

TEATRO E FÁBRICA NA CONSTRUÇÃO DA ECOCRACIA¹

THEATER AND FACTORY AT CONSTRUCTION OF THE ECODEMOCRACY

TEATRO E FABBRICA NELLA COSTRUZIONE DELL'ECOCRAZIA

João Paulo Anderson²

ÁREA DO DIREITO: direito ecológico; filosofia do direito

Resumo

Em “O Anti-Édipo” Deleuze e Guattari atacam a ideia freudiana de que a mente humana funciona como um teatro - cujos papéis e atores se encontram pré-definidos no Complexo de Édipo. A mente recebe, nos franceses, seu constructo noutra ambiente: a fábrica. Constrói, maquina, e não simplesmente representa. Neste artigo - utilizando da pesquisa bibliográfica, de maneira crítica e reflexiva - parto da “fábrica deleuze-guattariana” para iniciar a reflexão que visa repensar a democracia e o poder judiciário a partir da sua montagem pelo todo ecológico. Ou seja, também é uma reflexão em oposição à representação, desta vez à Democracia Representativa. Foi necessário revisitar o conceito de Ecologia para além do Conservacionismo e mesmo do Ecologismo que não leva em consideração as diferenças. Também caminho pelos conceitos da sociedade em redes e do pensamento sistêmico. Concluo que “O Anti-édipo” deve ser lido envolto num cenário muito maior que da reforma psiquiátrica, podendo ser instrumento de reflexão sobre a construção de uma democracia complexa, em redes e, sobretudo, ecológica.

Palavras-chave: ecologia; pensamento complexo; descentralização

Abstract

In “Anti-Oedipus” Deleuze and Guattari attack the Freudian idea that the human mind works like a theater - whose roles and actors are pre-defined in the Oedipus Complex. The mind receives, for the french, its construct in another environment: the factory. Builds, machines, and not simply represents. In this article - using bibliographical research, in a critical and reflective way - I start from the “Deleuze-Guattarian factory” to start the reflection that aims to rethink democracy and the judiciary from its assembly by the ecological total. In the other words, it is also a reflection in opposition to representation, this time to Representative Democracy. It was necessary to revisit the concept of Ecology beyond Conservationism and even

¹ Recebido em 03 de dezembro de 2022. Aceito para publicação em 08 de dezembro de 2022.

² Mestre em Direito pelo Centro Universitário Internacional.

Ecologism, which does not take differences into account. I also walk through the concepts of society in networks and systemic thinking. I conclude that “Anti-Oedipus” should be read within a much larger scenario than that of psychiatric reform, and may be an instrument for reflection on the construction of a complex, networked and, above all, ecological democracy.

Keywords: ecology; complex thinking; decentralization

Sintesi

Nell'anti-Edipo" Deleuze e Guattari attaccano l'idea freudiana che la mente umana funzioni come un teatro - i cui ruoli e attori sono predefiniti nel complesso di Edipo. La mente riceve, per le francese, la sua metafora in un altro ambiente: la fabbrica. Costruisce, lavora e non si limita a rappresentare. In questo articolo - utilizzando la ricerca bibliografica, in modo critico e riflessivo - parto dalla "fabbrica deleuziana" per iniziare la riflessione che mira a ripensare la democrazia e il potere giudiziario a partire dal suo assemblaggio con l'insieme ecologico. In altre parole, è anche una riflessione in opposizione alla rappresentanza, questa volta alla democrazia rappresentativa. Era necessario rivedere il concetto di ecologia al di là del conservatorismo e persino dell'ecologismo che non prende in considerazione le differenze. Inoltre, illustro i concetti di società in rete e di pensiero sistemico. Concludo che "L'Anti-Edipo" va letto in uno scenario molto più ampio della riforma psichiatrica, e può essere uno strumento di riflessione sulla costruzione di una democrazia complessa, in rete e, soprattutto, ecologica.

Parole Chiave: ecologia; pensiero complesso; decentramento

SUMÁRIO: 1. Ecologia Anti-Descartes; 2. Genealogia de um Anti-Édipo; 3. Ecocracia – produção para além do teatro.

SUMMARY: 1. Ecology Anti-Descartes; 2. Genealogy of an Anti-Oedipus; 3. Ecocracy - production beyond theatre.

SUMMARIO: 1 Ecologia Anti-Cartesio; 2 Genealogia di un anti-Edipo; 3 Ecocracia - produzione oltre il teatro.

1. Ecologia Anti-Descartes

O prefixo “eco” tem origem na palavra grega *oikos*, que pode significar casa, lar, *habitat*. A *oikos* grega era o oposto da *polis*: enquanto a última refere-se ao que é público, o ambiente externo; *oikos* é o núcleo íntimo e privado – a casa, mas também outras coisas do cidadão grego. É também o ambiente subjetivo controlado pelo cidadão grego. Pertenciam à *oikos*: a) o cidadão grego - o chefe e responsável hierárquico pela condução do resto da casa - e b) a mulher, os filhos, os escravos, animais e coisas -

que não participavam da *polis*, da política.

