é acessível a uma vida que se pauta pelo sistema. “A rotina, a segurança, não permitem o contato com a magia” (Diário de Campo, 2015). Na visão dos malucos, ela só se encontra quando deixa de ser procurada. Ela é parte da ação que dá certo sem que se busque intervir para que as coisas deem certo. Para se deparar com ela é necessário um exercício de desapego e passividade - que é muito próprio dos modos de vida dos malucos não apenas ao que se refere a viagem - em uma confiança mística que se elabora perante a égide de que “existe uma força maior, que existe sim uma sincronicidade, que existe uma perfeição no caminho que se traça e que naturalmente o universo vai dar as respostas” (TVGambiarra, 2012, minuto 7).

A magia ocorre quando se opta pela vida na estrada e pouco a pouco a viagem ganha profundidade em riscos e descobertas. Em outra fala sobre o tema, um artista de rua e artesão nômade enceta que a magia é vivenciada quando se assume de forma profunda a viagem como experiência de abandono, de atirar-se ao tudo ou nada, o que faz com que se encontre um limiar de risco que, quando ultrapassado, depara-se com ela: “tem gente que nota que não se encaixa no mundo e busca na viagem uma resposta. Também pode ser uma fuga. Mas se você vence o medo e faz o mais difícil que é se jogar no vazio, você se encontra com o vazio universal. Depois disso você conhece a magia e sabe que tudo vai dar certo” (Diário de Campo, 2015).

Neste ponto do recorrido, as paisagens que se constroem na viagem dos malucos podem ganhar ondulações românticas. Aqui, a magia apresenta aquela tendência de conexão com uma pureza anterior, pré-disponível, mas que foi esquecida pelos meandros da civilização. Se tomada num sentido ceticista, a experiência com a magia pode ressuscitar Rousseau. Se assim for, no lugar de se vislumbrar a viagem como experiência no campo da ruptura com os códigos do sistema, apenas se substitui um pelo outro, caindo-se no romantismo de um passado de pureza agora inexistente para a maioria, sendo que só o contato com a magia o revela, depois de superados os percalços que o sistema impõe.

É preciso pontuar que este olhar cético demanda o abandono da profundidade que alguns artistas de rua e artesões nômades atribuem ao tema, para seguir em direção a outra perspectiva, que não é a deles. Orientar uma análise cética para a magia é como analisar uma realidade com os elementos de outra. Sob este olhar, considerando que a vida na estrada possibilita uma exposição intensiva ao acaso dos encontros, a magia pode ser compreendida como uma maneira de simbolizar um acaso que resultou favorável. Por outro lado, a cilada, o risco, pode ser o signo

que envolve aquilo que acabou dando errado. E, se tudo o que foi dito aqui e até agora pelos malucos permite um breve deslizar que leva esta reflexão para aquilo que não disseram, pode-se correr o risco de apontar que o sistema se torna o bode expiatório cujo sentido é o oposto da magia, apregoando uma vida controlada, que induz ao erro e à falsidade.

Contudo, subjaz na temática da magia algo que pode se tornar muito precioso para estas linhas. Enquanto que a experiência da estrada se inscreve sob mística da magia, as variações de potência de existir efetuadas pelos múltiplos encontros que a viagem engendra não ultrapassam o primeiro nível da ética e o viés epistemológico que o acompanha, aquele que atribui a uma causa externa o determinante dos afetos que fazem variar o corpo para mais ou para menos. Entretanto, se ultrapassado seu caráter místico, fica da magia a verificação de um mundo em conexão, que é assumido pelo sujeito, induzindo à passagem para a composição de um papel ativo que pode transmutar a paixão em ação, no sentido de deixar de padecer de seus próprias afetos e se tornar ativo em sua determinação.

Isso pode significar assumir a experiência como algo próprio, fazer da dor algo favorável, encontrar nos percalços do caminho uma saída para uma nova potência, construindo, mediante a confiança no mundo, a arte de sair da miséria e do rebaixamento da vida. Nos termos de Espinosa (2009) isso pode ser entendido como a passagem da paixão para a ação: extrair da relação com o mundo um conhecimento que permite aproximar o sujeito de ser causa de seus próprios afetos.

Este limiar de passagem pode se fazer mais visível retomando as experiências estradeiras, a partir da forma como os malucos nos contam. Ainda que em linhas não tão bem delineadas, pode-se apreender que a estrada se oferece para os malucos como uma oportunidade de aprendizagem calcada na experiência, a partir da qual se extrai conhecimento que possibilita colocar-se entre as variações ocasionadas pelos encontros e deles, conseguir selecionar aquilo que garante uma forma específica de existência.

Aqui a experiência pode ser vista sobre o signo da exposição àquilo que do encontro percorre o corpo que está vulnerável, no sentido de estar alocado como superfície de passagem para a experiência. É a flexão da experiência que permite abertura à produção de conhecimento. A exposição à viagem dá passagem para a construção de um saber que se faz a partir do próprio corpo, entendido a sob o sentido espinosista, ou seja, como modo que varia em relação, sendo que a capacidade de compreensão reflexiva opera em paralelo, junto com as variações do corpo.

É pela experiência estradeira que a perspectiva da viagem dos malucos ganha novos contornos, que passam pela abertura de uma sensibilidade em devir, a partir da qual pode se viver algo, extrair conhecimento e, na estrada, forjar-se outro. Conta um maluco que “A estrada tem grandes oportunidades, é uma gama de experiências muito variada, acontece coisa o tempo todo, você está 24h exposto [...] então você aprende muito” (Beleza da Margem, 2015, minuto 39). Diferente da vida no sistema, entendida pelos malucos numa perspectiva de comodismo, a estrada oferece a oportunidade de um trabalho sobre si mesmo, quem sabe uma “estética da existência” forçada pelo viajar, que não se encontra na vida sedentária.

Para expor mais detidamente este ponto de vista, próximo do que dizem os malucos, pode-se permitir ao movimento da escrita a entrada em suas falas, para que assim se vislumbre em bricolagem de que forma eles compreendem os processos de transformação que ocorrem inerentes ao viajar:

Como se tratasse de buscar uma resposta à indagação de Espinosa sobre o que pode um corpo, estendendo-se aos seus limites,

O interessante da BR é que cada dia você está numa situação diferente. Então você vai se conhecendo cada vez mais, conhecendo seus limites, você vai começando a ter que se superar onde você não tinha mais. Então é um processo psicológico que vai muito além do que se você está ali no comodismo de ter uma casa, um hábito, uma rotina. Aquilo ali gera um certo conforto (Beleza da Margem, 2015, minuto 39).

