

# O CAVALO ATRÁS DO BONDE: O ANIMAL QUE O CRÍTICO NÃO VIU

Antonio Barros de Brito Junior (UFRGS)<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute a diferença entre o humano e o animal da perspectiva do trabalho como categoria antropológica e social. Ao abordar os arquivos operários analisados por Jacques Rancière, o trabalho aponta para a possibilidade de emancipação operária através da fuga para o animal. Depois, negam-se as visões cartesianas e marxianas a respeito do animal e do humano em proveito da noção de devir-animal de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Finalmente, propõe-se uma análise deleuziana e rancieriana do poema “pobre alimária”, de Oswald de Andrade, a fim de se indicar possíveis alternativas interpretativas à crítica sociológica de Roberto Schwarz.

**Palavras-chave:** Devir-animal; Trabalho; Oswald de Andrade; Roberto Schwarz.

Em seu livro *A Noite dos proletários* (1981),<sup>2</sup> Jacques Rancière busca compreender o que os operários das fábricas francesas do século XIX pensavam a respeito de seu trabalho, de sua situação de classe e do futuro dos trabalhadores no (cada vez mais) robusto sistema capitalista europeu. Adiantando sua conclusão já nos primeiros contornos de seu trabalho, Rancière nos mostra que, diferentemente do que entende uma vertente relativamente comum da sociologia (de inspiração platônica e materialista dialética), a consciência do proletário não se dá de forma verticalizada, através de “doses” de emancipação intelectual administradas por intelectuais das camadas superiores; em vez disso, é de dentro do próprio movimento operário, mediante a voz de trabalhadores em situação bastante singular,

---

<sup>1</sup> Doutor em Teoria Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Departamento de Linguística, Filologia e Teoria Literária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: antbarros@gmail.com.

<sup>2</sup> Por uma questão de racionalidade cronológica, indicamos entre parênteses o ano da publicação original da obra. Nas referências bibliográficas abaixo estão ambas as datas: a data da publicação da edição consultada (quando não coincidir com a data da edição original) e, entre chaves, a data da publicação original para a localização do(a) leitor(a).

que emergem as representações da verdadeira condição proletária. Estes trabalhadores não se deixam capturar pela massa dos oprimidos – os desprovidos de voz, aqueles que, fazendo jus à alcunha de “proletários”, são meramente responsáveis por procriar –, e, por isso, apresentam-se como sujeitos capazes de refletir, pensar e mesmo escrever por conta própria suas experiências, seus logros e anseios. Que seus desejos e sua consciência reflitam estritamente aquela mentalidade que a sociologia mais banal<sup>3</sup> procura no proletariado, eis o que a tese de Rancière desmente. Na verdade, como ele demonstra, é apenas na transição desse lugar da dominação para um outro lugar, uma linha de fuga sempre por se fazer (e que não coincida, é claro, com o ser burguês), que esses sujeitos podem afirmar o que é ser proletário. No meio do caminho – entre o viver como operário e falar como burguês – encontra-se não a essência do ser-da-massa, mas sim uma posição de confronto (talvez quimérica) que ponha em causa o que é, de fato, estar do lado dos sem partilha na partilha do sensível.

Por isso, não surpreende que em meio aos escritos que povoam o arquivo operário possamos encontrar uma manifestação como esta:

Esse marceneiro percebe, além dos telhados da vizinhança, a copa de um álamo que balança ao vento, cobiça a existência vegetativa de uma árvore e de boa vontade se enterraria sob sua casca para não mais sofrer. Alguns corvos acabam de passar, e ele sonha com a ampla perspectiva que eles têm e da qual está privado; vê os lindos campos

<sup>3</sup> Rancière é especialmente crítico com o pensamento de Pierre Bourdieu, a quem dedica um capítulo bastante mordaz, “Le sociologue roi”, em seu livro *Le philosophe et ses pauvres* (Rancière, 1983). Para Rancière, a sociologia de Bourdieu permanece, de certo modo, vinculada à tradição filosófica platônica, segundo a qual os lugares específicos dos sujeitos na república são determinados por seu lugar de nascimento. Aliás, para Platão, a saúde da república depende dessa exigência de que cada um respeite o seu devido lugar, na garantia de si e da própria *pólis*. Nesse sentido, a emancipação social não é possível senão por uma reversão metafísica da lógica que impõe aos sujeitos os seus lugares, a sua “partilha” – o que demandaria, é claro, uma nova concepção da política. Ora, uma vez que a sociologia busca empiricamente a comprovação de como a máquina social, através dos mecanismos da divisão do trabalho e da distribuição das competências e capacidades (a educação científica e artística, entre as principais), produz a diferença e a distinção social em nível econômico e cultural, ela também participa da lógica platônica do pertencimento social (à classe) e político (a quem é ou não agente de transformação pública). Logo, de acordo com Rancière, o dado empírico revelará aquilo que é, de antemão, tido como óbvio: que as classes menos abastadas são mantidas em seu lugar pelo mecanismo de exploração e que, como tal, seu *ethos* reflete as tendências dessa dominação. No entanto, como alega Rancière (1983: 246, destaques do autor), “[c]ondamné à séjourner dans le mouvement apparent de la *doxa*, empêché de le renvoyer à un mouvement réel qui ne serait plus de son domaine, il [o sociólogo – Bourdieu, no caso] a *dédoublé le mouvement apparent*. Il a creusé dans la platitude de la *doxa* la dimension du paradoxe: c’est parce que tout le monde sait que personne ne peut savoir. Si la machine sociale nous prend, c’est parce que nous ne savons pas comment elle nous prend alors que cela crève les yeux, c’est parce que nous ne voulons pas le savoir. Tout reconnaissance est une méconnaissance, tout dévoilement un voilement.” Charlotte Nordmann (2006) oferece uma boa introdução a essa querela entre Rancière e Bourdieu. Tomando como parâmetro a crítica (e mesmo a ruptura) de Rancière a seu mentor, Althusser, Nordmann comenta que “[r]ompre avec Althusser [...] c’était ‘rompre par avance avec les figures *soft* du scientisme qui on pris le relais’, à savoir avec la sociologie bourdieusienne, définie comme une ‘variante’ du ‘marxisme scientiste althussérien’. [...] Le problème fondamental de la théorie de Bourdieu viendrait de ce que, comme Althusser, il affirmerait que ‘la domination est fondée simplement sur la possession ou la dépossession du savoir [...] et que par consequente le rôle des intellectuels est de leur apporter [aux prolétaires, aux dominés] cette conscience qui leur manque” (Nordmann 2006: 137-138).

para onde o seu voo se dirige e, invejando esses pássaros livres que vivem de acordo com as leis de Deus, em seu delírio, pretende descer do homem ao animal (Rancière 1981: 71).<sup>4</sup>

O desejo de escapar do local de trabalho – que ainda assim é preferível à prisão (Rancière 1981: 62) – manifesta-se na fuga para o animal (e o vegetal). Trata-se, fundamentalmente, de um rebaixamento: “descer do homem ao animal” é, no fundo, ter consciência de uma situação ainda mais desfavorável no que diz respeito, entre outras coisas, à subsistência (afinal, em que pesem as horas mortificantes de trabalho, seja na fábrica, seja na oficina como autônomo, os ganhos propiciam o sustento). Viver, portanto, em função da natureza, das leis de Deus que, nesse âmbito, nada mais são do que a Providência: o que a natureza dá é o que dela se tira. E, não obstante, a “descida ao animal” é o resgate de uma liberdade que de outro modo não é sentida devido aos compromissos do trabalho.