É a *oikos*, combinada com a composição também grega *logos* - que quer dizer palavra, tratado, estudo - que dá a etimologia do termo alemão *Ökologie*, traduzido para Ecologia no Brasil. Porém, a *oikos* da Ecologia agora refere-se à Terra como "casa, lar, *habitat*", e não mais o ambiente íntimo e de controle privado do cidadão grego. O surgimento da ecologia - ciência da casa - e do termo são atribuídos ao biólogo alemão Ernest Haeckel, a partir da obra "Morfologia Geral dos Organismos". O prefixo *oikos*, no entanto, já havia sido utilizado anteriormente para a criação de outra ciência e termo, a Economia - que se refere à "organização da casa" (LAGO; PADUA, 1984).

O sufixo "cracia" também é grego. A palavra *kratia* é usada para designar tanto poder, autoridade e soberania, como governo. Por isso, com este sufixo, são nomeadas as várias formas de governar e de exercer autoridade hoje em dia - Monarquia, Democracia, Teocracia, Burocracia, por exemplo.

O termo Ecocracia, usado neste artigo, é um neologismo que se utiliza do sufixo e do prefixo anteriormente citados. Num primeiro momento poderia referir-se ao poder, ou governo, da natureza. Mas não deve ser esta a conclusão imediata. Isto porque, nos dias atuais, devemos entender que a *oikos* da "ecologia" deixou de estar ligada apenas com a biologia e a natureza, mas deve ser lida como a lógica do todo. Desta maneira, utilizo a ecologia por oposição à "egologia", a lógica dos indivíduos, dos sujeitos, dos átomos (SCHARMER, 2014).

Neste artigo inicio a reflexão - a partir da obra O Anti-Édipo - sobre um modelo de *kratia* baseado na máquina/ fábrica de desejos de Deleuze e Guattari. Este modelo é oposto à representação e ao teatro, que é a forma de se pensar a *demo-kratia* (poder ou governo do povo) na modernidade atual.

É possível refletir sobre a ecologia utilizando-se da ideia de que vivemos, com a consolidação das tecnologias da informação, não apenas uma mudança de paradigma tecnológico - como apresentam Manuel Castells em sua obra "A Sociedade em Redes" (CASTELLS, 1999) e Klaus Schwab na obra "A quarta revolução industrial"³ (SCHWAB, 2016) - mas algo ainda mais profundo, que transborda a mera mudança de ferramentas tecnológicas.

O próprio Castells afirma que as redes deixam de ser apenas uma ferramenta para

³A Sociedade em Redes de Castells é apresentada no decorrer deste capítulo. Já Schwab faz uma leitura da história contemporânea baseada numa historiografia industrial e econômica. Ainda, apresenta uma sequência de revoluções que chegariam a uma sociedade que seria mais avançada que as outras, a Sociedade 4.0. Não concordo com essa ideia de avanço tecnológico e de desenvolvimento, que transfere aos grandes colonizadores o papel de condutores da história.

se tornarem um modelo topológico das novas organizações e instituições. Como ele, Tim Brown defende que “a internet (...) é mais o modelo do que o meio das novas formas de organização (...). Por ser de código aberto e ilimitada (...) permite que a energia de muitas pequenas equipes seja reunida para solucionar o mesmo problema” (BROWN, 2017, p. 28).

É por isso que, na sociedade em redes, as instituições que se organizam em hierarquia e em pirâmide acabam sendo deslegitimadas (AGUIAR, 2017). Acostumadas com as redes de maior participação e rapidez, as pessoas acabam não vendo mais sentido em instituições que se organizam de maneira vertical. “A mesma informática que domina e aliena é aquela que informa e urde práticas de interação a contrapelo dos controles oficiais, constituindo novas expressões de alteridade” (AGUIAR, 2017, p. 25).

Outra característica da sociedade em redes apontada por Castells é a flexibilidade, isto é, uma mudança de modelos rígidos para modelos fluidos, líquidos. Como afirma Bauman, a principal característica que difere os líquidos dos sólidos é a sua capacidade de não manter uma forma original. Se para os sólidos o que conta é o espaço, os líquidos “não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la (...) Descrições de líquidos são fotos instantâneas, que precisam ser datadas” (BAUMAN, 2001, p. 8). Desta forma, “‘líquido-moderna’ é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (BAUMAN, 2009, p. 7).