Percebe-se que em contraposição ao conforto aparentemente estéril do sistema, a viagem, como experimentação, permite o aumento da capacidade de afecções, que levam ao reconhecimento dos limites do corpo e a transpassá-los sob o signo da exposição. Distanciando-se da magia, numa perspectiva mais próxima da imanência, “Sair na estrada é estar no presente. Chegar num lugar novo é recriar tudo, recriar o olhar, de um jeito ou de outro, tudo fica diferente e você precisa se modificar como estratégia de sobrevivência”, de modo que “viajar é estar aberto a mudar tudo, transmutar tudo, a mudança é a necessidade” (Diário de Campo, 2015).

Esta bricolagem permite a análise de que ao deslocamento geográfico corresponde um deslocamento de subjetivação. O viajar dos malucos anima uma plasticidade na imanência e a recriação de si contínua

ao devir geográfico, dia a dia, vai forjando um outro modo de existência, numa dupla efetuação do nomadismo, ou seja, o sujeito vai se transformando junto com o movimento que faz pela estrada.

Outra indicação da radicalidade desta experiência para os malucos, que faz visualizar o corpo apontando para os extremos, é a de que “na estrada se chega ao limite. E é no limite que ocorrem as aprendizagens” (Diário de Campo, 2015). Neste sentido, a viagem propõe desafios, armadilhas, riscos de toda sorte, não apenas o vislumbre de uma vida livre, autônoma e solta, de fácil acesso, que seria encontrada logo após a decisão de o sujeito abdicar do sistema e pôr o pé na estrada: “Eu lembro a primeira vez que eu fiz a minha viagem longa de carona, eu cheguei em Salvador e eu estava extremamente cansado, sem material, sem dinheiro, e eu só pensava numa coisa: voltar eu não vou. Seguir pra frente eu vou ter que descobrir como eu vou fazer” (Beleza da Margem, 2015, minuto 36).

A decisão de abdicar da vida dentro do sistema tem sim a sua relevância na vida estradeira, mas pode-se deduzir a partir desta experiência que isso não é função correlativa da autonomia, entendida por eles como liberdade. O “sair do sistema” demanda um processo de aprendizagem, cujo operador muitas vezes se dá pela viagem e pelos encontros que nela se tecem, muitas vezes entre os próprios malucos, que contribuem para a construção de uma nova forma de existência que passa por saber o que fazer para sobreviver à margem. Na fala abaixo tem-se mais um exemplo da passagem por estes limites, de onde começa a se extrair a aprendizagem:

Tem aquela divisão, de você pensar, “puta, será que eu volto pra casa?” E aí, “não! Eu vou até o fim!” Eu não sabia manguear, não sabia se comunicar, sabia fazer os trampos... Os outros admiravam, e falavam “ô, tá entrando na viagem, ó cara, tá no caminho certo, ó que legal”. E aí foi que eu aprendi um monte de coisas, aprendi a manguear, aí comecei a dormir na rua, entendeu? Não tinha nem noção do que era mocó, do que era... E aí foi... (Beleza da Margem, 2015, minuto 36).

As indicações dadas pelas falas acima apontam para a compreensão de que a partir das variações intensivas na estrada, das experiências que atravessam os sujeitos, e tendo como pano de fundo o assumir da experiência como um compromisso consigo próprio e com a estrada, chega-se a certos limites que propõe aprendizagens. O percurso

da estrada, a aproximação com o plano do devir, vai esculpindo um outro modo de existência, a extração de conhecimento da experiência, a descoberta de que, dentro de certos limites, pode-se começar a viver tornando-se causa de seu próprio modo de existência.

“O que eu posso dizer... que não romantize, que vejam a realidade no que realmente ela é, nua e crua, que pegar a estrada é a rua. Pode acontecer de tudo com você, pode acontecer coisas muito boas e muito ruins” (Beleza da Margem, 2015, minuto 40), aponta outro maluco. Eles sabem que a estrada é perigosa, sabem que vão se deparar com os mais diversos “perrengues”, mas não se queixam disso. É interessante notar que em todas as aparições de malucos, artistas e artesãos nômades, em suas falas até aqui, em nenhum momento ocorre a queixa sobre a vida, tampouco sobre a estrada. As reclamações são direcionadas ao sistema, e não à vida.

Como desdobramento, o que advém da experiência com as adversidades da estrada, o que num primeiro olhar poderia ser entendido como um mal encontro, é uma afirmação da vida no que ela tem de negativa, uma afirmação do trágico, que não desconsidera o risco nem propõe uma busca apressada por segurança e conformismo, flexionando em bons encontros o contado com as adversidades. E desta afirmação do trágico ocorre a abertura para em composição encontrar uma nova potência, que é a de tecer seu modo de existência como uma busca ética.

Os índices que os malucos apresentam sobre os processos de subjetivação resultantes do viajar, que, como consequência, os colocam em uma outra posição de sujeito, se referem à percepção de que a viagem produz diferença, modifica o sujeito a ponto de se tecer um outro patamar moral, que no seu desenrolar, pode até mesmo indicar um sentimento de solidão e de incomunicabilidade da experiência. Abaixo consta algumas passagens em que nos contam sobre esta problemática.

“Viajar abre a cabeça: as pessoas que viajaram tem um ponto de vista totalmente diferente das que não viajaram” (Diário de Campo, 2015). A comparação entre os pontos de vista daqueles que viajaram e dos que não, enceta que o processo de viajar distancia o sujeito dos valores e normas hegemônicas e socialmente partilhados, na direção de composição de outros valores. Numa perspectiva espinosista, a exposição ao extremo da viagem incide sobre o campo afetivo a ponto de provocar câmbios reflexivos. Independente da ordem de aparecimento, corpo e pensamentos são duas formas de se viver a mesma coisa, de modo que um acompanha o outro em devir, uma vez que, para Spinoza (2009) a ordem e a conexão das ideias corresponde à ordem e a conexão das coisas.

Se o corpo é fluxo de energia em combinação e o pensar, o refletir, responde aos desígnios da linguagem que codifica os fluxos, ao movimentar-se um transforma-se o outro.

Eu mesmo quando voltei da minha primeira viagem de bicicleta eu senti uma solidão moral [...]. A solidão moral vem disso: você começa acreditar em valores que as pessoas a sua volta não compartilham. E meus amigos... eu compartilhava dos valores deles, mas quando eu voltei transformado, houve essa solidão mesmo [...]. A grande diferença é que eu fui criado numa família de classe média, com valores burgueses, então eu era inspirado em acreditar em coisas que eu não acreditava. Viajando eu passei por experiências muito fortes, que me transformaram como indivíduo (Rede Minas, 2010a, minuto 2).

O viajar, de acordo com Onfray (2015), responde a um lugar intermediário que é próprio ao deslocamento entre pontos de referência, e, neste entremeio, revela-se a conexão com um conjunto de experiências que, por conseguinte, transformam as relações com os instituídos para além dos fluxos codificados pelo sistema. Cria-se assim um mundo que enfraquece a conexão com os modos de vida habituais.

