



## **Criação e (Re)existência nas semioses do transe brasileiro<sup>1</sup>**

Guilherme Gonçalves da LUZ<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS

### **RESUMO**

Este trabalho investiga de que modo os signos do transe, no movimento próprio de suas semioses, tensiona a dominância relativa de um regime de signos hegemônico e participa da criação de novos signos e de novos modos de existência e resistência no interior da cultura brasileira. Para nós, é a partir de virtualidades latentes em suas intraduzibilidades, disjunções e encontros irreconciliáveis que o transe trava sua luta contra um Brasil maior, dominante, hegemônico, responsável por um apagamento das diferenças a partir de instâncias identitárias, de hibridismos, sincretismos e multiculturalismos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transe, Semiótica, Comunicação

### **Introdução**

Há, segundo Irene Machado (2016), “um vínculo tácito que une pessoas e territórios” (MACHADO, 2016, p. 58). Este vínculo, existente mas não formalmente expresso, seria, para Machado, da ordem da linguagem e se comportaria como elemento definidor dos limites de uma cultura. Para além de uma centralidade da linguagem, em *O que é a filosofia?* (2010), Deleuze e Guattari, interessados no modo como se constitui uma filosofia, dizem que um pensamento se faz na relação entre um território e a terra, ou seja, na pressuposição de uma relação imanente entre um espaço topográfico e um espaço topológico que conjuga sistemas sógnicos de diferentes ordens, distribuídos segundo estratos não necessariamente correspondentes, como cosmológicos, geográficos, psicossociais, linguísticos, entre outros. (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 109). A partir destas duas proposições, é possível pensarmos que, metodologicamente, a semiótica, tal como trabalhamos no GPESC, pode ser compreendida como uma geo-semiótica, uma disciplina

---

1 Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação), XVIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

2 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação – PPGCOM- UFRGS



---

que investiga o comportamento de signos na sua indissociabilidade dos espaços em que em foram criados, de seus agenciamentos e dos diagramas que os correlaciona e os estratifica. O que trataremos aqui, não é, entretanto, uma semiótica posicionada historicamente ou delimitada a uma “brasilidade”, pois, como dizem Deleuze e Guattari (2011):

“não há qualquer razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, nem a um momento da história. Em um mesmo momento ou em um mesmo povo, há tanta mistura de forma que podemos simplesmente dizer que um povo, uma língua ou um momento asseguram a dominância relativa de um regime. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 73 – 74).

É deste modo que investigaremos como os signos do transe, no movimento próprio de suas semioses, tensionam a dominância relativa de um regime de signos homogeneizador e participam da criação de novos signos e de novos modos de existência e resistência no interior da cultura brasileira. É a partir de virtualidades latentes em suas intraduzibilidades, disjunções e encontros irreconciliáveis que o transe trava sua luta contra um Brasil maior, dominante, hegemônico, responsável por um apagamento das diferenças a partir de instâncias identitárias, de hibridismos, sincretismos e multiculturalismos.

Ao falar sobre o processo de crioulização da linguagem, Irene Machado (2016) diz que a relação que se estabelece entre uma língua - e aqui estendemos aos demais processos semióticos - e um território cria uma situação semiótica em que comunicação e espaço se mostram potencialmente geradores de estruturas semióticas em sistemas culturais. Tal pressuposto tensiona a ideia de um Estado nacional, Pátria ou Nação que pretenda definir-se por seus contornos estritamente geográficos, pois “as línguas e as culturas jamais se constringiram aos espaços físicos” (MACHADO, 2016, p. 59), sendo a lógica do Estado a da homogeneização das culturas. A implicação mais imediata desta lógica, é que o gerenciamento das relações entre comunicação e espaço passa a ser filtrado por forças de outras ordens, como as geopolíticas e a homogeneização traz, inerentemente a este processo, o apagamento das diferenças e dos conflitos.