A flexibilidade está intimamente relacionada com a topologia em redes, pois “à medida que a organização do trabalho é descentralizada, com redes horizontais tomando o lugar de uma pirâmide hierárquica, atribui-se cada vez mais valor à ‘flexibilidade’” (FISHER, 2020, p. 61). Tal flexibilidade tem como sintoma, por exemplo, a destruição das leis de proteção do trabalhador, num fenômeno chamado de *uberização*.

Por fim, a “convergência de tecnologias específicas para um sistema altamente integrado” (CASTELLS, 1999, p. 109) também aparece como característica da sociedade em redes. Castells faz uma relação entre a convergência e as teorias da complexidade, embora não com profundidade.

Aqui, no entanto, vou partir das características da sociedade em redes para fazer uma reflexão sobre a ecologia para além das ciências biológicas. Para isso, pensar na complexidade e na convergência é ainda mais importante. Elas são o oposto da

simplificação, característica da ciência cartesiana e aristotélica. Melhor dizendo, o corte cartesiano, criado a partir da obra de René Descartes e com base na Lógica Grega aristotélica, significa tirar o objeto do contexto para fazer uma análise científica (DESCARTES, 2009). É a partir deste corte que surgem, na ciência moderna⁴, a separação das disciplinas, das ciências, e também aparece a dicotomia entre a Natureza - biologia, física, química, imutáveis e às quais o cientista deve explicar e controlar - e a Cultura - produção material e subjetiva dos homens, principalmente dos artistas.

Para Edgar Morin o corte cartesiano é responsável por uma separação entre pesquisa, povos, governantes, artistas e criatividade. Esta metodologia científica não consegue encontrar soluções integrais para os problemas cada vez mais complexos da sociedade. Leva à “inteligência cega”, onde causas e efeitos são vistos sem toda a sua integralidade, a partir de especialidades que não conversam (MORIN, 2011). Assim, tanto problemas de cada um - como as doenças - quanto problemas universais e coletivos - como as secas, a miséria, as crises ambientais e sociais, as pandemias⁵ - são planejados e combatidos sem que as ciências convirjam.

A complexidade surge para a epistemologia, como afirma Maria José Esteves de Vasconcellos (2002), a partir da cibernética - isto é, sistemas cujo resultado (*output*) retornam para o sistema e modificam a entrada no sistema (*input*). Desta forma, não seria possível falar apenas de sistemas que contam com uma linearidade de ações.

Em Anti-édipo, a complexidade aparece como *multiplicidade*. A máquina desejante de Deleuze e Guattari não funciona em partes, mas “tudo funciona ao mesmo tempo” (DELEUZE (a), 2011, p. 61). Não de outro modo, “só a categoria de *multiplicidade*, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejante” (DELEUZE (a), 2011, p. 62). Ou seja, tanto não se deve imaginar disciplinas isoladas, que levem a uma inteligência cega, como não se deve acreditar que há uma unidade

⁴Descartes “funda” o método cartesiano, ele afirma, a partir do estudo da lógica. Esta, por sua vez, advém de Aristóteles.

⁵Giorgio Agamben, sobre a Casa Que Queima, pensa que “talvez, o incêndio começou já há muito tempo, quando o cego impulso da humanidade em direção à salvação e ao progresso se uniu à potência do fogo e das máquinas. (...) E agora que não há mais chamas, mas apenas números, cifras e mentiras, certamente estamos mais fracos e sozinhos, mas sem compromissos possíveis, lúcidos como nunca antes. (...) É como se o poder procurasse aprender de todas as formas a vida nua que produziu e, todavia, por mais que se esforce para se apropriar dela e para controlá-la como todos os dispositivos possíveis (...) ela sempre escapará porque é, por definição, inapreensível. Governar a vida nua é a loucura do nosso tempo. Humanos reduzidos a sua existência biológica não são mais humanos, governo dos homens e das coisas coincidem” (AGAMBEN, 2021, p. 15-16).

diante da integralidade e da complexidade.

Outra característica de uma ciência Novo-Paradigmática⁶ apontada por Vasconcellos é a transubjetividade, que surge em substituição à objetividade. Para a objetividade, a ciência é tão melhor quanto mais o cientista estiver distante do objeto analisado. Ela é afastada a partir do momento em que se percebe que é quase impossível retirar o observador da análise. A transubjetividade está fundamentada na ideia de que a sociedade sempre se constrói não por verdades, mas por discursos e ficções - sejam ficções teológicas, mitológicas ou científicas. Por isso, não existe apenas um discurso objetivo, mas sim múltiplos discursos transubjetivos. Seus estudos ganham força a partir da física quântica.

A transubjetividade, como a complexidade, a multiplicidade, a convergência e a flexibilidade, trazem para a ciência a necessidade de uma transdisciplinaridade que a afaste da inteligência cega, hiperespecializada. Também exige uma cosmovisão, que traga uma infinidade de seres para a ciência e a política.