A fuga para a animalidade é, no entanto, ambígua. Se, por um lado, a desidentificação com o humano traduz-se em liberdade do corpo, ainda que fustigados pela lei inexorável da natureza (nem sempre tão “Mãe”), por outro lado a identificação com o animal sempre corre o risco de cair na bestialidade. Ganho de liberdade *versus* perda da sociabilidade e da religião. Que os arquivos o comprovem:

[p]ara comparar, separemos a sociedade em duas classes de homens, e digamos: aqueles que só vivem para si próprios são egoístas, uma vez que só vivem para beber, comer e dormir como um animal; aqueles que sacrificam seu interesse pessoal pelo da sociedade são homens sociais (Rancière 1981: 106).

A simples visão de um padre me deixava fora de mim. Entretanto, confesso, eu não era feliz, e sem religião, o homem, sem exceção, se tornaria semelhante ao animal (Rancière 1981: 175).

Mas o desejo de animalidade não se furta à periculosidade da fuga. Perder a alma e a sociabilidade em prol de um refúgio do trabalho, um repouso para o corpo, não é o tipo de barganha entre ganhar e perder. Ganhar, nesse caso, é também perder, e, sendo assim, a sensibilidade não esconde a escolha pela fuga na animalidade quando eventualmente a humanidade (personificada no operário) mortifica o humano. No arquivo operário, o que se descobre é que o desejo que dá contornos a essa rota de fuga meramente possível tem, na verdade, sua formulação nos modos de sentir e pensar burgueses, ainda que, na sua origem, esteja essencialmente ligado à existência proletária. E não é por acaso que o devir-corvo do primeiro excerto reveste-se da lógica romântica do voo livre, da perspectiva mais ampla, que colhe na literatura burguesa romântica e pós-romântica sua retórica, sua metafísica e (por que não dizer, também) a sua política.<sup>5</sup> Significa que, em última

<sup>4</sup> Rancière não é muito explícito em relação aos autores dos trechos que são citados em seu livro. Por isso, fica difícil remeter cada trecho ao seu verdadeiro autor. De todo modo, a despeito disso, os trechos selecionados cumprem o propósito, já que são invariavelmente de operários franceses do século XIX imersos na mesma condição de vida.

<sup>5</sup> Embora não se trate de um devir-animal, não deixa de ser notável o exemplo de William Wordsworth. Precursor de uma literatura mais enraizada na natureza, Wordsworth postulou em seus

análise, a perda da humanidade (pelo menos aquela “consagrada” ao trabalho) é a perda da sociabilidade que ainda se prende à partilha do sensível platônica mediante a qual o trabalhador se ocupa apenas de seu trabalho e nunca do sonhar, do pensar, do escrever; logo, é a perda da metafísica que institui uma “sociologia” do trabalho. Que o animal seja a via possível dessa fuga, eis algo que não surpreende.

Aliás, o caminho que leva a esse pensamento é mais longo do que se acredita. Correndo o risco da péssima “arqueologia”, penso que é proveitoso resgatar Descartes. Decerto o racionalismo cartesiano está na base do pensamento secular moderno; mas não resta dúvida de que ele também talha um corte profundo no que tange à diferença entre o humano e o animal. No seu *Discurso do método* (1637), diferentemente da escolástica e acima de tudo contra Aristóteles – que afirma uma concepção segundo a qual a forma (substância do ser) deriva da matéria –, Descartes investe na ideia de que pela relação do efeito e da causa se podem descobrir as leis que engendram a natureza desde a origem do universo. Que Deus fizera esse mundo do modo que Lhe aprouvera e que esse mundo nos fora dado com a perfeição desse ser magnânimo, essas são certezas para Descartes. Daí decorre que as leis da natureza são as mesmas onde quer que se as observe, de modo que é possível e mais provável descobri-las quando atentamos para as relações da matéria (os corpos) com os seus movimentos. Descartes observa que os corpos não se distinguem entre si no que diz respeito às leis mais elementares da natureza, ou seja, às leis que unem a matéria nas relações de causa e efeito. Assim, o que se observa é que o corpo humano respeita tais leis, exatamente como qualquer organismo. Nesse sentido, a criação do humano não supõe um corpo acima da natureza; pelo contrário, se o corpo humano obedece a essas leis, então ele não é a fonte do conhecimento – aspecto que mais interessa a Descartes. Desse ponto de vista, o corpo humano é um corpo como qualquer outro. Todo o longo trecho que trata do sangue e do coração nos animais com pulmão quer demonstrar apenas que a natureza do corpo humano é sem sombra de dúvida idêntica à natureza do corpo dos animais (Descartes 1637: 79-80). Sendo o humano dotado de razão e sensibilidade, porém, ele se distingue do animal: a presença da alma – enquanto lúmen da consciência lógica e sensível – diferencia o homem dos demais organismos, uma alma que não é dada pela substância corporal, mas que é dádiva divina. E aqui reside o âmago da distinção: dado que o movimento dos corpos é idêntico sempre, regido por leis naturais invioláveis, depreende-se que o corpo do animal, a exemplo de uma máquina, de um autômato, é em sua própria natureza instruído para desempenhar as suas funções de modo automático. Quer dizer, o corpo do animal não é, evidentemente, como um autômato produzido pelas

---

versos um eu-lírico solitário, caminhante pelas vias abertas da natureza, realizando em versos essa “poesia da prosa” cujos pressupostos ele definiu e notabilizou em seu “Prefácio” às *Baladas Líricas* (1800). Novamente, apelo para Rancière para dar conta do que significa essa poética romântica à luz dos acontecimentos de 1789: “[...] no momento da graça de 1790, a nação se apresenta, ela mesma a si mesma. O que o poeta vê, ao acaso das estradas, ao longo do Saône ou na solidão das montanhas, é o que torna possível essa apresentação da comunidade, ou seja, a presença em si da natureza. Situa-se aquém do político, no lugar dessa síntese sensível que é a construção da comunidade. [...] A natureza destronou o rei ao suprimir seu lugar, seu ponto de mira – a natureza no duplo sentido que vai comandar, para a nova era, o nó da política com a experiência sensível: numa única noção, a potência que faz ser e mantém juntos os seres e o lugar onde se vai, sem privilégio, passear e olhar” (Rancière 1995a: 113). De acordo com Rancière, nessa poética se nota o alvorecer da literatura, uma vez que a palavra trafega livremente pelos diversos lugares por onde transitam os corpos, incorporando-se conforme se desloca, e realizando, portanto, o ideal político democrático.