Retomando a metáfora utilizada em passagens de capítulos anteriores, os deslocamentos subjetivos disparados pela viagem fazem com que o sujeito aprenda a falar uma nova língua em seu país, no entanto, contra-hegemônica. Mediante a criação de outros valores desenha-se a ruptura de um campo de comunicabilidade da experiência: “As coisas que você vive na estrada fazem uma quebra de comunicação da experiência. Você fica num outro nível que te coloca diferente das outras pessoas” (Diário de Campo, 2015).

A intensidade da experiência na estrada conjura a destituição de um modo de vida já no encaixe do anúncio de outro. Passa-se, assim, de uma moral calçada na obediência a um sistema de regras para uma moral que se esboça como busca ética - no caminho inverso do que Foucault (2004) aponta como a passagem da relação com a moral da antiguidade ao cristianismo. Trazendo a análise para o ponto de vista dos malucos, talvez aí resida o movimento de “fazer com que o sistema saia de você”. Experimentar a vida nômade faz com que esta rede de poderes hegemônicos que eles identificam como sistema não interfira centralmente na produção da subjetividade, abrindo espaço para experiências de subjetivação outras.

Embora acima haja a referência a uma quebra de comunicação, isso não significa que o sujeito se torna incomunicável, que não existam mais zonas de contato entre ele e o sistema, ou as pessoas que vivem de acordo com o sistema e constroem suas relações a partir de suas pautas morais básicas. A incomunicabilidade se refere muito mais a uma dificuldade em transmitir a experiência do que indispor o sujeito ao encontro; talvez esteja mais próxima de uma experiência que não encontra uma semântica para que seja objetivada em algumas palavras, quando o sujeito se vê convocado a falar sobre. Entretanto, esta experiência transborda nos próprios modos de vida que os malucos engendram e praticam, pode ser falada na relação com o cotidiano, com o trabalho, com o outro, com a transmissão dos conhecimentos produzidos, com os gestos que definem a própria vida. E também com palavras.

Mesmo que a experiência da estrada seja sempre muito singular e que a intensidade é de um tamanho que cala, o conhecimento adquirido é comunicável. A partir do conhecimento que os malucos oferecem é que se pode montar o quebra-cabeça, desenhando a imagem das bases que garantem subsídios éticos e morais de um outro modo de vida.

O que eu aprendi é que eu preciso de poucas coisas para me realizar como ser humano. Quanto mais você acumula posses e material menos você se torna humano no sentido de perceber o outro como um irmão. As pessoas precisam perceber que tudo pelo que elas lutam na vida elas não precisam. Outra coisa é que o mundo não é tão perigoso quanto parece. Não é tão perigoso como a televisão faz parecer. Quando você sai por aí e passa a conhecer as pessoas realmente, a se relacionar de verdade, você percebe que tem muito mais gente boa do que ruim (Diário de Campo, 2015).

É interessante notar no relato acima alguns dos aspectos, já vistos até aqui em diferentes passagens, que se constituem como centrais nos modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades e que, por conseguinte, apresentam-se como base para a criação de uma outra existência, não tão submissa aos “valores estabelecidos pelo sistema”. Entre eles, está o desaparego e o desprendimento material; e que o medo e a insegurança, tão presentes nas entrelinhas que tecem a vida “dentro do sistema”, pode ser apenas uma crença sem muita relação com a realidade.

Dois aspectos desta fala se mostram ainda mais relevantes, quando analisados junto às informações que Leonardo Leitão (2014) e Lucy Dias (2003) oferecem em suas análises sobre os próprios malucos de estrada e

sobre os movimentos contraculturais. Relacionam-se também com o que Rafael Lage informa em uma entrevista. No primeiro caso, o entendimento que o acúmulo de posses engendra a perda da humanidade no âmbito relacional, aproxima-se de uma das linhas do que é considerado como liberdade para os malucos: a liberdade de poder se relacionar com todo mundo independentemente da posição hierárquica que esta pessoa ocupa.

Lage, em trecho de entrevista (TVGambiarra, 2012) em que relata sobre a sua experiência de viver por três meses sem contato com o dinheiro, reflete que o acúmulo de bens, mais especificamente, o desejo por dinheiro, faz com que o indivíduo atribua importância diferente às pessoas, selecionando assim formas distintas de se relacionar a partir do que você espera que a pessoa possa te oferecer em troca. Nesta mesma linha reflexiva, Leitão aponta que para os malucos, um dos sentidos de liberdade é você poder se relacionar “do mesmo jeito com um delegado, juiz, morador de rua, que os malucos não precisam mudar de discurso nem dar satisfações a ninguém, uma vantagem da liberdade e integridade de uma pessoa que depende apenas de sua própria capacidade de fazer artesanato para sobreviver” (Leitão, 2014, p. 55).

O segundo aspecto aparece apenas como fundo na fala trabalhada acima, mas está presente em quase toda a extensão dos modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades, e talvez compunha um dos elementos mais significativos que eles podem trazer para fomentar uma discussão política, que, por fim, aponta subsídios para uma discussão sobre liberdade. O relato oferecido à Lucy Dias, sobre as experiências vividas por um sujeito que ela entrevista, focado nos elementos da contracultura dos anos 70 do século passado, apresenta uma síntese dos conhecimentos que os malucos oferecem a partir de suas experiências estradeiras: “Essas viagens ajudaram a me libertar da minha cultura e a adquirir o que estava me faltando. A certeza de que podia viver na rua; que podia viver com muito pouco, ou mesmo sem dinheiro; de ter certeza que nada ia dar errado”.

O conhecimento que os malucos de estrada oferecem a partir de sua experiência, abordada agora de forma mais ampla, não somente no que se refere à viagem, é o de que é possível tecer uma vida sem a implicação e o compromisso com os principais valores do sistema. Não apenas uma vida que se mantém nos níveis básicos de obtenção de recursos para as necessidades mais imediatas – o que, aliás, é a realidade da grande maioria daqueles que vivem “dentro do sistema”. Mas uma vida de abundância, não no sentido material, pelo contrário: uma vida de abundância que pode ser obtida a partir da condição de saber que é

possível viver com muito pouco, composta pelo contato com outras pessoas, com diversos lugares que se oferecem como pontos de paragem durante as viagens, de diferentes aprendizagens, impregnada por diversos elementos culturais e pela expectativa constante de que ainda há mais a que se descobrir.

Na visão dos malucos este conhecimento não é disponibilizado pelo sistema. Mais do que um problema de difusão de informações, trata-se também de um problema de percepção. Viver dentro do sistema, desta forma, oblitera uma percepção de si e das próprias amarras que o prendem, como se os limites que o sistema impõe se tornassem inerentes a vida que ele propõe: “O pessoal que está ali naquele sistema regrado, passa a vida toda ali, não sente que é oprimido pelo sistema, porque faz parte dele. Quando você está de fora, você sente que é tão grande, que quanto mais você se mexe mais você sente que está preso (Beleza da Margem, 2015, minuto 44).