Em resumo, é para a sintetização de todos estes preceitos que utilizo aqui o termo ecologia. Como afirma Fritjov Capra, “a nova compreensão da vida pode ser vista como a linha de frente científica da mudança de paradigma de uma visão de mundo mecanicista para uma visão de mundo ecológica” (CAPRA, 2006, p. 20). Como visão de mundo mecanicista entende-se a visão de mundo de uma ciência baseada nos cortes cartesianos, na estabilidade (em oposição à flexibilidade) e na objetividade; e como visão de mundo ecológica a superação de tais pressupostos por uma ciência e paradigma que leve em conta a complexidade, a instabilidade e a transubjetividade.

Desde 1866, quando o termo e a ciência Ecologia foram criadas, ela vem sofrendo modificações. Antônio Lago e José Augusto Pádua (1989) afirmam que, para entender o pensamento ecológico atual devemos levar em conta que ele não é homogêneo - tem diferentes pontos de vista e posições políticas - e nem compacto - engloba variadas áreas do pensamento, autônomas e com preocupações específicas. Por isso, eles preferem separar o pensamento ecológico em quatro grandes categorias: a) Ecologia Natural - mais teórica, que se utiliza da biologia, da química, da física e outras ciências para tentar entender como funciona os processos da natureza; b) Ecologia Social - também mais teórica, mas que estuda a relação entre o homem e o meio ambiente; c) Conservacionismo - mais prática, que visa a proteção do meio ambiente natural. É neste

⁶A autora trata de deixar claro que não está falando de uma pós-modernidade, ou seja, uma superação de paradigmas, mas apenas de um paradigma novo, que não destrói o paradigma anterior.

foco que se coloca a maioria dos grupos de defesa do meio ambiente; e d) Ecologismo - “um projeto político de transformação social, calcado em princípios ecológicos e no ideal de uma sociedade não opressiva e comunitária” (LAGO; PÁDUA, 1989, p. 15).

Já Félix Guattari (2012) leciona sobre três eixos da ecologia - ecologia do meio ambiente, das relações sociais e da subjetividade humana. Ele defende que “não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais” (GUATTARI, 2012, p. 9). Por isso, continua, “a conotação da ecologia deveria deixar de ser vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados. Ela põe em causa o conjunto da subjetividade e das formações de poder capitalísticos” (GUATTARI, 2012, p. 36).

Para além da separação didática realizada por Lago e Pádua e por Guattari, Malcom Ferdinand traz para o debate o conceito de “ecologia decolonial”. Conforme o autor, o discurso ecológico nasce com uma dupla fratura colonial e ambiental. A sua ecologia decolonial pretende afastar tanto o ambientalismo - outro nome para o conservacionismo - como o ecologismo que dá pouco espaço para questões raciais e coloniais. Para o autor caribenho, na maior parte do ecologismo “a constituição colonial e escravagista da modernidade é encoberta pela pretensão de universalidade de teorias socioeconômicas, feministas ou jurídico-políticas” (FERDINAND, 2022, p. 26). Isto significa a crítica a um ecologismo que trata as questões sociais de maneira horizontal, sem levar em conta as diferenças de raça e localização, por exemplo. Trata-se de um ecologismo que padroniza as relações sociais e históricas.

Ao relacionar a destruição ambiental com a colonização, e a defesa de uma ecologia decolonial, o autor apresenta o conceito de *plantationceno* (FERDINAND, 2022). Isto significa uma forma de ecologia e economia que padroniza a relação do homem com a terra, uma espécie de simplificação. Contra uma cultura de sobrevivência e multicultural (diversas espécies de plantas), o colonizador investe na monocultura de exploração da terra, do dinheiro e de pessoas (antes escravidão e hoje exploração do trabalhador) em favor do lucro. Assim como na ciência e na religião as crenças são padronizadas - só existe apenas um Deus e por isso uma única verdade científica - o mesmo ocorre com a relação com a terra, e com a separação entre a natureza e o homem.

Portanto, quando se pensa, nos dias de hoje, numa nova ecologia, que seja afastada do ecologismo, quer se dizer que “ecologia sem uma perspectiva de classe é pura

jardinagem”⁷. A sociedade demanda uma ecologia que se diferencie da “compreensão neoliberal ambientalista, que quer nos fazer acreditar que a solução para salvar a floresta passa por diminuir ou até eliminar a presença humana” (JACOBIN, 2022, p. 9).