mãos do homem. Sob a ótica cartesiana, talvez não haja uma “máquina” tão perfeita como uma vaca ou um hipopótamo, digamos. De todo modo, ainda segundo Descartes, mais difícil é produzir um autômato do humano, pois a ele faltariam a linguagem e a alma, que dão a capacidade racional e moral para agir conforme a razão e, logo, de acordo com os desígnios divinos. Além disso,

[...] embora haja muitos animais que demonstram mais engenhosidade do que nós em algumas de suas ações, vê-se, contudo, que eles não demonstram nenhuma em muitas outras; de modo que o que fazem melhor que nós não prova que tenham espírito; pois, desta forma, tê-lo-iam mais do que qualquer um de nós, e agiriam com mais acerto em todas as outras coisas; mas, pelo contrário, prova que não o têm, é que é a natureza que neles opera de acordo com a disposição de seus órgãos, *assim como se vê que um relógio, composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo com muito mais exatidão que nós, com toda a nossa prudência* (Descartes 1637: 97-98, grifo meu).

Sigamos na lógica de Descartes: o animal como um relógio – metáfora engenhosa, pois estabelece um parâmetro para a diferença entre o humano e o animal baseado na atividade, no trabalho. Como um relógio, o animal não sente (ou não expressa) a fadiga, e “se sacrifica” – ou melhor, é sacrificado – na sua tarefa: posto para trabalhar no moinho, no transporte de carga ou à frente da carruagem, ele se comportará sempre do mesmo modo, de acordo com as leis imutáveis de sua natureza bruta. No seu posto, o animal, aliás, comporta-se do mesmo modo que se comportaria em qualquer outro lugar, uma vez que sua natureza mecânica é supostamente indiferente ao ritmo da vida. Nesse sentido – seguindo ainda pela via cartesiana –, pela ausência de alma e conseqüentemente de sensibilidade, o animal não pode sonhar para si outro lugar. Enquanto é máquina, o animal não se resigna nem se lamenta quando é posto para trabalhar, e, fustigado pelo chicote do humano, permanece “apegado” à sua existência precária. Indócil e indisposto ao trabalho por natureza, porém domesticado, o animal apresenta-se como um suplemento perfeito da mão-de-obra humana.

Bem diferente é a situação do operário. Mesmo que mortificado pelo trabalho, ainda lhe resta uma alma sensível que lhe permite sonhar. E essa é a marca principal da transcendência marxista: a situação do proletário, uma vez que é contingente, não é a sua essência. A emancipação da classe trabalhadora é, então, uma questão de tempo. Ao adquirir a consciência de sua dominação (consciência que o animal em tese nunca poderá atingir), o humano deixa de ser o animal, a “besta de carga”, para teleologicamente realizar aquele mundo que nem sequer o trabalho árduo lhe impede de sonhar. Mas, para realizá-lo, o operário depende da associação com outros camaradas que, guardando para si sua própria individualidade e singularidade, podem, por isso, não sonhar o mesmo, eventualmente. Nesse sentido, antes de acalantar o sonho distante da emancipação é preciso sonhar *em conjunto* (e sonhar *o conjunto*), para que as ações decorrentes desse desejo possam estar determinadas pela práxis política mais conveniente.

Estas *massas* de operários comunistas, que trabalham, por exemplo, nas oficinas de Manchester e de Lyon, não creem que alguma vez seja possível desembaraçarem-se dos patrões ou da própria degradação através do *pensamento puro*. Sofrem muito dolorosamente a *diferença* entre o *ser* e o *pensamento*, entre a *consciência* e a *vida*. Sabem que a propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc. não são simples quimeras, mas produtos inteiramente reais, inteiramente tangíveis da sua alienação e que, por conseguinte, devem ser suprimidos de uma maneira real, tangível para que não só no *pensamento* e na *consciência*, mas também na sua *existência* de massa, na sua vida, o homem se torne homem (Marx; Engels 1974: 16-17, grifo dos autores).

Exigência marxista: na sua condição, o trabalhador deve sonhar não apenas com o fim da história, mas também com os meios da sua própria emancipação – aquilo que lhe permite suprimir de uma “maneira real” os produtos do capitalismo. É assim que se adia, temporariamente, a realização da comunidade última para que o pensamento envolva-se urgentemente com a fabricação da emancipação. O operário deve, então, assumir cada vez mais, e de modo agudo, a consciência prática que compromete o sonho do porvir em favor das urgências do presente. Eis, portanto, a rota de fuga do proletariado: refugiar-se na consciência, naquilo que o distingue acima da própria natureza – traço de humanidade –, para, no final das contas, quem sabe adquirir o tipo de existência plena, livrando-se enfim dos grilhões do trabalho produtivo como categoria econômica.<sup>6</sup> No limite, trata-se de engolfar-se na história para erradicá-la no fim das contas. Ora – caberia a pergunta –, o sonho marxista não seria, então, a anulação das categorias histórico-sociais que determinam o humano e a sua própria consciência de si para o refúgio na categoria antropológica do humano, aquele do trabalho produtivo em conformidade com a natureza?<sup>7</sup> E, contraditoriamente, não se trataria de assumir a condição humana da consciência arraigada – o que, por outro lado, significa manter-se momentaneamente preso às

<sup>6</sup> É fundamental distinguir o trabalho produtivo em si e o trabalho produtivo como categoria econômica. O primeiro diz respeito ao tipo de trabalho que consiste em transformar a natureza em função das necessidades humanas; o segundo, por sua vez, tem a ver com o tipo de trabalho alienante que é feito sob o modo de produção capitalista, na qual o produto, o modo de produção e o modo de consumo são determinados socialmente. Em *O Capital*, Marx escreve: “[o] o conceito de trabalho produtivo [como categoria econômica, podemos acrescentar] não compreende apenas uma relação entre atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto do trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, de origem histórica, que faz do trabalhador o instrumento direto de criar mais-valia” (Marx *apud* Cotrim 2012: 38).