## **1. Um Brasil em Transe**



---

Em *O povo brasileiro* (1995), Darcy Ribeiro diz que surgimos, enquanto nação, do entrechoque e do caldeamento “do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos” (RIBEIRO, 1995, p. 19), restando deste caldeamento uma fusão que dá lugar ao que ele chama de “um novo povo” (RIBEIRO, 1995 p.19). Darcy Ribeiro, ao que nos parece, estava interessado no que, segundo ele, parecia ser um novo modelo de constituição societária, “uma nova engenharia social” (RIBEIRO, 1995, p. 25).

José Miguel Wisnik (1999) trata esta mistura como uma espécie de arranjo de diferentes frequências e intensidades ao dizer que as sociedades existem a partir de um acordo mínimo sobre a constituição de uma ordem entre as violências, ao que ele chama de o mundo pondo-se a fazer música, como “ um modelo utópico de sociedade harmonizada e/ou, ao mesmo tempo, a mais bem acabada representação ideológica (simulação interessada) de que ela não tem conflitos).” (WISNIK, 1999, p. 34)

Para as pretensões deste trabalho, nos interessa mais a perspectiva de Wisnik, pois tratamos justamente sobre um nó onde acordo é impossível, o encontro é irreconciliável e a mistura não resulta em uma harmonia negociada como síntese de um processo dialético, mas como violência dissonante que, mesmo depois de cristalizada, carrega sobrevivências mínimas, virtuais. É, portanto, essa a nossa premissa: se há, por mínima que seja, a possibilidade de delimitação de uma suposta "condição brasileira", de uma brasilidade, essa condição é, por definição, transitória, restando, portanto, àquele que a experimenta a impossibilidade de viver fora do transe, sendo este “brasileiro” um sujeito não-reconciliado, despovoado, habitante dos entremeios étnicos, sendo nem índio, nem europeu, nem branco, nem negro, nem herói, nem vilão, é este homem um ser macunaímico e antropofágico, expropriado da própria linguagem, exilado na própria casa.

Deleuze e Guattari (2012) dizem que uma população é constituída por multiplicidades pré-individuais que compõem os indivíduos e determinam suas relações (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 191). Estas multiplicidades se distribuem no corpo de um dado território segundo agenciamentos que conjugam ao mesmo tempo regimes de signos e regimes de



---

potências, formas de dizer e formas de agir, inseparáveis umas das outras, sendo que “seus enunciados nunca são senão signos de suas desterritorializações e reterritorializações incessantes” (LAPOUJADE, 2015, p. 227).

Os autores, em Mil Platôs (2012), identificam ao menos cinco possibilidades de distribuição dessas multiplicidades pré-individuais segundo seus agrupamentos em formações sociais, sendo elas: as linhagens primitivas, os aparelhos de estado, as sociedades urbanas, as sociedades nômades e as organizações internacionais. As relações entre essas formações são responsáveis por traçar as dinâmicas que, ritmizadas pelos movimentos de desterritorialização e reterritorialização, são responsáveis pelos despovoamentos e repovoamentos da terra.

As sociedades linhageiras, por exemplo, os povos ameríndios que viviam no Brasil antes da colonização e algumas tribos habitantes do continente africano antes da diáspora, são responsáveis, dentro desta compreensão, pela formação dos territórios, pois territorializam os meios, utilizando seus recursos sem a pretensão de expandir seu controle sobre os domínios topográficos, tampouco delimitá-los. Por outro lado, os Estados imperiais, como os colonizadores portugueses e espanhóis que aqui chegaram, se sedentizam sobre um determinado espaço geográfico, desterritorializando territórios primitivos para formar unidades (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 63). “Ele traça fronteiras, zonas de exploração, controla os deslocamentos de populações que, a partir de agora, circulam num espaço estriado de uma ponta a outra” (LAPOUJADE, 2015, p. 229). As cidades, como terceira forma de organização social, são responsáveis pelo desenvolvimento redes de poder independentes dos Estados, elas criam circuitos externos. Há, ainda, as sociedades ditas nômades, inseparáveis de uma “máquina de guerra” que cria espaços lisos, distribuindo aí suas populações, povoando desertos. São os nômades que desterritorializam as terras e, ao contrário dos Estados imperiais, eles se constituem na relação com a terra *na* desterritorialização. Por fim, as organizações internacionais não são propriamente formações sociais, mas desenvolvem-se entre elas, passando de uma a outra, como, por exemplo, o cristianismo e o capitalismo.