Juliana Fausto (2020), com base nos ensinamentos de Isabelle Stengers, apresenta um aprofundamento da ecologia a partir da etoecologia, ou seja, uma espécie de “ecologia das práticas” - o prefixo *ethos* significa práticas, hábitos, cultura, e comportamento de um determinado tempo, povo e região. Quer dizer um pensar da ecologia que ultrapasse o conservacionismo e a biologia. Isto não significa afastar-se da ciência, mas levar em conta que “os saberes não podem se pretender descorporificados, fora de seu *oikos*”. Tal etoecologia favorece “o surgimento de novas éticas/etologias pela multiplicação de atores, práticas e consequências no ambiente” (FAUSTO, 2020, p. 81). Pensar numa ecologia que esteja ligada com o *ethos* e com a política tangencia o conceito de cosmopolítica, isto é, a política preparada em “sempre revelar e levar em conta as situações ecológicas, *etoecológicas*, e de favorecer o surgimento de novas éticas/etologias pela multiplicação de atores, práticas e consequências no ambiente” (FAUSTO, 2020, p. 81).

Concluindo, a ecologia deixou de estar relacionada apenas com a biologia e o conservacionismo, e deve levar em conta a forma de viver não apenas dos animais não humanos, mas mesmo a relação entre os homens e entre os homens e a natureza. Ainda, como defende Guattari (2012), nosso tempo não é mais de soluções paliativas, mas necessita de verdadeiras revoluções na forma de pensar a vida, a produção e as relações.

Em *O Anti-édipo*, Deleuze e Guattari defendem não haver a dicotomia homem e natureza, mas “processos que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras e desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer” (DELEUZE (a), 2011, p. 12).

Ou seja, as máquinas desejantes, para os autores, não estão apenas no homem, mas são acoplamentos de órgãos, inclusive a natureza. Desta mesma forma, “homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro (...), não são uma só realidade essencial do produtor e do produto”. Neste cenário o homem não é o “rei da criação”, mas parte integrante e responsável pelas “máquinas do universo” (DELEUZE (a), 2011, p. 15).

⁷Esta frase é atribuída à Chico Mendes, embora não se saiba ao certo a sua autoria.

A ideia de complexidade e transdisciplinariedade das máquinas desejanter, é verdade, aparece de maneira melhor explicada a partir da segunda grande obra produzida pela dupla - Mil Platôs. Já o primeiro volume da obra trata de apresentar um constructo biológico para explicar como esta ecologia se apresenta. Trata-se do rizoma. Ele se caracteriza por conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura assignificante e cartografia e decalcomania (DELEUZE (b), 2011).

A conexão e a heterogeneidade trazem que “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado com qualquer outro”. Alí, “cadeias semióticas de toda natureza são (...) conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas” (DELEUZE (b), 2011, p. 22). Estas características, lembro, remetem ao pressuposto da convergência da sociedade em redes trazido por Castells, pois “um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais” (DELEUZE (b), 2011, p. 22-23).

A multiplicidade, que já aparecia em O Anti-Édipo, é uma característica que afasta a ideia de que exista um pivô, uma unidade - tão defendida por uma ciência organizada e metodológica como a ciência moderna. No rizoma, por outro lado, há “uma multiplicidade (que) não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (DELEUZE (b), 2011, p. 23). É também um ataque à geometria. Os autores defendem que “nós não temos unidades de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medidas” (DELEUZE (b), 2011, p. 24).

O quarto pressuposto do rizoma de Deleuze e Guattari é o da ruptura assignificante. Ao contrário da ruptura cartesiana e aristotélica, que separa os elementos para a análise até o ser indivisível - o indivíduo ou o átomo - o corte assignificante tanto separa como organiza. “O rizoma é antigenealogia” (DELEUZE (b), 2011, p. 28). Em Anti-édipo a ideia de ruptura assignificante já aparece com os objetos parciais da máquina desejanter, pois, como ensinam os autores, “o todo não só coexiste com as partes, como também é contíguo a elas, produzido à parte, e aplicando-se a elas” (DELEUZE (a), 2011, p. 63-64).

Os quinto e sexto princípios do rizoma são a cartografia e a decalcomania. O rizoma é o mapa. Ele é “voltado à experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói” (DELEUZE (b), 2011, p. 30). Isto

significa que o rizoma não é um decalque, uma reprodução, uma foto, mas é algo em constante mudança e flexibilidade.

Assim, voltando ao Anti-Édipo, a proposta de esquizoanálise de Deleuze e Guattari se encontra justamente na ciência sem a separação de órgãos e máquinas em gêneros diferentes - a taxonomia proveniente da simplificação cartesiana. Isto porque “o que o esquizofrênico vive especificamente, genericamente, de modo algum é um polo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção” (DELEUZE (a), 2011, p. 14). Por isso, defendem, ele “situa-se no limite do capitalismo (...) Ele mistura todos os códigos, é o portador dos fluxos descodificados do desejo. O real flui” (DELEUZE (a), 2011, p. 54).

Neste caminho, é preciso compreender que O Anti-édipo não é apenas uma obra de crítica à psicanálise freudiana. É também uma obra de crítica científica e epistemológica, econômica e social. É isto que faz possível pensar uma reconfiguração da forma de governo do povo (democracia) com o afastamento do teatro (modelo representativo) em favor da ideia de fábrica (modelo de produção).