<sup>7</sup> Evidentemente estou ciente de que, em se tratado de materialismo histórico e dialético, o “fim da história” não coincide com o seu “começo”. Desse modo, não se poderia afirmar, partindo de Marx e Engels, que a realização do comunismo seria um (ou mais) passo atrás na evolução das formas da consciência e das formas de vida. Contudo, não deixa de ser curioso que, em última análise, a erradicação dos parâmetros econômicos e sociais (o capitalismo e o Estado) que intervêm no processo de alienação política do proletariado levem a um tipo de sociedade comunal cujo paradigma parece ser, em seus aspectos políticos e mesmo ontológicos, a *sociedade contra o Estado* de que nos fala Clastres (1974). Tible (2013: 141) sinaliza nessa mesma direção: “[o] diálogo entre Marx e Clastres leva, assim, a entender os conceitos de Sociedade contra o Estado e de abolição do Estado como uma luta contra a unificação. O Estado como o privilégio do Um em detrimento da multiplicidade, a violência do Um frente à diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação mando-obediência.”

condições sociais do trabalho bestializado (ou seja, manter vigente a partilha do sensível da república platônica) –, em vez de traçar como linha de fuga o “devir-corvo” – o animal que encarnaria o ideal romântico e democrático de uma existência livre da dominação (como, por exemplo, no condoreirismo brasileiro)?

A consciência é, desse ponto de vista, um produto social; ela não emerge como algo “puro” das natureza humana, mas, pelo contrário, é moldada pelas relações que se instauram no seio da sociedade.

Onde existe uma relação ela existe para mim. O animal “*não está em relação*” com nada, não conhece, em suma, qualquer relação. Para o animal, as relações com os outros não existem como relações. A consciência é, pois, à partida, um produto social e continuará a sê-lo enquanto, em geral, existirem homens. [...] É, ao mesmo tempo, a consciência da natureza que, primeiramente, se levanta em face dos homens como uma potência radicalmente estranha, toda poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de forma puramente animal e que a eles se impõe tanto como ao gado; por conseguinte, uma consciência da natureza puramente animal (religião da natureza). [...]

Esse início é tão animal como o é a própria vida social desse estágio. É uma simples consciência gregária e o homem distingue-se aqui do carneiro pelo único motivo de a consciência ocupar nele o lugar de instinto, ou seja, pelo fato de possuir um instinto consciente (Marx e Engels 1971: 20-21, grifos dos autores).

Enquanto busca sua emancipação, o operário não pode deixar de fincar os pés na consciência gregária que fundamenta o acordo mediante o qual ele anulará a sociedade de classes. Evitando que a consciência adquira uma “forma pura” – a idealização da vida para além do social, que suspende (no sentido hegeliano) a forma de vida da sua própria contingência –, o proletário deve firmar um contrato com os seus camaradas. É nada menos que o “rebanho”, não muito distante do “bando” soberano que dita o poder unido em torno de um contrato social (Agamben 1995). E, como Locke (1689) nos lembra, não há pacto possível entre humanos e animais selvagens.<sup>8</sup> Desse modo, instaura-se o seguinte jogo paradoxal: (a) o operário toma consciência de sua condição de trabalho “animalesca” (o “burro de carga”), mas (b) se distingue dela quando se emaranha nessa contingência e quando toma consciência (ato propriamente humano) de sua momentânea “bestialidade”; (c) daí, ele firma o pacto social que busca, antes de tudo, erradicar as formas sociais e econômicas que lhe impõem essa condição “bestial” de exploração, organizando-se gregariamente em torno do “rebanho-bando” que tomará para si a tarefa de destruir a contingência e

<sup>8</sup> Locke escreve (1689: 238, destaque meu): “[a]ssim, no estado de natureza todo o homem tem o poder para matar um homicida, tanto para dissuadir outros de cometer a mesma injúria, que não pode ser compensada por nenhuma indenização, através do exemplo do castigo que sucede ao ato, como também para proteger os homens das investidas de um criminoso, o qual, ao renunciar à razão, a regra comum e a medida que Deus deu à humanidade, declarou guerra à humanidade com sua violência injusta e a morte provocada a um seu semelhante. *O infrator pode, portanto, ser destruído como um leão ou um tigre: um desses animais selvagens com os quais o homem não pode viver em sociedade, nem em segurança.*”

implementar o sonho comunista; (d) esse pacto, porém, já é a repetição da lógica social que, em primeiro lugar, promoveu tal contingência, e a nova partilha do sensível que ele instaura opõe o “bando” humano, de um lado, e, do outro, o animal verdadeiramente selvagem e indomado (aquele que, como se lê nos arquivos operários, é o que só vive “para beber, comer e dormir”, o “sem religião”).

Logo, o sonho proletário que segue no trilho da emancipação marxista o faz sem a imaginação burguesa da literatura romântica e pós-romântica. Nisso, de certa forma reifica o “realismo” da condição operária, que tenta prestar conta dessa “animalidade” quase selvagem do proletário. Não por acaso essa literatura representará (paradoxalmente também ao gosto burguês) o drama da vida e da consciência de se estar no limite da zona que circunscreve o humano: ali, o homem e a mulher – mais ou menos como M. Goriot e Mme. Vauquer, ou como Jerônimo e Rita Baiana – estão imersos na sua contingência social, quase totalmente ineptos para qualquer outra coisa que não seja o trabalho, impossibilitados e, não obstante, perfeitamente aptos para integrar o “bando”. Bastará um “chamado de consciência” – que a literatura do realismo pode dar, segundo os próprios Marx e Engels – para que o humano-quase-animal dê o salto definitivo e se transforme no “operário padrão” do *Manifesto*. Mais próximo, porém, parece estar o salto na outra direção, na direção da animalidade selvagem – tigre, leão ou corvo. Não que se trate de assumir de fato essa condição – o que já significaria perder a “razão” mediante a qual a emancipação é possível –, mas sim que, equilibrando-se na linha limítrofe da própria soberania e emancipação, o risco de se tornar *homo sacer*, segundo a definição de Agamben (1995), é cotidianamente mais real. E, uma vez que enxerga melhor quem está mais próximo, parece claro que a saída está do outro lado do pacto, uma vez que, em certo sentido, ela precipita um pouco daquilo que o sonho proletário promete apenas em muitas décadas ou mesmo séculos. Lançando um olhar para além da fronteira, o operário obviamente não vai conseguir se enxergar lá; nem sequer vai enxergar qualquer camarada. Enquanto operário, ele está sempre do lado da consciência, do lado do humano, por mais bestializado que seja o seu trabalho. É por isso que o olhar vai dirigir-se ao animal não mais como metáfora de segunda categoria (“Aquiles é um leão”; “o animal é como um relógio”), mas como emblema de uma vida fora do trabalho, fora do contrato social, alheia à (mas não alienada da) lógica sócio-político-econômica platônica da disposição dos corpos. O devir-animal, nesse sentido, não soa como algo incapacitante, perverso ou necessariamente egoísta; pelo contrário, pode ser a rota de fuga dessa “pobre alimária” vergastada pelo capitalismo.