Na visão dos malucos, o sistema que aprisiona é o mesmo que indisponibiliza o conhecimento que garantiria o alcance da liberdade, uma vez que esta trajetória configura-se como uma ameaça ao funcionamento do próprio sistema, que necessita do controle dos corpos e da subjetividade como garantia de sua manutenção. Em suas palavras, “O conhecimento liberta, então, na maioria das vezes, as pessoas que regem esse sistema de coisas, elas manipulam muito o conhecimento, deturpam, escondem. Porque uma vez um povo provido de conhecimento, de fato será um povo liberto” (Beleza da Margem, 2015, minuto 29).

Desta forma, os malucos estão falando de um conhecimento que não se mostra tão disponível como qualquer outro. Parafraseando Espinosa (2009), um conhecimento tão difícil quanto raro: o de que a vida de acordo com os valores centrais do sistema não é a única possível e que há outras alternativas viáveis, de que é possível viver dentro do sistema, só que de outro modo, ou então, numa acepção mais específica, “viver fora do sistema”. Mostram que existem outras alternativas sem que para isso seja necessário ter uma vida miserável, entrecortada pelo desespero, pela obediência servil e amedrontada, oferecida, em alguns casos, talvez não poucos, como a garantia de um lugar na hierarquia social. Ao se mostrar que é possível a vida no sistema de uma outra forma, mostram que a própria mudança do sistema é possível, daí o fator político de seus modos de existência, e também o vínculo entre conhecimento, política, ética e produção de modos de existência.

Aproveitando-se da experiência dos malucos, de seus relatos e da partilha de seus conhecimentos e modos de vida, sugere-se aqui chamar

de experiência nômade a ação de criar em processo condições dissidentes de existência. Os modos de vida de artistas de rua e artesãos nômades encetam a utilização do conceito de experiência, localizando-se nos movimentos afetivos que resultam da amplitude de afecções nos encontros com o mundo, cujo desdobramento tem como critério a variação de potência dos corpos (primeiro gênero de conhecimento da ética) e do conhecimento que se adquire como consequência dos encontros (segundo gênero de conhecimento da ética), que, no caso dos artistas de rua e artesãos nômades, acaba por interrogar o mundo e a experiência sedentária. O nômade, próximo do conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari (1997), se refere à migração, deslocamento e ruptura com modos de vida específicos em direção a outros, fazendo com que algumas das forças sociais migrem de seu entorno ou delas migrando, independente se há deslocamento geográfico ou não.

O fato de a experiência nômade se pautar como uma ação, se refere ao ato de realizar algo, entretanto, entendido desde a profundidade que o conceito assume em termos espinosistas, que se desloca das paixões, nas quais o indivíduo padece dos encontros, no lugar de realizá-los. A ação, assim como a paixão, é um afeto. Entretanto, a ação é um afeto que tem no sujeito a sua causa. Aqui, no caso da experiência nômade, a ação passa a ser pensada no sentido de o sujeito ser causa de seus próprios modos de vida.

Sugere-se também a experiência nômade como um processo, e, nesta acepção, sem uma direção teleológica. Não existe, desta forma, um objetivo a se chegar com a experiência nômade a não ser o próprio processo que em parte a define. A experiência nômade, ao mesmo tempo que produz dissidência, migração, possibilita a continuidade do movimento. É a busca e não a chegada; afirmação do próprio movimento, mais próxima de um modo de vida que se tece na imanência do que de um destino.

Criar modos de vida dissidentes se relaciona com a afirmação de uma vida que não se pauta pelas normatividades, moralidades ou padrões hegemônicos reconhecidos na sociedade. Nesta direção, a experiência nômade indica a passagem de um campo moral, político, ético e estético hegemônicos para outros. Seus desdobramentos incidem sobre a produção da diferença e seus consequentes deslocamentos na forma de perceber, sentir, pensar e se relacionar consigo mesmo e com o outro – modos de subjetivação.

Espinosa (2008; 2009) nos deixou com duas inquietações: a primeira delas se refere ao fato de até hoje (nos tempos dele, mas possivelmente também no nosso) ninguém ter definido o que pode um

corpo; a segunda, pergunta pelo que faz com que as pessoas lutem por sua servidão como se estivessem lutando por sua liberdade. A primeira inquietação pode ser interpretada a partir do ponto de vista que liga a definição do humano com a seu sentido ontológico. Ninguém sabe o que pode um corpo, como parte da totalidade da natureza; o corpo ainda não se conhece como potência. A segunda pode ser interpretada em um sentido político, que questiona os determinantes que levam as pessoas a estabelecerem relações de domínio e aceitá-las como liberdade. A consequência desta segunda inquietação pode ter uma incidência sobre a primeira: há modos de vida que se compõem em torno de uma organização política que impedem o conhecimento do sujeito sobre aquilo que ele pode. Por outro lado, a primeira indagação pode ter consequência sobre a segunda: o ser humano, reconhecendo-se como um grau de potência que quer expandir, tensiona com modos de organização política.

A questão do conhecimento pode estar localizada em ambas as inquietações, da onde se infere a relação entre a ética, o conhecimento e a liberdade. Quem sabe os artistas de rua e artesãos nômade, com seus modos de vida entendidos agora sob o crivo da experiência nômade, possam oferecer alguns indicativos para a reflexão e problemática desta relação. Não se pretende com isso afirmar que a experiência nômade dá uma resposta às indagações de Espinosa, nem que os artistas de rua e artesãos nômades o fazem com seus modos de vida. Trata-se mais bem de movimentar-se a partir destas questões ou delas extrair movimento.

A liberdade, para Espinosa, pode ser compreendida a partir de alguns de seus intérpretes (Deleuze, 2002; Chauí, 2011) em dois sentidos. Ambos se localizam no centro das duas inquietações que propõem. No plano ontológico definido pelo filósofo não cabe ao humano, como modo, ser livre, uma vez que somente a substância pode ser causa de si mesma e por si mesma agir, sem coação de nenhuma ordem: a substância é livre como “coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” (Spinoza, 2009, p. 13). O que define o humano como modo é que ele não é causa de si mesmo, neste sentido, existe pela relação de forças e encontros com outros corpos que o definem. Não há como escapar desta condição de existência, entretanto, há como conhecê-la. Esta condição que se dá pelo conhecimento é o que aproxima o humano do conhecimento de si como parte da natureza infinita, reconhecendo-se como um grau potência. Desta forma, “nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude na nossa essência e daquilo que dela decorre” (Deleuze,

2002, p. 89). Esta condição de liberdade seria encontrada pelo terceiro gênero de conhecimento da ética.