---

Não há, portanto, entre estes tipos de organizações sociais uma teleologia que as hierarquize, nenhum evolucionismo, sendo todas elas dados ao mesmo tempo, pois “por mais longe que se remonte no tempo sempre encontramos impérios, cidades, tribos” (LAPOUJADE, 2015, 230).

Como dizem Deleuze e Guattari (2011):

As semióticas dependem de agenciamentos, que fazem com que determinado povo, determinado momento ou determinada língua, mas também determinado estilo, determinado modo, determinada patologia, determinado evento minúsculo em uma situação restrita possam assegurar a predominância de uma ou de outra. Tentamos construir mapas de regimes de signos: podemos mudá-los de posição, reter algumas de suas coordenadas, algumas de suas dimensões, e, dependendo do caso, teremos uma formação social, um delírio patológico, um acontecimento histórico... etc. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 74)

É, deste modo, que os autores supõem que estas formas sempre existiram em perpétua interação, segundo fronteiras movediças. Lapoujade (2015) diz que é preciso atentarmos à coexistência dessas formas também a partir de uma outra ordem, não mais tomando seus agenciamentos concretos, mas as máquinas abstratas que as põe em funcionamento. Passamos, neste caso, de uma coexistência espaço-temporal, histórica, para uma coexistência virtual, de potências e devires, sendo, como propõe Lapoujade (2015):

quando se trata de precisar a natureza das relações entre as sociedades primitivas e as sociedades com Estado, não se trata de pensar a passagem de uma à outra, mas sim “a contemporaneidade ou a coexistência de dois movimentos inversos, de duas direções do tempo - dos primitivos ‘antes’ do Estado e do Estado ‘depois’ dos primitivos - como se as duas ondas que nos parecem se excluir ou se suceder se desenrolassem simultaneamente em um campo molecular micrológico, micropolítico, arqueológico. (LAPOUJADE, 2015, p. 231).

Isto se dá, porque há um campo virtual, não histórico, em que todas as potências da “máquina social” (aquela que conjuga todas as formas sociais) coexistem virtualmente, estando a “forma-Estado”, a “forma-Cidade e a “forma-nômade” já potencialmente presentes nos primitivos, uma potencialidade que sua organização social tem por função repelir. O inverso também pode ser dito, contendo o Estado dentro de si as potências de outras formas de



---

organizações sociais, mesmo que para se opor a elas. “Todas as potências das formações sociais são envolvidas, implicadas umas nas outras dentro de um espaço topológico e de um tempo estratigráfico; elas formam um vasto *continuum*.” (LAPOUJADE, 2015, p. 231).

A prevalência de uma determinada forma social em detrimento de outra é dada a partir de sua velocidade, estando esta velocidade ligada aos ritmos com que se efetuam seus processos de territorialização, de desterritorialização e reterritorialização, que são capazes de lhes conferir a consistência necessária para se estabelecerem como formação social em um dado espaço.

Quando Pierre Clastres (2017) diz haver, entre as sociedades primitivas da América do Sul, organizações sociais que apresentam, na lógica de sua constituição, mecanismos “contra o estado”, é porque seus mecanismos de insurgência anti-estado se desenvolvem mais rápido que os processos de captura do Estado, porque a forma estado não consegue adquirir consistência dentro de sua organização, permanecendo, portanto, como virtualidade inerente a ela.