Pois essa rota de fuga passa pela *singularização*. Preso às suas condições de trabalho – preso à lógica socioeconômica do capitalismo –, o operário é apenas mais uma unidade que se contabiliza na esfera pública. Ele é o comum-do-censo, o 1+1 de toda biopolítica; ele é o corpo que se enquadra, se define e que obtém sua identidade no regime estético-político do senso-comum, que distingue pobres e ricos, burgueses e proletários etc. Nesse sentido, sua voz é também considerada com base naquilo que se lhe permite ouvir e dizer: o operário fala a língua comum, suas manifestações são produzidas e ouvidas de acordo com a gramática e a retórica que configuram sua legibilidade, que as vinculam aos conteúdos historicamente determinados pelos usos autorizados do vernáculo. Se o proletário quiser, portanto, subjetivar-se, é preciso falar *a contrario*: o refúgio não é mais a língua comum, mas sim qualquer outro modo



de produzir a fala que lhe personifique como sujeito fora da ordem do ser – logo, como mostra Rancière (1995b), como agente político.

Tal é a linguagem de Kafka. Deleuze e Guattari (2002) o demonstram: Kafka constrói sua ficção através das linhas de fuga do humano, buscando romper com tudo aquilo que obriga o sujeito a se comportar como determinam as normas sociais – a comunidade, o trabalho, o complexo de Édipo. Sobretudo em *A metamorfose* (Kafka 1915), em que essas leis se caracterizam como as leis do trabalho. O despertar como inseto leva à inércia na cama. O corpo outrora apto para o trabalho, provedor do conforto social e econômico de uma família média, é agora posto para fora do círculo do trabalho, da economia, do estatuto do humano. Tão logo se transforma em inseto, Gregor Samsa, a despeito de seus esforços, já não pode mais contribuir para o *status quo*. Seu novo corpo demanda uma nova configuração do espaço, da práxis, da relação com o outro, que acaba interpelando o patrão e toda a família. A gradual transformação do seu *ethos* vem em seguida: se no início Gregor ainda é “reconhecível”, pouco a pouco seu devir-animal se torna inequívoco, bem como a renúncia da família (de Grete, em especial).

Ao inumano das “forças diabólicas” corresponde o sub-humano de um devir-animal: devir coleóptero, devir cão, devir macaco, fugir de cabeça em riste às cambalhotas, em vez de baixar a cabeça e ficar burocrata, inspetor, juiz ou réu. Aqui não há crianças que não construam ou não experimentem essas linhas de fuga, esses devires-animais. E o animal como devir não tem nada a ver com o substituto do pai, nem com um arquétipo. [...] Os devires animais são totalmente o contrário: são desterritorializações absolutas, pelo menos como princípio, que se enfiem num mundo desértico investido por Kafka. [...] Devir-animal é, precisamente, fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda a sua positividade, transpor um limiar, atingir um *continuum* de intensidades puras, em que todas as formas se desfazem assim como as significações, significantes e significados, em benefício de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializados, de signos a-significantes (Deleuze e Guattari 2002: 33-34).

Mais ou menos como a criança que “faz de conta” que é leão ou pássaro, Kafka produz uma ficção na qual a existência está no fora, de modo que o que se é só se descobre na própria fuga. A falta da linguagem, a falta do corpo, enfim, a falta de tudo o que ligava Gregor não apenas ao aspecto humano, mas também ao modo de ser humano – tudo isso precipita a sua saída do mecanismo da produção. Logo, na medida em que completa o seu devir-animal, este personagem passa a ser pensado como o parasita da família (Carone 2009). Como parasita, a relação socioeconômica se inverte, e Gregor passa, então, a depender do esforço dos seus parentes para sua subsistência. Mediante essa inversão, Gregor alcança, de certo modo, o ideal proletário: emancipação do trabalho sem risco para sua subsistência. Mas, é claro, há outro risco (e já o mencionamos): tal conquista acarreta a perda da sociabilidade, e o “bando” não tem outra alternativa senão rejeitá-lo definitivamente, escorraçando-o para os limites do seu quarto/jaula.

Mas essa desterritorialização de que nos falam Deleuze e Guattari conduz a um problema. Decerto o devir-animal é um caminho para uma subjetivação inaudita (antiedípica), contrária à ordem do simbólico, do social e do econômico. Nada poderia resumir melhor essa fuga no animal/fuga do humano do que a ideia de *intempestividade*. Na trilha para longe do humano, o sujeito reencontra, talvez, a Vontade e a Potência (o dionisíaco)<sup>9</sup> soterrados por camadas de civilidade, patriotismo, religião e apego ao trabalho. Não por acaso existe alguma coisa de gaio na fuga, que Deleuze e Guattari não deixam de notar – *gaieté* que de certo modo remonta ao romantismo ingênuo das formulações estéticas românticas, em especial a de Schiller (1800). Mas, na medida em que o devir-animal conduz à desterritorialização absoluta – vale dizer, essa singularidade absoluta –, não estaria ele comprometendo o sonho político da emancipação? Pergunta que sempre retorna, conforme a urgência da transformação social, da necessidade prática do agir em conjunto e de formar o “rebanho”. Se não bastasse dizer que “[u]m escritor não é um homem escritor, é um homem político, um homem máquina, e também é um homem experimental (que, deste modo, deixa de ser homem para devir macaco, ou coleóptero [...])” etc. (Deleuze e Guattari 2002: 26), convém também afirmar que a micropolítica do devir-animal não se dissipa na linha de fuga. Muito pelo contrário,

[q]quanto à linha de fuga, não seria esta inteiramente pessoal, maneira pela qual o indivíduo foge, por contra própria, foge às “suas responsabilidades”, foge do mundo, se refugia no deserto, ou ainda na arte... etc. Falsa impressão. A segmentariedade maleável não tem nada a ver com o imaginário, e a micropolítica não é menos extensiva e real do que a outra. A grande política nunca pode manipular seus conjuntos molares sem passar por essas micro-injeções, essas infiltrações que a favorecem ou que lhe criam obstáculo; e mesmo, quanto maiores os conjuntos, mais se produz uma molecularização das instâncias que eles põem em jogo. Quanto às linhas de fuga, estas não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga. Nada de imaginário nem de simbólico em uma linha de fuga. Não há nada mais ativo do que uma linha de fuga, no animal e no homem (Deleuze; Guattari 1980: 78).

<sup>9</sup> É sabido o quanto, para Nietzsche, retomando um fio deixado por Rousseau (entre outros) e aproveitando-se de muito do que Schopenhauer escreveu, o “ideal ascético” da vida compromete a verdadeira força vital do ser humano, que estaria, no seu entender, ligada às potências primitivas da natureza. Nesse sentido, a estética dionisíaca significa, entre outras coisas, um retorno a essa Vontade, que se manifesta de modo quase atávico no ser humano, e que devolve ao ele esse *sentimento da espécie* que o fundamenta. Para uma concepção abreviada desse pensamento, remeto ao texto *A visão dionisíaca do mundo* (Nietzsche 1870). Pode-se dizer, inclusive, que a filosofia de Nietzsche, no que tange à natureza (e, conseqüentemente, à animalidade), faz meia-volta na filosofia racionalista do século XVII, destronando a razão cartesiana e pondo em seu lugar uma concepção de instinto e intempestividade que está, por isso, mais próxima do sentido que o conceito de “natureza” recebe na filosofia ocidental.