A outra interpretação de liberdade pode ser compreendida em um sentido político, e passa pelo sujeito adquirir conhecimento daquilo que o determina a ponto de não se deixar dominar pela superstição. A liberdade política só se realiza quando um regime político não impede o sujeito de descobrir-se como causa daquilo que lhe afeta e viver de acordo com isso; e também quando o indivíduo, como parte de uma totalidade, participa da definição deste regime político. Desta forma, a liberdade política ocorre mediante a ação do sujeito de criar os próprios modos de vida de acordo com a sua potência de existir, sem deixar de mencionar a relação de composição com o outro em um todo que forma um sujeito político mais potente (Chauí, 1995). É preciso pontuar, entretanto, que a política para Espinosa está relacionada com o comum e no contexto da democracia, o que não é foco específico deste estudo.

Em última análise, esta liberdade que cabe ao ser humano como modo passa por ele ser causa de si mesmo. Entretanto, para ser causa de si é preciso conhecer o que se é, ou seja, conhecer-se como grau de potência, conhecendo assim quais são as forças que constituem o humano e o determinam a agir, e assim, agir sobre estas forças. É-se livre quando não se age por conta de causas externas, quando o que determina o modo de vida que se tem parte de sua própria potência e não da vontade do um outro que o domina.

A essência do ser humano como modo, entendida como um grau de potência, não está ligada ao que o ser humano está delimitado a ser, mas sim com o que ele pode realizar como grau de potência. Desta forma, a essência está ligada ao que o ser humano ainda não conhece. Pode-se extrair da experiência dos artistas de rua e artesãos nômades, em diversas de suas falas, a tensão que eles estabelecem com o sistema, identificando que, para eles, o sistema os impede de ser algo mais. Para eles, o sistema diz que eles precisam ser de tal forma, pensar de tal forma, ter modos de vida específicos dentro de suas delimitações; e eles sentem que podem ser outra coisa para além disso.

A experiência dos artistas de rua e artesãos nômades, entendida nos termos da experiência nômade, os permite conhecer aquilo que do sistema os regula, e com este conhecimento, se dão conta de que são capazes de muitas outras coisas para além daquilo que, como sentem, os limita. Desta forma, aproximam-se deste grau de potência que ainda não se conhece em totalidade. Ou seja, criam sua própria potência de compor outros modos de existência, em direção, inclusive, daquilo que o sistema coloca como impossível ou moralmente inviável. O que se pode enquanto grau de

potência não se conhece, mas os malucos sabem que podem muitas coisas, que é possível viver de acordo com um outro modo de vida, e, nesta relação, produzir um modo de vida mais próximo de ser causa de si, e por isso, mais próximo da potência de existir e agir livremente, não em um sentido de livre-arbítrio para se escolher entre possíveis existentes, mas no sentido de produção de si mesmo. Como desdobramento, ainda seguindo as pistas de Espinosa, ser livre se torna uma ação, e não uma escolha.

Considerações Finais

Em seu livro “Sonhos de Einstein”, Allan Lighman (2014) propõe um exercício de imaginação, no qual o tempo seria um círculo fechado sobre si mesmo, em que o mundo se repete de forma precisa e infinitamente, assim como as ações humanas no tempo. Neste mundo, a maioria das pessoas, imersas em seu cotidiano, não sabe que cada gesto, cada palavra, acerto, erro, encontro e desencontro, já aconteceu inúmeras vezes e irá se repetir infinitamente; todos os detalhes, os gestos mais pueris ou significativos, o somatório de tudo o que compõe a vida, irá se repetir ao infinito. Os personagens do conto que não sabem desta repetição vivem despreocupados: fecham suas lojas às 18h e saem rumo às suas casas ou tomam sua caneca de chope tranquilamente ao pôr-do-sol. Esquecem aquele gesto corriqueiro como se ele nunca mais fosse se repetir ou guardam aquele beijo dado no leito de um quarto de hospital como se fosse o último. Algumas poucas pessoas, no entanto, em seus sonhos sabem que seus erros e acertos estão fadados a se repetir rigorosamente. Eles percebem sua condição de clausura no tempo e seus gemidos de lamento ecoam tarde da noite pelas ruas e sacadas vazias.

Estaria Lighman inspirado no eterno retorno de Nietzsche (1999)? E estaria Nietzsche inspirado na filosofia de Espinosa? Também na noção de eterno retorno de Nietzsche o tempo é circular e se repete eternamente (Machado, 2010). Uma das possíveis interpretações do eterno retorno é cosmológica e, neste sentido, se aproxima da ontologia de Espinosa: a natureza tem a possibilidade de criar a si mesma; a substância da filosofia espinosista vale por si e tem a capacidade de auto-criação. Numa interpretação atual podemos pensar que as forças que se concentraram no *big-bang*, que gerou o universo, podem se concentrar novamente daqui a algumas centenas de bilhões ou trilhões de anos e tudo irá se repetir.

Outra interpretação possível do eterno retorno diz respeito a uma questão ética que o sujeito pode colocar a si mesmo: se eu soubesse que o que escolho agora irá se repetir eternamente, faria esta escolha mesmo assim? Seria este o gesto ou a palavra escolhida para ecoar eternamente? Seriam estas as preocupações que levariam os personagens de Lighman, aqueles que sabem da repetição irrevogável do tempo, a encontrar uma saída da clausura que sentem em seus sonhos? Encontrariam eles um alívio para seu desespero, ao saber que na circularidade do tempo, diferidas pelo saber da condição de eterno retorno, suas ações se repetiriam mesmo assim, mas foram, são e seriam experiências por eles escolhidas a reverberar?

Para aqueles que, como a maioria dos personagens do conto de Lighthman, vivem sem colocar em questão as suas ações no tempo, a vida pode parecer estável e qualquer gesto ou palavra pode ser proferido sem preocupação. Pode ser entendida como uma trajetória que se consolida em instituídos e se repete em seus modos, envolta pela impressão de um mundo estabilizado. É como se à espreita sempre houvesse o tempo eterno e circular e, para não o enxergá-lo, colocassem ações e gestos corriqueiros sobrepostos às possibilidades de experiências outras.

Se no mundo “o tempo é a referência com base na qual todas as ações são julgadas” (Lithman, 2014, p. 23) colocar em questão a ação humana no tempo faz com que as experiências possam ser transformadas; ou pelo menos desestabilizar a forma de compreender estas experiências, tensionando os valores atribuídos a estas em relação à vivência cotidiana. Não questionar e viver no movimento inercial dos instituídos que carregam os corpos em seu encaixo pode tranquilizar e oferecer segurança, mas talvez, deixar escapar centelhas de vida e se deparar com lampejos de alegria.

