

A TESSITURA INTERSUBJETIVA DOS *ENTRE-LUGARES*: O que pode um grupo?¹

Daniela Maria Barreto Martins²

Resumo: Realidades compreendidas como territórios de intensos contatos interculturais, como os países da América Latina, têm se tornado foco de interesse de pesquisadores e, mais recentemente, analisadas sob a ótica da crítica pós-colonial. Os teóricos pós-colonialistas procuram situar, no contexto sócio-cultural e político de países periféricos, as expressões que se produziram à margem de um conhecimento hegemônico acerca dos procedimentos civilizatórios colonizadores. Buscando entender e situar melhor as experiências de reorganização ou recomposição sucessivas a momentos de *descentramento* e/ou *desterritorialização*, os autores pós-coloniais analisam as múltiplas realidades de indivíduos e grupos que operam sobre margens vivas de contextos de dominação e subordinação, produzindo novos matizes, à medida que também compreendem a teia na qual os elementos de subordinação são produzidos. Este ensaio discorre a respeito do conceito de *entre-lugares*, proposto por Homi Bhabha, procurando estabelecer paralelos com outros teóricos que sinalizam transformações redefinidoras do espaço de composição social, a partir de contatos intersubjetivos e interculturais. Embora a ênfase no processo de organização política dos grupos sociais seja um elemento de distinção entre pós-colonialistas e outros teóricos citados neste trabalho, a aposta no contato intersubjetivo e intercultural como processo criativo e em permanente tensão/negociação – aspectos comuns ao pensamento dos autores – pode auxiliar na defesa de uma realidade pós-colonial em que os domínios possam ser contestados e em que novas dinâmicas significativamente transformativas da tessitura social contemporânea possam contemplar a diversidade das experiências afetivas, ético-estético-políticas.

Palavras-chave: Entre-lugares. Pós-colonial. Intersubjetividade. Interculturalidade.

Abstract: Realities understood as territories of intense intercultural contacts like the Latin American countries have become the focus of interest of researchers and have more recently been analyzed in the view of the post-colonial critique. The post-colonialist theoreticians try to situate, within the political and socio-cultural context of the peripheral countries, the expressions produced aside a hegemonic knowledge on the colonizer's civilizing procedures. In an attempt to understand and better situate the experiences of reorganization or recomposition successive to moments of de-centering and/or deterritorialization, the post-colonial authors analyze the multiple realities of individuals and groups that operate on living margins of domination and subordination contexts, producing new nuances as they also understand the web in which the elements of subordination are produced. In this essay, one discusses the concept of in-between, proposed by Homi Bhabha, seeking to establish parallels with other theoreticians who point out redefining changes of the social composing space from intersubjective and intercultural contacts. Although the emphasis on the process of political organization of social groups is an element of distinction between post-colonialists and other theoreticians mentioned in this work, betting on the intersubjective and intercultural contact as a creative process under permanent tension/negotiation – common aspects in the thought of the authors – may help to defend a post-colonial reality in which the domains may be contested and new meaningful changing dynamics of today's social tissue may contemplate the diversity of affective, political-ethical-aesthetical experiences.

Keywords: In-between. Post-colonial. Intersubjectivity. Interculturality.

¹ Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB e teve versão preliminar publicada nos anais do XXVII Congresso ALAS 2009.

² Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, Brasil, Professora Assistente da Universidade do Estado da Bahia, Serrinha-BA, Brasil. Email: dabamartins@yahoo.com.br.

A teoria pós-colonial apresenta em seu espectro de análise um campo geral de acontecimentos que produziu mudanças significativas no sentido de organização e alianças sociais, tais como a eclosão dos problemas práticos enfrentados pelas sociedades contemporâneas e, conseqüentemente; a exigência de uma *revisão* das bases de valores *civilizadores*; as contestações dos domínios da razão com a imposição de rotinas específicas no sentido da produção; a industrialização do trabalho social, entre outras.