A imaginação do escritor não é necessariamente “imaginária”; isto é, o que se produz em função do devir-animal é, em última instância, a possibilidade de um povo – e não há nada mais concreto do que essa virtualidade. A subjetividade radical do estilo, da fuga na e pela linguagem, também promove um “agenciamento coletivo de enunciação”, de forma que essa literatura “produz um povo” (Deleuze 1993: 15). É ali que um povo pode encontrar guarida, ali pode se formar uma unidade, que já não é dada pela necessidade histórica da revolução, mas sim pela conformação social e política de uma comunidade por vir.<sup>10</sup> E essa comunidade, bem entendido, estará sempre à distância, sobretudo se continuar a ser pensada na ótica do trabalho e da produção que limitam os modos de ser do humano.

Por isso, perceber e valorizar essas linhas de fuga do animal na literatura não é algo trivial. Que o confirme o exemplo de Roberto Schwarz, que no seu texto “A carroça, o bonde e o poeta modernista” (Schwarz 1987) deu destaque às contradições inerentes aos processos de modernização socioeconômica e estética na poética de Oswald de Andrade, em especial no poema “pobre alimária”, reproduzido a seguir:

*pobre alimária*

O cavalo e a carroça  
 Estavam atravancados no trilho  
 E como o motorneiro se impacientasse  
 Porque levava os advogados para os escritórios  
 Desatravancaram o veículo  
 E o animal disparou  
 Mas o lesto carroceiro  
 Trepou na boleia  
 E castigou o fugitivo atrelado  
 Com um grandioso chicote (Andrade 1971: 120).

Schwarz estrutura sua interpretação em torno da realidade sociológica brasileira do começo do século XX, que, segundo ele, emparelhava o mundo pré-burguês e o incipiente mundo burguês sem o antagonismo do empreendimento modernista (tanto econômico, quanto estético) europeu. Assim, as dualidades tipicamente brasileiras engolfam a poética oswaldiana, fazendo com que esse seu poema, bem como sua poesia, realize, de modo um pouco otimista e até mesmo galhofeiro, um retrato dessa modernidade contraditória nacional, num “[...] dos

---

<sup>10</sup> Penso que esse momento seria como se Rancière encontrasse Agamben. De um lado, Rancière (1995b) insiste na necessidade do desentendimento para a deflagração do político; apenas na medida em que existe uma “parcela dos sem parcela” que ocorre uma cena política, na qual esses indivíduos subjetivam um dano perante a comunidade. Com isso, a política nutre-se de uma insatisfação singular que virtualmente encontra apoio popular, no tráfego incessante da palavra pública, na identificação e contra-identificação dos indivíduos com esse sujeito político que acaba de emergir pela subjetivação do dano. Ora, Rancière não diz que a política termina nessa comunidade por vir, uma vez que as instâncias que produzem o político estão de certo modo dadas pela conformação social do momento (a ordem policial, em oposição ao político). Mas não deixa de ser sedutor que, para que a cena política viceje, deva haver um tipo de abertura da comunidade para a diferença, a fim de que uma subjetividade qualquer (e não qualquer subjetividade) possa emergir e possa ser minimamente acolhida. Daí, as invocações de Agamben (1990) em relação a essa “comunidade que vem” nos parecem essenciais para que o jogo político das diferenças não se dissipe na ordem policial.

momentos altos da literatura brasileira” (Schwarz 1987: 28). Nesse sentido, para esse crítico, a presença dos advogados e do bonde, de um lado, e a intromissão da carroça e do animal, de outro, são vistos como elementos em choque no entrecruzamento das forças antagônicas da modernidade capitalista. E isso, inclusive, determina um movimento dialético segundo o qual o empacamento da carroça representa a obstrução do trilho e, por conseguinte, dos negócios, como se a modernidade capitalista fosse frustrada pelo atraso que o cavalo e o carroceiro – um animal e um trabalhador à margem dos trilhos da civilização burguesa, respectivamente –, lhe impõem. Ao mesmo tempo, ainda segundo Schwarz, a mentalidade empreendedora e burguesa dos advogados contagia o motorneiro e o carroceiro, que se apressam para liberar o trilho, numa alusão ao caráter inexorável de uma modernidade nacional desejada com certa complacência até pelas camadas mais baixas da sociedade. Aliás, Schwarz considera que não apenas o motorneiro e o carroceiro estão implicados nisso, mas também os supostos “curiosos anônimos” que teriam presenciado a cena. Consequentemente, o poema de Oswald de Andrade seria, também por isso, um grande emblema do enigma social do trabalhador brasileiro nessa modernidade incipiente, uma vez que remeteria às tensões de classe nas quais se envolvem todos os membros da sociedade do trabalho (no caso, a sociedade cafeeira paulista).

Na verdade, essa insinuação repousa no que considero uma controversa interpretação, uma vez que, para Schwarz, o verbo “desatravancaram” não remete anafóricamente ao motorneiro e aos advogados anteriormente referidos nos versos, mas, sim, por anáfora ao motorneiro, por catáfora ao carroceiro e ainda por mera virtualidade aos possíveis outros ocupantes do bonde ou até mesmo aos “curiosos” que supostamente teriam se reunido na cena. Creio que essa leitura sintetiza bem o princípio analítico por trás da crítica de Schwarz: “desatravancaram” só pode fazer sentido se se referir à totalidade dos sujeitos, agrupados nessa unidade ideológica dos compromissos sociais e na forma de vida que dela decorre. Se, eventualmente, o verbo estiver associado apenas aos advogados (sobretudo) e ao motorneiro, então grande parte da hipótese interpretativa de Schwarz perde força. No fundo, a sociedade de classes, esboçada no poema de Oswald de Andrade, obedece, para Schwarz, aos princípios metonímicos mediante os quais a crítica sociológica opera. Assim, para que o crítico possa ver como o poema flagra uma conformação social específica, é preciso que em todos os seus elementos, dos versos às entrelinhas – do cavalo aos advogados, passando pelo carroceiro, o motorneiro e todo o resto que de fato nem está ali –, a obra reconfigure a totalidade do sistema social: “[e]m miniatura, a cena de rua resume um romance realista, com seu sistema de desníveis sociais e sentimentos tortuosos” (Schwarz 1987: 20).

O que Schwarz não percebe, porém, é que no poema há uma insinuação de uma rota de fuga do sistema capitalista e dessa modernidade contraditória – rota de fuga que não passa necessariamente pelo realismo, mas que encontra numa certa ingenuidade romântica o seu veio. O crítico, ao que parece, esteve próximo de reconhecer esse aspecto, quando apreciou o poema com base na estética modernista europeia. Porém, talvez pelo velho “complexo de vira-lata”, Schwarz parece abortar a ideia: ao comentar o uso oswaldiano dos termos simples e ingênuos, da linguagem mais direta e livre de acessórios do modernismo clássico, o crítico nota que os

objetos, que deveriam permanecer “abstratos” na composição, cumprem na verdade um papel “para-sociológico”.