Zigmunt Bauman, em uma entrevista para o site Fronteiras do Pensamento (2011) formula uma reflexão própria a um filósofo conectado com os dramas de seu tempo. Diz ele que há dois valores essenciais a uma vida satisfatória: segurança e liberdade. A questão seria como compor um equilíbrio entre estas duas dimensões, uma vez que segurança sem liberdade é escravidão; e liberdade sem segurança é um completo caos. O problema é que existe uma função matemática entre as duas: quanto mais você ganha em segurança, mais você perde em liberdade; quanto mais você ganha em liberdade, mais você perde em segurança.

Bauman assinala que na história da humanidade ninguém conseguiu encontrar um equilíbrio satisfatório entre segurança e liberdade. E complementa de uma maneira que pode ser entendida como uma beleza trágica: nunca encontraremos esta fórmula e também não deixaremos de procurá-la²⁷.

²⁷ Transcrevo a reflexão original: “[...] há dois valores essenciais que são absolutamente indispensáveis para uma vida satisfatória, recompensadora e relativamente feliz. Um é a segurança o outro é a liberdade. Você não consegue ser feliz, você não consegue ter uma vida digna na ausência de um deles, certo? Segurança sem liberdade é escravidão. Liberdade sem segurança é um completo caos, incapacidade de fazer nada, de planejar nada, nem mesmo de sonhar com isso. Então você precisa dos dois. Entretanto, o problema, é que ninguém ainda na história e no planeta encontrou a fórmula de ouro, a mistura perfeita de segurança e liberdade. Cada vez que você tem mais segurança, você entrega um

O conto de Lightman sobre o tempo e a reflexão de Bauman podem ser complementares. Entre segurança e liberdade é a vida que está no meio, sua capacidade de variação, junto com todos os gestos de beleza e desespero. E o que escolheríamos para que fosse repetido no tempo circular do eterno retorno? É bem mais fácil fazer a pergunta na terceira pessoa do plural. E na primeira do singular?

Esta pesquisa se iniciou muito tempo antes de eu haver me dado conta de que a estava percorrendo. Foi antes mesmo dos anos de 2005 e 2006, época em que, depois de ter sido contemplado com uma bolsa de intercâmbio para estudar na Argentina, “caí na estrada”, pois as universidades, as duas, aqui e lá, entraram em greve ao mesmo tempo. As greves – e mesmo o intercâmbio - olhando hoje, foram uma desculpa conveniente. Na verdade, eu queria sair sem rumo para ver o que existia no mundo e, na noite em que fechei a decisão, o coração pulsava tão forte que não consegui dormir. Na manhã em que fui pedir carona num entroncamento de autopistas que me permitiriam, a partir dali, ir para qualquer direção daquelas indicadas pela rosa dos ventos, entendi um pedacinho do que os malucos chamam de “magia”. Alguns meses depois, durante a viagem, um dilema se apresentou de forma crucial: eu precisava decidir se seguiria na estrada ou voltaria para concluir a graduação no curso em psicologia.

Voltei para concluir a graduação – já o mostra a escrita desta tese. Durante os primeiros dias, nas primeiras aulas depois do retorno, sentia que era um alienígena, sem conseguir me comunicar com os colegas que ficaram, sem conseguir contar um pouco da experiência que havia passado por mim. Senti que estava pertencendo a outro mundo, o que também me colocou muito sensível para escutar algumas vozes que apareceram nas narrativas desta pesquisa. E assim algumas delas aqui me falaram. Contudo, e se a escolha fosse outra, eu seria hoje um maluco de estrada no lugar de pesquisar com eles?

A questão, na verdade, não é essa. Alguns anos depois, assistindo à entrevista de Bauman e envolto quase que completamente nesta pesquisa, lembrei de quanto estava no interior peruano durante aquela viagem, decidindo entre seguir um caminho viageiro e sem um ponto final

pouco de sua liberdade. Não há outra maneira. Cada vez que você tem mais liberdade, você entrega parte da sua segurança. Então você ganha algo e você perde algo [...]. Então minhas conclusões são duas: em primeiro lugar você nunca encontrará uma solução perfeita do dilema entre segurança e liberdade, sempre haverá muito de uma e muito pouco de outra, certo? E a segunda: é que você nunca irá parar de procurar essa mina de ouro”.

delimitado ou voltar para concluir um curso. Entre segurança e liberdade, uma avalanche de escolhas e experiências e, em seu assentar, uma pergunta reverberando: faria esta escolha, esta pesquisa, sabendo que ela se repetiria na circularidade do eterno retorno?

Uma das coisas que descobri por estas passagens é que a beleza do que resulta das perguntas não reside nas respostas, mas nos caminhos que percorremos para respondê-las. E que uma das formas de se percorrer um caminho não é encontrar um ponto final, pois o caminho vale por si mesmo. O querer “chegar lá” pode até ser importante para se iniciar um recorrido, mas nada muito além, se for considerado que a beleza que se busca é aquela que se encontra, não lá na frente, mas na relação que surge com o inesperado – essa carta que passa por debaixo da porta.

A ideia de “experiência nômade” pode ser uma destas cartas, um destes começos. Frágil, e pedindo por um caminhar, está entre as duas inquietações, quem sabe dois dilemas propostos por Espinosa: a potência ainda desconhecida do corpo entre a servidão e a liberdade. E, assim, este conceito ainda embrião, entretecido com os malucos e com os referenciais teóricos, vai dando sinais de que quer também ele “cair na estrada”. E a estrada, repetindo a frase de um maluco, “tem muitas entradas e milhões de saídas”. E tão numerosas quanto são as experiências de pessoas que tentam construir modos alternativos de existência em direção de uma maior autonomia e liberdade na tensão com tudo o que já está acostumado. Assim como os malucos, elas, as experiências e as pessoas, estão espalhadas por todos os lados.

Os dilemas de Espinosa configurados junto com estas experiências não parecem um convite, com uma pitada de provocação? Um convite para que a experiência nômade faça o corpo migrar das regulações do desejo heteronormativo; que transborde as relações micro e macropolíticas como efeitos do patriarcado e da propriedade privada; que possibilite uma produção e partilha de conhecimentos que não conduzam sempre às mesmas formas políticas de dominação; que não validem a ideia de que a pobreza é um problema moral; que não balize as diferenças culturais pela lógica produtiva; que destitua as hierarquias entre professores e alunos e que possibilite um processo de formação que seja também orientado para a produção de uma vida ética e não apenas para o acúmulo de informações; que o trabalho não seja orientado apenas para a produção e o consumo, garantidos por forte hierarquia, mediante o mito da meritocracia; para que não sejam consideradas loucas aquelas pessoas que veem em seu trabalho uma de suas razões de existirem-fortes, no lugar de ver a razão de trabalhar naquilo que podem comprar para aparentar “um boneco de si para os outros”.