2. Genealogia de um Anti-édipo

A crítica presente em O Anti-édipo não é a Freud, mas ao modelo de psicanálise por ele criado, com base no paradigma que deveria ser superado, o paradigma moderno. Deleuze e Guattari estão preocupados porque a psicanálise edipiana “não inova, *mas completa o que a psiquiatria do século XIX tinha começado: erigir um discurso familiar e moralizado da patologia mental*”. Assim, ao contrário de empreender uma efetiva libertação, ela incorpora a “repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e *a não dar um fim a esse problema.*” (DELEUZE (a), 2011, p. 71).

A crítica pontual da psicanálise freudiana, se feita ao autor, não levaria em consideração a diferença de 32 anos entre a morte do alemão e o lançamento da primeira edição de Anti-édipo, 1972. Mas a dicotomia, no entanto, não é apenas de passagem do tempo, mas um choque de gerações e de paradigmas.

O Anti-édipo foi lançado na continuação do mês de maio de 1968. Este mês, na França, ficou conhecido por revoltas estudantis, operárias e políticas. Em entrevista ao El País (BASSETS, 2018), o historiador Benjamin Stora afirma que o movimento pode ser comparado com a Comuna de Paris, a revolução de 1848, a Frente Popular de 1936, a Libertação de Paris em 1944. Para ele, o movimento de maio significou um abalo na

sociedade e nas relações, seja de organização laboral e política, seja nas relações de gênero e com o Estado (BASSETS, 2018).

Trata-se de um momento de rupturas - fortemente combatido em contraofensivas pelos Estados e mesmo por aqueles que desejavam conservar valores da sociedade e do paradigma da modernidade. O movimento teve suas consequências no Brasil. Foi a partir das revoltas, greves e manifestações realizadas no Brasil, em 68, que houve a contraofensiva do Governo Militar aqui instalado e a instituição do AI-5, que solidificou o clima de terror estatal contra a população e principalmente àqueles que desejavam rupturas com o paradigma moderno.

Assim, o que se pode dizer é que o movimento teve vitórias, derrotas, e até mesmo pode ter resultado em movimentos políticos reversos ao que parecia defender - como ocorrido nos movimentos de 2013 no Brasil. Em resumo, Ventura explica o momento de 68 e suas pautas como “um neo-existencialismo não pressentido na época [que] convenciu aquela juventude a rejeitar uma secular esquizofrenia cultural que separava política e existência, arte e vida, teoria e prática, discurso e ação, pensamento e obra.” (VENTURA, 1988, p. 29).

Mas outros fatos históricos aconteceram neste final da década de 1960. Entre os mais relevantes, o surgimento da Arpanet, primeiro protótipo de uma rede de computadores que viria a ser a internet, nos *campi* universitários norte-americanos no ano de 1969. Ainda, neste mesmo ano, aconteceu o festival de Woodstock, até hoje reconhecido por sua quebra de paradigmas e de liberdade.

Assim, estudar O Anti-édipo não se faz em completude se não levar em consideração que o que ele denota é não apenas um anti-édipo, mas um “anti-antigo” presente em grande parte de uma geração que desejava, mesmo que inconscientemente, tirar algum espinho que lhe travava a garganta. Deleuze e Guattari estavam no epicentro desta necessidade, e a obra O Anti-édipo traz em seu DNA o seu local (Paris) e tempo de nascimento (maio de 1968).

O movimento de 68, afirmam Ventura e Marc Bassets (BASSETS, 2018), ainda não acabou. Embora vivamos altos e baixos de sua concepção e ele pareça definitivamente derrotado - vale lembrar que nos anos 1970 ocorreu uma crise econômica mundial a partir da crise no preço do petróleo, o que levou à derrota em diversos países do modelo social-democrático para a ascensão do neoliberalismo e os governos de Margaret Thatcher e Ronald Regan - o movimento manteve algumas vitórias. Como exemplo, os anos 1980 foram cercados pela discussão acadêmica sobre a Internet, como modelo de

quebra das hierarquias e da verticalização a partir das redes.

3. Ecocracia – produção para além da representação

Desta forma, e para seguir na análise d'O Anti-édipo, para mim o ponto crucial da crítica de Deleuze e Guattari é quanto ao afastamento do inconsciente como indústria de transformação que ocorre com o modelo edipiano.

Ao contrário da representação e do teatro, afirmam Deleuze e Guattari, o inconsciente “não simboliza, assim como não imagina e nem figura: ele maquina, é maquínico. Nem imaginário nem simbólico, ele é o real em si mesmo, o ‘real impossível’ e sua produção” (DELEUZE (a), 2011, p. 75-76). Por isso, a crítica aparece a partir do momento em que, pelo Édipo, “toda a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na *representação*” (DELEUZE (a), 2011, p. 77).