A atmosfera humorística relativiza, mas penso que não elimina a precariedade intelectual do estatuto sensorial-patriótico, literal-alegórico a semelhança da ingenuidade oswaldiana com os primeiros papéis colados do Cubismo, com os rabiscos de Klee ou com as *criaturas sem finalidade de Kafka, onde a arte moderna de fato procurou se libertar da convivência com prestígios exteriores, é apenas de superfície. O mundo sem data e rubrica, proposto no Manifesto Antropofágico, é datado e rubricado, como indica a sua matéria disposta segundo ciclos históricos e impregnada de valor nacional*; a disponibilidade que em tese lhe corresponderia, na qual os radicais da Europa buscavam escapar à coação de hierarquias e identidades estabelecidas, se transforma em atributo positivo do brasileiro (Schwarz 1987: 19, grifo meu).

Aqui, a lógica crítica é a do “cachorro correndo atrás do próprio rabo”: o poema é “reacionário” – ou, como sugere o crítico, modernista à altura do Brasil –, como só podem ser as coisas produzidas no viés desse ciclo primitivo (e impotente) da modernidade nacional. Não apenas o projeto modernizador do capitalismo não se concretizou aqui no Brasil nas primeiras décadas do século XX; ocorre também que, em vista da “autenticidade” do modernismo europeu, o projeto estético modernista brasileiro sofre pelo atraso do qual, em tese, não é nem o culpado. Logo, as circunstâncias sociais falam por si, e o anacronismo oswaldiano nunca poderá representar nada além dessa “miséria social” (meio histriônica, como insinua Schwarz). Fica claro, portanto, que, nesse quadro histórico-social, Oswald não é como Kafka (ou Wordsworth, ou Schiller...), e nem valeria a pena gastar tinta sobre a pobre alimária do poema.

O fato é que, embora não seja idêntica ao devir-animal kafkiano, há nesses versos uma inegável *fuga*, protagonizada por ninguém menos do que o animal. E claramente o lugar do qual o animal foge em disparada é a sociedade capitalista, a sociedade do trabalho, que faz com que as pessoas (bacharéis ou não) transitem sobre o trilho da modernidade. É preciso dedicar um olhar atento ao poema a fim de se perceber certas nuances que nos permitem desvinculá-lo do seu contexto de leitura preferencial. A começar pela nuance de outro verbo, a saber, “atravancados” (ou melhor, a locução verbal “estavam atravancados”): *atравancar*, em sua forma transitiva direta, significa “pôr travanca”, “pôr obstáculos”, em suma, impedir o fluxo com algum tipo de objeto; em sua forma pronominal (*atравancar-se*), o verbo denota a ação de “intrometer-se”. Ora, em nenhum momento o poema diz que o cavalo e a carroça *estavam atravancando* (gerúndio, presente contínuo) os trilhos, mas, pelo contrário, que eles *estavam atravancados* (particípio passado) no trilho. Seja pela presença do bonde que passava, seja pela presença do próprio trilho (ou, sendo momentaneamente indulgente com Schwarz, pela presença dos “curiosos”), não é a carroça que impede o trânsito do bonde, mas sim é a carroça que não pode seguir adiante. Quer dizer, então, que, desde o seu início, o poema não assume a perspectiva dos advogados ou mesmo do motorneiro impaciente, da forma como Schwarz interpreta. Em vez disso, o poema conta a história de um cavalo que

encontra no seu caminho o trilho e o bonde, esses emblemas da modernidade, e os advogados e motorneiros, os representantes do trabalho. Desse ponto de vista, não há nesse poema oswaldiano uma versão tão clara da modernidade ufanista. Por esse outro prisma, talvez haja um inquietante desrecalque do arcaico: tão logo o veículo é desatravancado, o animal foge em disparada, trazendo consigo a boleia e o carroceiro – aquele que parece estar mais abaixo entre as castas da sociedade – enquanto o bonde ainda leva algum tempo para retomar seu curso.

É interessante notar, então, que no jogo de paralelismos entre o atraso da carroça e a modernidade do bonde, o que interessa é a fuga do animal. Que o bonde siga o seu curso após o episódio é algo absolutamente natural: o bonde e seus advogados e motorneiros continuarão existindo, seguirão seu curso, repetidamente, liturgicamente, enquanto o transporte se fizer através dos trilhos.<sup>11</sup> A máquina de transporte conduz maquinalmente os homens-máquina ao seu devido lugar na sociedade. Afinal, qual a outra possibilidade do bonde, senão seguir sempre o mesmo percurso? Para o bonde, o desatravancamento de um trilho não pode resultar em outra coisa que não a continuidade do trajeto. Como então podemos falar que “[a] vitória do bonde é inevitável” (Schwarz 1987: 15); aliás, como podemos falar em *vitória*, quando a recompensa do bonde é tão-somente o fim do trilho, o seu lugar marcado na história, designado pela exigência social? E, na medida em que carrega consigo o advogado e o motorneiro – esses sujeitos designados pelas suas atividades econômicas –, o bonde os condena a uma vida rotineira, cíclica, anti-intempestiva – ou seja, maquinal, num sentido que é, decerto, bem próximo ao de Descartes. Logo, na repetição infinita desse ciclo do trabalho, advogados e motorneiros podem até sobredeterminar a consciência do carroceiro e indiretamente castigar o animal, mas sempre o farão de dentro de uma práxis automatizada.

Bem diferente é a situação do cavalo. A intempestividade com que o animal dispara dá a medida de sua importância. Note-se que ele dispara antes de ser açoitado; ou seja, não é por influência direta do carroceiro ou de qualquer outra pessoa que o cavalo se põe a correr. Nesse sentido, sua fuga não é determinada e, por isso, não é controlada por ninguém. Logo, ao que parece sua trajetória é errática e livre – *rizomática*. Não chego ao ponto de dizer que é uma “gaia fuga”, pois há certamente um elemento perturbador na cena que acarreta este comportamento do animal – quer dizer, não é como se ele estivesse completamente livre para cavalgar, como num descampado ou algo assim. Mas, a despeito disso, certamente é por livre iniciativa do animal que se desenha a fuga. Na verdade, não importa muito saber o que pôs em marcha a fuga do animal; nem mesmo importa saber se ela é reativa ou, num outro sentido, “automática”. Importa mesmo é que ela não é determinada, que ela é voluntária. Ao carroceiro cabe, na melhor das hipóteses, trepar na boleia e fustigar o cavalo até que possa restabelecer o controle e a direção do veículo,<sup>12</sup> pois,

<sup>11</sup> Aliás, é essa banalidade da cena que de certo modo desmonta a leitura de Schwarz: dado que o cruzamento entre o atraso e a modernidade é algo da “natureza” socioeconômica brasileira, então é de se supor que o episódio não seja algo muito extravagante – o que nos faria supor que a presença de curiosos seria bem menor (para não dizer nenhuma).