Não faltam convites nestas provocações, ainda mais na relação com uma forma de organização social cuja tendência se mostra cada vez mais orientada pela busca de segurança, cuja moralidade que a sustenta se mostra cada vez mais acirrada e cobra como tributo fatias cada vez mais largas de liberdade. Não faltam convites quando um corpo, que sempre transborda, vai sendo forçado a ficar cada vez mais pequeno.

Entretanto, não há como fugir do corpo, nossa realidade mais imediata, quem sabe o nosso pequeno-grande começo. Mesmo que diante de tantas normatividades ele às vezes se pareça mais como uma miragem no deserto, ali está ele: composição finita de múltiplos outros corpos e que permite infinitas relações. E toda e qualquer relação o faz variar para mais ou para menos, disso só se escapa ao se aceitar o mito de que para ele existem formas estáveis que se sustentam no dever e não no devir. Se furtar a esse corpo por medo de se deparar com esse abismo que é o seu desconhecimento?

Sempre haverá um abismo à espreita, ao se transformar o dilema filosófico de Bauman num dilema político: o reconhecimento tardio de uma vida gastada em repetidos tempos de se transformar o corpo em mercadoria; o risco assumido de perder-se em devires sem retorno. Evitar os devires do corpo é uma forma de proteção contra a vertigem que se sente na proximidade, no beiral desse abismo. Assumi-lo, contudo, na busca do equilíbrio entre segurança e o risco da liberdade, ou, nas palavras de Deleuze, com experimentação e prudência, pode apontar caminhos que em seu fluir encontram a alegria espinosista, cujos lampejos podem iluminar alternativas para a permanente reinvenção da vida, em sua preciosidade tão difícil quanto rara.

Referências

- Alvarez, J. & Passos, E. (2010). Cartografar é habitar um território existencial. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 131 – 149). Porto Alegre: Sulina.
- Barros, L. M. R de & Barros, M. L. B. de (2013, maio/ago). O problema da análise em pesquisa cartográfica. *Fractal, Rev. Psicol.*, 25(2), 373-390.
- Barros, L. P. de & Kastrup, V. (2010). Cartografar é acompanhar processos. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 52 – 75). Porto Alegre: Sulina.
- Barros, M. (2010). *Poesia Completa*. São Paulo: Leya.
- Bernal, C. C. (2007, dez). O conceito de modos em Spinoza. *Revista Conatus, Filosofia de Spinoza*, 1(2), 11-16.
- Bocco, F. (2009). *Cartografias da infração juvenil*. Porto Alegre: Abrapso Sul.
- Brognoli, F. F. (1996). *Trecheiros e pardais: estudo etnográfico de nômades urbanos*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis).
- Cantelmo, F. (2000, jan/dez). “Estradeiros modernos ou capitalistas incondicionais? O cotidiano hippie e suas interfaces”. *Psicologia & Sociedade*, 12(1;2), 65-89.
- Cardoso Júnior, H. R.. (2012, jul/dez). Por que ainda é importante pensar como um nômade em nosso tempo? *Educação e Filosofia*, 26(52), 599-611.
- Chauí, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna.
- Chauí, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2010, mar). Baruch Espinosa. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. *Revista Cult*. Recuperado de <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/> Acesso 03 fev. 2017.
- Chauí, M. S. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Costa, L. A., Angeli, A. & Fonseca, T. G. (2012). Cartografar. In Fonseca, T. M. G., Nascimento, M. L. do & Maraschin, C. (orgs).

- Pesquisar na diferença: um abecedário* (pp. 45-48). Porto Alegre: Sulina.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed 34.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza* (2ª ed.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2010). *Conversações* (2ª ed.). São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (1ª ed., vol. 1). São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (1ª ed., vol. 5). São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O Anti-édipo*. São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- Dias, L. (2003). *Enquanto corria a barca*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Dreyfus, H.L. & Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Escóssia, L. da & Tedesco, S. (2010). O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 92 – 108). Porto Alegre: Sulina.
- Espinosa, B. de. (2008). *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- Figueiredo, L. C. M. (1992). *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação*. São Paulo: Educ Escuta.
- Filho, K. P & Teti, M. M. (2013, jan/jun). A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, 38, 45-59.
- Foucault, M. (2009). *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão* (36 ed.). (R. Ramallete, Trad.) Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. In: Dreyfus, H. & Rabinow, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2002). *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (2012). O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: M. Foucault, *Ditos & Escritos, volume V: ética, sexualidade, política* (3 ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Fragoso, E. A. da R. (2007, jul). O conceito de liberdade na ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus, Filosofia de Spinoza*, 1(1), 27-36.

- Friederich, N. (1999). *Humano demasiado humano*. Obras Incompletas. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Gallo, S. (2012). Anarquismo e Educação: os desafios para uma pedagogia libertária hoje. *Política & Trabalho*, Revista de Ciências Sociais, 36, 169-186.
- Gomes, A. H. (2010). *“Olhos vendados”*: a experiência criadora na produção de um curta-metragem. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis).
- Gosden, C. (2012). *Pré-história*. Porto Alegre: L&PM.
- Groff, A. R., Maheirie, K. & Zanella, A. V. (2010). Constituição do(a) pesquisador(a) em ciências humanas. *Arq. Bras. Psicol*, 62(1), 97-103.
- Guattari, F. (1987). *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. (3 ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Guattari, F. (2008). *Caosmose um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (2010). *Micropolítica: cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Huberman, L. (2008). *História da Riqueza do homem*. Rio de Janeiro: LCT.
- Huntford, R. (2002). *O último lugar da terra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Jacó-Vilela, A. M., Ferreira, A. A. L. & Portugal, F. T. (2007). *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro, Nau Ed.
- Kastrup, V. (2010). O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 7-16). Porto Alegre: Sulina.
- Krakauer, J. (1998). *Na natureza Selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lazzarato, M. (2006). *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leitão, L. (2014). *Sobre Malucos e Micróbios: estilo de vida e trajetórias de artistas nômades*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro).
- Lightman, A. (2014). *Os sonhos de Einstein*. São Paulo: Companhia de Bolso.