Assim, as relações entre as velocidades de territorialização, desterritorialização e reterritorialização definem os modos de conjugação dos fluxos e de seu “limiar de consistência”, “o que faz com que, para uma dada formação social, seja tal potência que ora prevaleça e subordine as outras, ora o contrário” (LAPOUJADE, 2015, p. 233). É deste modo que Deleuze e Guattari (2012) dizem que mesmo quando o Estado se apropria de uma máquina de guerra, é um fenômeno de transferência, não de evolução (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 129).

Chegamos, portanto, a um ponto crítico de nossa argumentação: As formações sociais são chamadas por Deleuze e Guattari (2012) de “entidades cinéticas”, dadas suas condições constitutivas totalmente instáveis, pois não param de ser animadas por movimentos de decodificação e desterritorialização que as afetam segundo velocidades distintas. Assim, os autores compreendem o Estado como um aparelho responsável por desacelerar todos os movimentos, estriar os espaços, limitar as velocidades, regular. É este, portanto, nosso ponto, pois se a forma-Estado é responsável por instituir modos de vida a partir da regulação das velocidades constitutivas dos movimentos, de que modo ela age nos corpos e nos regimes de signos? Para responder essa pergunta é necessário a compreensão de que, como formação social,



---

o Estado é um estrato, sendo, portanto, duplamente articulado. Tal articulação, confere a ele por um lado sua potência, por outro sua legitimação. Esta dupla conjugação da forma-Estado adquiriu tanta consistência que Deleuze atribui a ela a forma da “imagem clássica do pensamento” (DELEUZE, 2008), aquela através da qual o pensamento é estriado e tende a universalização, operando a partir de universais, como Todo e Sujeito.

Essas formulações são importantes, pois, conforme ensaiamos dizer, há, na sobrevivência microscópica de forças ritualísticas na cultura brasileira - aqui chamados por nós de transe - a presença de “mecanismos contra o estado”, não mais à maneira de Clastres, como força constituinte de uma organização social, mas como uma insistência silenciosa a compor um campo de forças, como processos micropolíticos de uma “resistência pragmática” (GOLDMAN, 2011, p. 580), uma espécie de luta travada entre o que Peter Pál Pelbart (2016) chamou de Brasil menor versus Brasil maior, tratando de “conjurar o crescimento entrópico da subjetividade dominante” (PELBART, 2016, p. 223).

Assim, se temos na formação do que hoje denominamos Estado brasileiro, um processo que, como diz Goldman foi “efetuado a partir da brutal desterritorialização de milhões de pessoas, em um dos movimentos que deram origem ao capitalismo” (idem, p. 580), também é verdade que a permanência de elementos das culturas tanto ameríndias quanto africanistas no interior de nossa estratigrafia é resultado “de um processo de reterritorialização muito criativo” (GOLDMAN, 2016 p. 581), que sobrevive a partir do movimento de sua semiose.

Para os interesses deste trabalho, tal sobrevivência deve ser observada sob ótica dos ritos, mais especificamente o transe, presente tanto nas religiões africanistas, quanto nos rituais de iniciação das tribos indígenas americanas.

## **2. O transe**

Há uma distinção que precisa ser feita entre o transe dos Ameríndios, de modo geral, e o transe dos rituais tanto africanistas quanto brasileiros. O xamã, encontrado na maior parte das



---

cosmologias ameríndias, entra em estado de transe, mas é preciso diferenciar o transe místico do Xamã do transe de possessão das religiões africanistas, pois “o Xamã não é possuído pelos espíritos” (BASTIDE, 2016, 123), estes permanecem exteriores a ele. O transe do Xamã é, portanto, alucinatório, se orienta no sentido de um efeito catalisador de suas faculdades mentais e se aproxima mais de nossas experiências ocidentais do que o transe africano.