<sup>12</sup> “Note-se que a intervenção do chicote *restabelece* a ordem, *não porque impeça novas obstruções do trânsito*, e sim porque reequilibra a economia das auto-estimas, por sobre a inalterada rachadura social” (Schwarz 1987: 26, grifos meus). Chama a atenção o quanto Schwarz voluntariamente rejeita a interpretação que este artigo propõe, ainda que ela lhe escorra pelos dedos. O crítico percebe que o chicote “restabelece a ordem”, mas que ordem? A ordem social dos compromissos e subserviências,

afinal, “[a]s linhas de fuga são realidades; são muito perigosas para as sociedades, embora não possam passar sem elas, e às vezes as preparem” (Deleuze; Guattari 1980: 79, grifo meu). E no momento em que o faz, o carroceiro impõe sobre o animal a violência do jugo e do trabalho.

Percebe-se, portanto, que pelo menos por um momento, que vai da metade do poema aos versos finais, o cavalo desenhava uma rota de fuga de tudo aquilo que se opõe à sua liberdade. Por um instante, o animal cavalgou a esmo, fugindo do controle do carroceiro. Nesse ímpeto – que, pelo que sugere o verso final, já está em vias de terminar –, o cavalo foi o único ser completamente alheio à lógica socioeconômica do trabalho que constrange o humano, que fundamenta o seu ser-social como ser-para-o-trabalho. É o animal que rompe momentaneamente com esse atrelamento do ser à ordem socioeconômica que castiga o corpo ao mesmo tempo em que provê o sujeito dessa consciência histórica da necessidade do trabalho. Nessa cena, é o cavalo quem parece encarnar toda a gama de virtualidades, de caminhos possíveis para fora da ordem; é com ele que está a possibilidade, ainda que meramente episódica, de se desterritorializar. Todo o resto segue a mesma cartilha do ser-social que lhe é imposta. Logo, a sensação dessa “modernidade contraditória” que o poema nos dá advém menos do choque entre as classes sociais do que do choque entre a ontologia do ser social do trabalho e a ontologia mais “aberta”, em devir (uma ontologia por assim dizer anterior e posterior à “máquina antropológica do humanismo”<sup>13</sup>). Em certa medida, o conflito que o poema instaura se dá entre as “formas de vida superiores”<sup>14</sup> e as formas de vida virtualmente possíveis no *fora*, em paralelo à corrente histórico-social que, em última instância, deita os trilhos da identidade social e da partilha do sensível. Indiretamente, o poema, ao abrir o caminho para a fuga do animal, expõe a precária condição humana do trabalho e da consciência de sua necessidade ou inexorabilidade para a superação da condição proletária. O que faz desse poema de Oswald menos trivial do que sua crítica contumaz.

---

diz ele. Mas essa “ordem” está apenas no pressuposto de que o poema é acintosamente “realista”. Do contrário, a ordem de que nos falam os versos é tão-somente o percurso da carroça impedida pelo bonde. Ademais, o próprio Schwarz reconhece que o chicote não impede novas obstruções do trânsito, o que demonstra, em primeiro lugar, que ele percebe o percurso do animal como um trajeto rizomático e, em segundo lugar, que independentemente disso ele insiste em crer que é a carroça que impede o fluxo do bonde.

<sup>13</sup> Tomo emprestada a definição de Agamben (2002: 56-57). Segundo ele, “Enquanto nela [na máquina antropológica] está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). Precisamente porque, de fato, o humano está, à partida, já pressuposto, a máquina produz, na realidade, uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, apenas a inclusão de um fora.” Essas ideias relativas à determinação antropológica do humano e da sua alteridade mais radical, o animal, são profundamente relevantes para a discussão do *homo sacer* desenvolvida pelo filósofo italiano em suas obras (Agamben 1995, em especial).

<sup>14</sup> Ou seja, as formas de vida “capturadas” pela modernidade includente/excludente: “[p]essoas, bichos, coisas e lugares [...] suspiram em uníssono por uma forma de vida superior, um lugar menos atrasado, onde carroças fossem veículos, motorneiros fossem autoridades e advogados não sofressem contratempos” (Schwarz 1987: 16).

## THE HORSE BEHIND THE TRAM: THE ANIMAL THAT THE CRITIC DID NOT SEE

**Abstract:** This paper discusses the difference between human and animal regarding the work as an anthropological and sociological concept. At first, it approaches Jacques Rancière's study of the archives of french workers in order to cast a light upon the different possibilities of emancipation they provide. Secondly, this paper denies both Cartesian and Marxian visions of the human and the animal only to embrace Gilles Deleuze and Félix Guattari's concept of becoming-animal. Finally, this work analyses Oswald de Andrade's poem *pobre alimária* looking for interpretations that can shake the canonic point of view of Roberto Schwarz.

**Keywords:** Becoming-animal; Work; Oswald de Andrade; Roberto Schwarz.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993 [1990].

\_\_\_\_\_. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002 [1995].

\_\_\_\_\_. *O Aberto*. O homem e o animal. Trad. André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2002.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas*. Vol. 7 - Poesias reunidas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

CARONE, Modesto. O Parasita da família. In: \_\_\_\_\_. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o estado*. Pesquisas de antropologia política. 2. ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978 [1974].

COTRIM, Vera. *Trabalho produtivo em Karl Marx*. Velhas e novas questões. São Paulo: Alameda, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1874 - Três novelas ou "O que se passou?". In: \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 3. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1996 [1980].

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Kafka: para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003 [2002].

DELEUZE, Gilles. A Literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997 [1993].



DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3. ed. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1637].

KAFKA, Franz. *A Metamorfose*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 [1915].

LOCKE, John. *Dois tratados do governo civil*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2006 [1689].

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre literatura e arte*. 4. ed. Trad. Albano Lima. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão dionisíaca do mundo*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1870].

NORDMANN, Charlotte. *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologue et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1981].

\_\_\_\_\_. *Le Philosophe et ses pauvres*. Paris: Éditions Flammarion, 2007 [1983].

\_\_\_\_\_. *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete et alii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.

\_\_\_\_\_. *O Desentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996 [1995b].

SCHILLER, Friedrich. Sobre poesia ingênua e poesia sentimental. In: LOBO, Luíza (orga.). *Teorias poéticas do Romantismo*. Trad. Luíza Lobo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987 [1800].

SCHWARZ, Roberto. A Carroça, o bonde e o poeta modernista. In: SCHWARZ, Roberto. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

WORDSWORTH, William. Prefácio às *Baladas Líricas*. In: LOBO, Luíza (orga.). *Teorias poéticas do Romantismo*. Trad. Luíza Lobo. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987 [1800].

---

ARTIGO RECEBIDO EM 29/02/2016 E APROVADO EM 02/05/2016