Os autores creditam à Freud um recuo diante do mundo “de produção selvagem e de desejo explosivo”. Sugestionam que o alemão “quisesse introduzir, aí, a qualquer custo, um pouco de ordem, a ordem clássica do velho teatro grego” (DELEUZE (a), 2011, p. 77). Neste cenário criado por Freud, continuam Deleuze e Guattari, “a produção vem a ser apenas produção de fantasmas, produção de expressão. O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar um teatro, cena e encenação. (...) O psicanalista torna-se o diretor de um teatro privado” (DELEUZE (a), 2011, p. 78).

Sendo assim, o que interpreto é que Freud traz para a cabeça, para a saúde mental, a organização e a metodologia moderna de Descartes. Por outro lado, Deleuze e Guattari, e todo o movimento de maio de 68, têm em seu pensamento a ideia de complexidade, instabilidade e transubjetividade que contraria à cientificidade da Modernidade.

Esta dicotomia entre: a) representação, da modernidade; e b) a indústria, a máquina, a fábrica de desejos, que os movimentos pela complexidade aludem, é o ponto chave para que possamos chegar à ideia de Ecocracia.

Ou seja. Bakunin argumenta que (BAKUNIN, 1972, *apud* DRAGO, 2022, p. 9):

Nenhum Estado, por mais democrático que seja - nem mesmo a mais vermelha república - jamais pode dar ao povo o que ele realmente quer, ou seja, a livre auto-organização e a administração de seus próprios assuntos de baixo para cima sem qualquer interferência ou violência a partir de cima. Cada Estado, mesmo o pseudo-Estado Popular inventado pelo Sr. Marx, é essencialmente não mais que uma máquina de governar as massas a partir de cima, através de uma minoria privilegiada de intelectuais presunçosos, que imaginam saber o que as pessoas precisam e querem melhor do que as próprias pessoas.

O autor é um dos mais célebres que milita e estuda sobre o anarquismo. Mas na obra de John Duda, traduzida por Felipe Drago (2022), se argumenta que “auto-organização”, que aparece no trecho de Bakunin, foi uma tradução realizada com bases na ideia de que a cibernética poderia ser utilizada como ferramenta científica para um novo modelo de democracia, um modelo anarquista.

Melhor dizendo, a partir dos estudos da cibernética e das redes é possível fixar a auto-organização como “um conceito que pode ser entendido como um modelo para a organização política”. Mais do que apropriada a partir da deslegitimação da organização em pirâmides e hierarquias - como já comentamos - a auto-organização é “adequada como forma de nomear e especificar o que queremos dizer com democracia” (DRAGO, 2022, p. 16).

Porém, a discussão que Duda apresenta é como não fazer que esta própria auto-organização não se torne um ritual, o teatro clássico apropriado por Freud e criticado por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*. Ou seja, “é muito fácil tais assembleias se tornarem simples rituais quando começam a se parecer com o que imaginamos que a democracia é. (...) O valor de promulgação da assembleia passa, então, a ser justificado pela força desta analogia, em vez de ser firmada em alguma transformação concreta das relações sociais” (DRAGO, 2022, p.17-18).

Imagino que a ecocracia se dá com a participação de todos os agentes sociais, humanos e não humanos, na construção das soluções para a continuidade da vida. Mas não podemos nos cegar, já que esta participação também pode se tornar um teatro grego.

Não é muito esforço refletir em como a democracia e o direito são fundamentados basicamente em rituais, teatro e encenações. Na maioria dos momentos, até mesmo o cenário, a ordem das falas e o seu conteúdo deve ser organizado para que a cena possa ser aceita como legítima.

Quero dizer que, mesmo no neoliberalismo - que pretendia afastar a burocracia estatal -, a imagem, os rituais e o teatro se tornam mais importantes do que o verdadeiro conteúdo e valor dos produtos e serviços. A própria maneira de funcionamento do mercado financeiro demonstra como o valor das empresas está relacionado mais com a maneira com que se comunica do que com o real valor das coisas (FISHER, 2020). A crise econômica de 2008 foi basicamente relacionada com uma bolha entre o valor que as coisas aparentavam e o verdadeiro valor que tinham. Não é, por isso, uma coincidência que o atual presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, tenha ascendido ao poder

justamente sobre a alcunha de ser um mito.