Nas cosmologias africanistas o transe precisa ser domesticado, retirado de seu estado bruto pela iniciação para que possa agir no mundo sem perder-se na inconsistência de sua indeterminação, permitindo “a comunicação da natureza com a supranatureza” (BASTIDE, 2016, p. 143). Esta noção, organizada sob a égide de uma compreensão do mundo como *rito sacrificial*, pressupõe ser este um mundo inacabado, que precisa ser articulado para que possa ser experimentado, sendo que “articular significa também sacrificar, romper o continuum da natureza” (WISNIK, 1999, p. 35).

Assim, a iniciação tem a função de recortar este transe bruto de seu *continuum* e dar-lhe uma forma inteligível, o fazendo a partir de a) um sistema mítico que opera por meio da identidade dos orixás e b) uma gramática dos corpos que, através dos ritmos, configura “um conjunto ordenado segundo certas sequências de ‘pacotes’ de relações motoras” (LEVI-STRAUSS, 2010, p. 127).

O transe dos Xamãs, por outro lado, utiliza-se de práticas e tecnologias sagradas a fim de chegar a “estados alterados de consciência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 45), chamados também na antropologia de “estados xamânicos de consciência” (FROTA, 2008, s/p), um estado intencional de arrebatamento. O estado de transe xamânico apresenta situações motoras que violentam a quem está submetido a ele; tremores, desmaios, alterações cardíacas, dilatação de pupilas são algumas características corporais que arrebatam os indivíduos em transe. Ao contrário do transe de possessão, que por vezes pode ser espontâneo, o transe Xamã precisa ser incitado via iniciação, que se desenvolve mediante a repetição dos elementos rituais. Assim, há, depois da iniciação, uma espécie de acordo entre o Xamã e os seres espirituais, resultando de tal acordo a energia necessária para a cura, seja do Xamã, seja de alguém pertencente a sua comunidade.



Tanto o transe xamânico quanto o transe de possessão apresentam em suas ritualísticas a repetição como elemento fundamental, seja a repetição dos temas musicais, dos ritmos percursionados, dos movimentos do corpo, da encenação ritualística, esses elementos em repetição compõem um jogo de velocidades que, em sua circularidade, conduz o sujeito para fora do ciclo motor anteriormente entendido como *natural*, o fazendo experimentar um tempo que é próprio do rito, “experiência de um tempo circular do qual é difícil sair, pois não tem fim” (WISNIK, 1999, o. 39), um tempo capaz de condensar as pontas do passado arcaico e do presente vivo, lançando-o em um porvir que produz a impossibilidade de sua consciência se prolongar em ações motoras previsíveis.

O ritmo, tal como vimos na composição da dinâmica presente entre os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, cria pulsações de diferentes ordens, podendo engendrar experiências do tempo vivido como descontinuidade contínua, “como repetição permanente do diferente” (WISNIK, 1999, p. 38). A ideia de “alteração de um estado de consciência” associada a repetição também nos parece tensionar a construção de um Sujeito universal, advinda da imagem clássica do pensamento, pois parece haver no transe, mesmo que temporário e parcial, o desassujeitamento de uma forma universal da consciência, disposta a reger modos de vida segundo movimentos motores e percepções pré-determinadas, abrindo caminho a uma ordem experimental do tempo que produz novos signos, novas imagens do pensamento.

David Lapoujade (2015), diz que a repetição não se produz no tempo, mas sim, constitui o tempo no qual ela se produz. Assim, para compreendermos a dinâmica das semioses do transe no interior de um choque irreconciliável entre Brasis de diferentes temporalidades, é preciso que entendamos de que modo essas formas da repetição se organizam e qual sua relação com a produção de novos signos.

### **3. Semioses do transe**



Os fatos e a história recentes dos últimos 500 anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. (KRENAK, 1999, p.25).