- Machado, R. (2010). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Maciel, L. C. (2001). *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record.
- Mansano, S. (2009). Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP, Assis*, 8(2), 110-117.
- Martins, L. A. M. & Peixoto Junior, C. A. (2009). Genealogia do Biopoder. *Psicologia & Sociedade*, 21 (2), 157-165.
- Merçon, J. (2012, mai/ago). Parte de la Naturaleza: sobre el cuerpo como potencia compositiva. *Perspectiva*, Florianópolis, 30(2), 473-496.
- Newman, S. (2005). Guerra ao estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze. *Verve*, 8, 13-41.
- Oneto, P. D. (2008). A Nomadologia de Deleuze-Guattari. *Lugar Comum*, 23-24, 147-161.
- Onfray, M. (2001). *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Onfray, M. (2015). *Teoria da Viagem*. Porto Alegre: L&PM.
- Passeti, E. (2012). Diferir. In Fonseca, T. M. G., Nascimento, M. L. do & Maraschin, C. (orgs). *Pesquisar na diferença: um abecedário* (pp. 29-31). Porto Alegre: Sulina.
- Passos, E. & Eirado, A. do (2010). Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 109-130). Porto Alegre: Sulina.
- Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (2010). Apresentação. In Passos, E., Kastrup, V. & Escóssia, L. da (orgs.). *Pistas do método da cartografia* (pp. 17-31). Porto Alegre: Sulina.
- Passos, E & Kastrup, V. (2013, maio/ago). Sobre a validação da pesquisa cartográfica: acesso à experiência, consistência e produção de efeitos. *Fractal*, 25(2), 391-414.
- Pelbart, P. P. (2002). A comunidade dos sem comunidade. In Pacheco, A., Cocco, G. & Vaz, P. (orgs.). *O Trabalho na multidão: império e resistências* (pp.93-108). Rio de Janeiro: Gryphus.
- Pelbart, P. P. (2009). Poderíamos partir de Espinosa. *Afuera: estudos de crítica cultural*, 4(7), s/p.
- Pelbart, P. P. (2011). *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- Pochmann, M. (2010). A atualidade da categoria trabalho na sociedade da reestruturação produtiva. In: Conselho Federal de Psicologia. *A crítica do trabalho na sociedade contemporânea*. Brasília: CFP.

- Ramalho Júnior, F., Ferraro, N. G. & Soares, A. de T. (2007). *Os fundamentos da Física*. São Paulo, Moderna.
- Rolnik, S. *Uma insólita viagem à subjetividade fronteiras com a ética e a cultura*. Recuperado de <http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/sujeticabourdieu.pdf>. Acesso 10 dez 2011.
- Rolnik, S. “*A hora da micropolítica*”. Recuperado de <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/rul/20790860.html>. Acesso 05 nov 2016.
- Rolnik, S. (2011). *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS.
- Sawaia, B. B. (2006). Introduzindo a afetividade na reflexão sobre estética, imaginação e constituição do sujeito. In: S. Z. Ros, K. Maheirie, & A. V. Zanella, *Relações estéticas, atividade criadora e imaginação: sujeitos e (em) experiência* (pp. 85-94). Florianópolis: NUP.
- Sawaia, B. B. (1995). O calor do lugar: segregação urbana e identidade. *São Paulo em Perspectiva*, 9 (2), 20-24.
- Scott, Joan. “Experiência”: tornando-se visível. Tradução de Ana Cecília Adoli Lima. In: SILVA, Alcione; LAGO, Mara; RAMOS, Tânia (Orgs.). *Falas de Gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.
- Silva, J. S. da (2006). *Camelos também Dançam. Movimento corporal e processos de subjetivação contemporâneos: um olhar através da dança*. (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo).
- Silva, R. N. da (2004, jan/jul). A dobra deleuziana: políticas de subjetivação. *Rev. Dep. Psicol*, Rio de Janeiro, 16(1), 55-75.
- Sobral, S. (2002). O Império e a Resistência. In Pacheco, A., Cocco, G. & Vaz, P. (orgs.). *O Trabalho na multidão: império e resistências* (pp. 27-45). Rio de Janeiro: Gryphus.
- Souza, S. S. (2010). Memória, cotidianidade e implicações: construindo o diário de itinerância na pesquisa. *Entrelugares: Revista de sociopoética e abordagens afins*, 1 (1), 2009.
- Spinoza, B. d. (2009). *Ética*. (Tomaz Tadeu, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Tótor, Silvana. (2004). Devires minoritários: um incômodo. *Verve*, 6, 229-246.

- Veiga-Neto, A. (2004). Foucault e a Educação. Belo Horizonte: Autêntica.
- Willer, C. (2009). *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM.

Referências Web – Vídeos

- ARTV. (2016, novembro 08). ARTE: o que você sabe sobre artesanato. Recuperado de <https://www.facebook.com/178398792253880/videos/1168121829948233/>
- Beleza da Margem (2015, Agosto 25). Malucos de Estrada II: Cultura de BR. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw>
- Beleza da Margem. (2012, dezembro 16). Malucos de Estrada: A reconfiguração do movimento *hippie* no Brasil. Campanha de financiamento colaborativo. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DT4r8xk9nWU>
- Beleza da Margem. (2014a, março 13) Entrevista Suellen: Malucos de Estrada. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8_TCOHjoX34
- Beleza da Margem. (2014b, fevereiro 04) A maluquês por Pedro Ivo. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=D9R_KJVz3co
- Beleza da Margem. [Jah Love]. (2014, abril 24). Ventania e os malucos de estrada. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=W4BjipSF3Tc>
- Blach, Carol. [Comunidade Pérolas Negras]. (2014, fevereiro 03). “Escolarizando o mundo: o último fardo do homem branco”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3Xux89-8MX4>
- Cláudio, U. [Marlon Magno]. (2014, março 13). Pensamento e liberdade em Espinosa. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs>
- Fronteiras do Pensamento. (2011, agosto 10) Zigmunt Bauman – Fronteiras do Pensamento. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A&t=1526s>
- Júnior SQL. [José Marques de Carvalho]. (2016, julho 24). Observar e absorver. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=I7arqW5luKc>
- Lage, Rafael. [Estudantes pela Liberdade]. (2014, setembro 12). A criminalização do artista: como se fabricam marginais no nosso

- país. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=GOckWOeFiHA>
- PÓSTV. [Beleza da Margem]. (2014, agosto 15). #República cinema: bate papo com Eduardo Marinho e Rafael Lage sobre Malucxs de Estrada. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=IstwCvNsiVI>
- Rede Minas. [wikegami33]. (2010a, março 10). A beleza da margem à margem da beleza – Parte 1. Recuperado de
https://www.youtube.com/watch?v=U_fNkLgpKrY&list=PLC363A783F58B6CAA
- Rede Minas. [wikegami33]. (2010b, março 10) A beleza da margem à margem da beleza – parte 2. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=mhmxZCtYiKs>
- TV Comunitária de Belo Horizonte. [Gilvander Luís Moreira]. (2012). Palavra Ética com Rafael Lage, artesão de rua, maluco de BR, cultura *Hippie*. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=QpHkypIEUCg>
- TV Gambiarra. [GambiarraTV]. (2012a, outubro 13). Malucos de B: Rafael Lage – Parte 1. Malucos de BR – Recuperado de
https://www.youtube.com/watch?v=qw_loNboK00
- TV Gambiarra. [GambiarraTV]. (2012b, outubro 31). Malucos de BR: Rafael Lage – Parte 2. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=SGDy9pYsIIg>
- TV Gambiarra. [GambiarraTV]. (2014, julho 21). Eduardo Marinho: realidade, sentimento e falsa inferioridade dos pobres. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=wACdGy6gpFY>