Embora a Constituição Federal de 88 apresente algumas formas de participação social que extrapolam a democracia de representação - como por exemplo a Ação Popular, os Conselhos e a possibilidade de apresentação de Projeto de Leis - o poder de legislar e de executar as políticas públicas ainda se encontra longe de ser administrado como uma máquina ou fábrica de desejo de Deleuze e Guattari. A ecocracia está na transformação do poder do povo a partir do conceito de fábrica e máquinas desejanter. Isto não necessariamente se faz com a introdução de novas tecnologias. A verdadeira inovação trazida pela sociedade em redes não está nas ferramentas, mas na mudança de paradigma. Introduzir ferramentas de velocidade e eficiência num sistema que é tanático, codificado para a morte, a exclusão, a extinção, não apenas não é inovação, como pode ser tornar perversão.

A ecocracia entende o Estado como uma máquina de produção desejanter, que se articula em rede e rizoma, e não no mecanicismo moderno, teatral e representativo - e aqui se inclui a *democracia representativa*. As partes desta máquina estão na natureza, nos animais, nas pessoas, nas coisas e nos seres híbridos. Nesta fábrica, a doença ou a eficiência de uma das partes ou máquina salva ou coloca toda a vida em apuros.

Thomas Hobbes (1974) defendeu que o Estado era como um monstro aquático - o Leviatã. É deste constructo que se imagina o corpo do animal como modelo para o Estado Moderno. Mas há outras formas de organização que não a centrada nos animais. Os rizomas, constructo de Deleuze e Guattari, são um exemplo. Há ainda o exemplo dos fungos, cujo “controle é disperso: a coordenação micelial ocorre em todos os lugares ao mesmo tempo e em nenhum lugar específico. Um fragmento de micélio pode regenerar uma rede inteira” (SHELDRAKE, 2021, p. 60), e das plantas, que “incorporam um modelo muito mais resistente e moderno que o dos animais. (...) Não é por acaso que a internet, o próprio símbolo da modernidade, é construída na forma de uma rede de raízes” (MANCUSO, 2019, p. 13).

Dentro do sistema jurídico, a construção da ecocracia aparece com o afastamento da exclusividade das decisões pelo poder central do Estado. Isto vem ocorrendo a partir do estímulo a práticas de composição fora dos Palácios de Justiça. O pluralismo jurídico, em suas diversas vertentes, aponta para outras formas de construção da justiça e do direito, como a partir dos movimentos sociais (WOLKMER, 2015). Podemos dizer que a ecocracia não é apenas uma utopia. Ela vem sendo construída. Mas ainda há muito o que caminhar.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. Quando a casa queima. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.
- AGUIAR, Roberto A R. de. Alteridade e rede no direito. In: COSTA, Alexandre Bernardino e outros. O Direito Achado na Rua: Nossa Conquista é do tamanho da nossa luta. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- _____. Os filhos da flecha do tempo: pertinências e rupturas. Brasília: Letraviva, 2000.
- BASSETS, Marc. 50 anos depois do Maio de 68: essa data nunca se extinguirá. El País, 04 de maio de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/23/cultura/1524504798_329892.html. Acesso em 15 jul. 2022.
- BAKUNIN, Mikhail Alexandrovich. Bakunin on Anarchy, edited and translated by Sam Dolgoff. Nova York: Knopf, 1972.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. Vida líquida. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BERARDI, Franco. Extremo: crônicas da psicodelfação. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- BROWN, Tim. Design Thinking: uma metodologia poderosa para decretar o fim das velhas ideias. Rio de Janeiro: Alta Books, 2017.
- CAPRA, Fritjof. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. 6 ed. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DELEUZE, Gilles. O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2011 (a).
- _____. Mil platos: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 1. São Paulo: Editora 34, 2011 (b).
- DESCARTES, René. Discurso do método. 4 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- DRAGO, Felipe. Cibernetica, Anarquismo e auto-organização. Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2022.
- DUSSEL, Enrique. 20 teses de política. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Expressão popular, 2007.
- FAUSTO, Juliana. A cosmopolítica dos animais. São Paulo: n-1 edições, 2020.

FISHER, Mark. Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. 21 ed. Campinas: Papyrus, 2012.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma, e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Abril Cultural: São Paulo, 1974.

JACOBIN. Ecologia e luta de classes. maio de 2022. Autonomia Literária, 2022.

LAGO, Antônio; PÁDUA, José Augusto. O que é ecologia. 9 ed.. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MANCUSO, Stefano. Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. 4 ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SCHARMER, Otto. Liderar a partir do futuro que emerge: a evolução do sistema econômico ego-cêntrico para o eco-cêntrico. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

SCHWAB, Klaus. A quarta revolução industrial. São Paulo: Edipro, 2016.

SHELDRAKE, Merlin. A trama da vida: como os fungos constroem o mundo. São Paulo: Fósforo/ Ubu Editora, 2021.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. Pensamento Sistêmico: O novo paradigma da ciência. Campinas: Papyrus, 2002.

VENTURA, Zuenir. 1968: o ano que não terminou. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito. 4 ed. rev. e atual.. São Paulo: Saraiva, 2015.