A frase de Ailton Krenak, líder indígena e pesquisador dos povos brasileiros, sintetiza a rede de relações que tentamos pôr em movimento ao longo deste trabalho: Segundo essa compreensão, da qual somos partícipes, há, na formação do que hoje chamamos de Brasil, um encontro que, tal como formulou Derrida (2010) emergiu de sua impossibilidade e que, no entanto, nunca parou de acontecer. O marco zero deste encontro, assim como seu cessar, não pode ser medido, apenas seu movimento incessante e seus efeitos podem ser mapeados a partir de suas estabilizações temporárias. Assim, é possível pensarmos que o resta desse encontro é como uma cicatriz deixada em ambas as partes como virtualidades latentes, sempre irreconciliável, não havendo lugar de chegada, apenas estabilizações temporárias, sempre reabertas, em disputa.

Gilles Deleuze (2010), ao falar sobre o signo como aquilo que força o pensamento a pensar, diz ser este signo o objeto de um encontro, sendo “precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar” (DELEUZE, 2010, p. 91). A contingência do encontro, por sua vez, é garantida pela imprevisibilidade produzida pela diferença entre as velocidades dos movimentos de desterritorialização e reterritorialização, de que falávamos antes.

Há, então, um conjunto de relações que subjaz a criação, pois o novo signo, ou o novo sentido, em Deleuze, nascerá de um não-sentido, que não estará contido em um regime de signos, mas em um plano de consistência, como um “corpo não-formado, não organizado, não estratificado” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 70), composto por partículas subatômicas, singularidades livres. Assim, a estratificação ou a estabilização da matéria só é possível porque a matéria se diferencia de si organizando a multiplicidade que é o plano de consistência,



---

desacelerando suas forças e formando os estratos. Os estratos servem para formar matérias, que se organizam a partir de uma lógica de codificação e territorialização.

Esta lógica das diferentes temporalidades com que se formam os estratos está intimamente atrelada a um modo de compreensão do mundo como uma “realidade inacabada” (LAPOUJADE, 2017, p. 61), como lógica sacrificial, conforme observamos na compreensão da cosmologia ameríndia. Lapoujade, ao falar sobre a relação entre criação e as estabilizações temporárias do mundo, diz haver uma “força ontológica dos virtuais” (LAPOUJADE, 2017, p. 71), dizendo ter os virtuais, ou seja, aquilo que resta potente da matéria estratificada, “a força do problemático. [onde] A força de um problema não é sua tensão interna, é a incerteza que ele introduz na (re)distribuição de realidade” (LAPOUJADE, 2017, p. 71), sendo desta maneira que alguns encontros deslocam o plano de gravidade das existências. Assim, Lapoujade diz que é preciso acionar as potências fazendo os virtuais saírem do mundo das sombras, criando novos modos de existência atrelados a diferentes temporalidades.

Em *Diferença e Repetição* (2009), Deleuze define três modos distintos de temporalidade: a repetição do hábito, que instaura o presente; a repetição da memória, instauradora do passado; e a repetição do eterno retorno, que compreende o futuro como um porvir. Essas três formas da repetição se diferem em natureza, sendo a primeira de natureza biopsíquica, a segunda metafísica e a terceira ontológica.

Na repetição como hábito é onde se instauram os elementos que, posteriormente, instaurarão os territórios, constituindo o que Deleuze chama de “primeira síntese do tempo”, aquela onde “o tempo se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes” (DELEUZE, 2008, p. 76). É deste modo que o hábito produz o presente, contraindo uma sucessão de instantes e, por consequência, tornando o mundo reconhecível. Lapoujade diz que “em si mesma, a repetição material dos instantes não faz o tempo, ela o desfaz à medida que o faz, pois um instante não surge sem que o precedente tenha desaparecido”. (LAPOUJADE, 2015, p. 69). É por esse motivo que a natureza dessa temporalidade é chamada por Deleuze de biopsíquica, pois é através da imaginação que, conforme aparece em *Cinema I, A imagem-*



---

*movimento* (2009) a mente atua como uma placa sensível, fundindo os casos em uma “impressão qualitativa” interna que constitui o presente. Assim, recorrendo novamente a questão do mundo como sacrifício, pode-se dizer que o hábito é produto da imaginação, tornando possível, por exemplo, a existência de um signo, como algo que significa alguma coisa para uma mente interpretante, uma mente que, portanto, recorta um pedaço do mundo em detrimento de outro. Ao dizermos isso, não estamos dizendo, entretanto, que há alguma primazia do homem em relação ao hábito, pois o hábito, como primeiro ritornelo do tempo, “não contrai apenas os instantes materiais, mas também as matérias desses instantes” (LAPOUJADE, 2015, p. 70).

A segunda forma da repetição, a da memória, também é chamada de “segunda síntese do tempo”. A esse respeito, Deleuze diz que a primeira síntese, embora originária, ainda é intratemporal, pois constitui o tempo como presente, mas se efetua como um presente que passa, onde “o tempo não sai do presente, mas o presente não pára de mover-se por saltos que se imbricam uns nos outros” (DELEUZE, 2008, p. 83). A partir disto, Deleuze diz que é preciso que exista um outro tempo dentro do qual o tempo presente irá operar, sendo a primeira síntese referente a uma espécie de fundação do tempo, necessitando esta fundação ser diferenciada de seu fundamento. A fundação, desta forma, evidencia o modo como um dado presente constitui um solo e ao mesmo tempo ocupa este solo, o possui; o fundamento, por outro lado, é o motivo pelo qual este presente se desfaz, sendo, este fundamento, sua memória. Assim, a memória repousa sobre o hábito, sendo uma síntese derivada. Deleuze diz que:

No momento em que ela se funda sobre o hábito, a memória deve ser fundada por uma outra síntese passiva, distinta do hábito. E a síntese passiva do hábito remete a esta síntese passiva mais profunda que é da memória: *Habitus* e *Mnemósina*, ou a aliança do céu e da terra. (DELEUZE, 2008, p. 84).

É deste modo que Deleuze inverte a relação que comumente associa passado e presente, pois aqui é o presente que se torna uma dimensão do passado, sendo que, a partir desta disposição, o presente nada mais é do que a contração de todos os passados preexistentes, “ a memória se torna a condição genética do presente” (LAPOUJADE, 2015, p. 74). Assim, Deleuze



---

diz que “do ponto de vista da reprodução da memória, é o passado (como mediação dos presentes) que se tornou geral, e o presente (tanto o atual quanto o antigo) que se tornou particular.” (DELEUZE, 2008, p. 85).

Ao falar sobre a terceira forma da repetição, a do *eterno retorno*, Deleuze diz ser necessário superar a segunda síntese, “porque os deslocamentos incessantes do objeto virtual, seus disfarces múltiplos, atestam uma desordem no fundo da memória.” (LAPOUJADE, 2015, p. 80). Tal desordem remete a um sem-fundo, a um tempo puro que perpassa as profundezas da memória pessoal e desprende-se dela.

O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado de sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham seu conteúdo, revertendo sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura. (DELEUZE, 2008, p. 92)

Esta forma, tratada por Deleuze em *Lógica do Sentido* (2009) como uma *fissura*, faz passar por dentro de si a continuidade do tempo puro, libertando o tempo dos círculos metafísicos da memória, abrindo espaço para a ontologia, a univocidade do ser. (DELEUZE, 2006). É deste modo que Deleuze trata esta temporalidade como a “síntese do porvir” (DELEUZE, 2008, p. 96), sendo que este porvir não se refere a nenhum passado, pois é o passado que é subtraído do porvir como tempo morto (DELEUZE, 2006). Assim, enquanto a memória constitui seus círculos na relação com os presentes vividos a fim de se transcendentalizar, o porvir é a própria ruptura com o tempo vivido em direção à imanência.

Esta ruptura é vista por Deleuze, em *Proust e os Signos* (2010), onde o autor identifica, no interior da obra de Proust, a produção do que ele chama de diferentes “mundos de signos” (DELEUZE, 2010, p. 04). Ali, Deleuze parte dos signos mundanos que, segundo ele, são aqueles cuja existência ocupa o lugar de outra coisa, não como representação, mas como uma suposta realidade, fazendo com essa realidade inventada dependa deles. Estes são, para Deleuze, signos estereotipados, caricaturais, o que, de imediato, nos remete a produção estetizada e exotizada a que Glauber Rocha se opunha ao criar sua estética da fome, pois tais signos sustentam a lógica de



---

um Brasil homogêneo e capaz de conviver pacificamente com suas diferenças, fazendo tanto ações quanto pensamentos que se remetem a este Brasil fabricado circular dentro de uma lógica falha, de esvaziamento do pensamento.

O mundo dos signos proposto por Deleuze como aquele engendrado pelos signos da arte, é responsáveis pela criação de novas imagens do pensamento. Para ele, os signos artísticos, diferente dos demais, são aquelas que desorientam, pois seu encontro força uma mudança de natureza na produção do sentido. A existência do signo da arte está na pressuposição recíproca entre e o que ele chama de uma essência ideal que ele encarna, sendo essa essência uma zona obscura do pensamento que é seu impensável.

É deste modo que atrelamos o encontro provocado por uma espécie de insistência silenciosa do transe nas formações históricas brasileiras com um tipo específico de criação, que diz respeito à formulação de um pensamento que só pode ser expresso a partir destas relações, pois é, como afirma Deleuze, de um encontro violento que o pensamento emerge, “sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa” (DELEUZE, 2010, p. 89). Assim sendo, aquilo que força o pensamento a pensar é, necessariamente, algo que está fora dele, como no encontro entre o Brasil maior, pensado a partir de uma imagem clássica do pensamento, com o Brasil menor, que conjuga potências minoritárias em um porvir, suscitando “impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar” (DELEUZE, 2010, p. 89).

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. **O Sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu, 2017.

DELEUZE, G; FELIX, G. **Mil Platôs. Vol. 01**, São Paulo: Ed. 34, 2011

\_\_\_\_\_, **Mil Platôs. Vol. 02**, São Paulo: Ed. 34, 2011b

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs. Vol. 03**, São Paulo: Ed. 34, 2013



- 
- \_\_\_\_\_. **Mil Platôs. Vol. 04**, São Paulo: Ed. 34, 2012
- \_\_\_\_\_. **Mil Platôs. Vol. 05**, São Paulo: Ed. 34, 2012b
- \_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia?**. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, G. **A imagem-movimento**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A imagem-tempo**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Kafka: por uma literatura menor**. São Paulo: Autêntica, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FROTA, W. **Extase e transe do Xamã**. Revista Online caminho xamânico, 2008. disponível em: <http://www.xamanismo.com/mensagem/extase-e-transe-do-xama/>
- GOLDMAN, M. **História, devires e fetiches**. Lisboa: Revista Análise social, 2009. p. 105 – 137.
- \_\_\_\_\_. Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado. São paulo: Revista de Antropologia, USP, 2011. Vol. 54, n 2.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1, 2015.
- \_\_\_\_\_. **As existências Mínimas**. São Paulo: N-1, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas I. O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- MACHADO, I. **Fronteiras e Limites: encontros e choques de culturas no processo de crioulização semiótica**. Porto Alegre: Intexto, 2016. n. 37, p. 58 – 78.
- PELBART, P. **O Averso do Niilismo: Cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1, 2016.
- RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, G. **Revolução do cinema novo**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Revisão Crítica do cinema brasileiro**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- WISNIK, J. **O som e o sentido. Uma outra história da música**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.



---

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.