Em contraposição ao avanço da produção econômica, a crítica pós-colonial aponta para o acirramento dos quadros de desigualdade social, com o agravamento dos abismos entre mundos abastados e mundos em situação de pobreza crônica, cujos saldos, já bastante conhecidos, avançam conclamando o surgimento de forças reparadoras e movimentos contestatórios. Verifica-se hoje um interesse crescente nas dinâmicas internas dos grupos sociais minoritários, suas inquietações e demandas compartilhadas, suas formas peculiares de convivência, de comprazer-se, de formar alianças, enfim.

Em função da perda de referenciais ou das antigas ficções unificadoras e mediadoras, resultante, em parte, de um combate ostensivo às tradições, certos grupos sociais passaram a atuar ativamente no “tratamento das patologias sociais – perda de sentido, condições de anomia – que já não simplesmente se aglutinam à volta do antagonismo de classe, [mas sim] fragmentam-se em contingências históricas amplamente diversas” (BHABHA, 1998, p. 240). Certos *agenciamentos* da atualidade, embora se situem em planos muitas vezes distintos, em que alguma correlação só poderia ser feita de maneira forjada, têm se tornados conhecidos como práticas de resistência, insubordinação e/ou como estratégias de sobrevivência, traduzidas numa “convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não-canônicas – transforma nossas estratégias críticas”.

Muitos dos movimentos conhecidos na atualidade tornaram-se mais influentes e efetivos fortificando-se através de redes, inclusive internacionais. É o caso, por exemplo, da luta contra o domínio econômico de empresas multinacionais. As *resistências insurgentes* que se aglutinam em torno desta luta, dentre outras pautas, atuam veementemente em contraposição às grandes logomarcas e ao estabelecimento do copyright como recurso de proteção dos direitos autorais, propondo outros funcionamentos para as trocas intelectuais, baseados no princípio da *dádiva*, da disponibilização de informações e recursos, a fim de minimizar a pretensão irrestrita do lucro e da exploração dos meios *comunicacionais*.

Desta maneira, o tema da interculturalidade passa a ser revisto na perspectiva da emergência de novos atores e práticas que, embora se situem nesta margem de diferenciação positiva em busca de esquemas de práxis, alianças e estratégias individuais e coletivas que contemplem as suas demandas, reintroduzem questões afastadas de foco, tais como identidades, conhecimento local, e a própria noção de lugar, outrora associada a visões essencialistas e naturalistas (ESCOBAR, 2005). Procuraremos aqui abordar o conceito de *entre-lugares* de Homi Bhabha como proposta de revisão da discussão acerca do lugar. O nosso empenho neste artigo é também demonstrar como o conceito dos *entre-lugares* pode se articular com o conteúdo revolucionário presente nas análises de autores como Michel de Certeau e Alain Caillé acerca dos agenciamentos sociais contemporâneos.

O lugar

Como já bastante conhecido, o discurso da modernidade se caracterizou largamente por um combate ostensivo ao conhecimento tradicional, promovendo formas generalizadas de *desenraizamento*. A centralidade desta discussão pode ser percebida, à medida que se observa variações e engendramentos desta racionalidade em teorias contemporâneas. Pode-se, por exemplo, citar uma parte considerável da literatura sobre globalização, que vem necessariamente acompanhada de uma crítica do lugar, baseada no binômio local-global.

A crítica ao lugar esteve fundamentada numa crítica ao conhecimento tradicional, como esfera de produção de naturalismos e essencialismos³ vistos como verdadeiros obstáculos à incorporação de racionalidades instrumentais, mudanças consideradas absolutamente necessárias e incontornáveis no avanço da modernização. Ao tempo em que se difundiu o desaparecimento do lugar como referência etico-estético-econômico-política, omitiu-se uma gama de processos criativos, que embora possam incorporar uma multiplicidade de referências, baseiam-se numa construção cultural fortemente embasada no lugar. Para Escobar (2005), a invisibilidade de múltiplas práticas e construções culturais comprometidas com o lugar (esquemas de práxis, modelos locais, conhecimento corporizado) será determinante para o desaparecimento das referências e da importância atribuída ao lugar. Ou seja, o lugar, em certa medida, passou a ser visto apenas como impedimento do progresso,

³ Conforme LALANDE (1999), essencialismo é a doutrina que dá à essência uma realidade, uma anterioridade, ou um valor superior ao da existência. Utilizamos esta expressão no sentido de definir uma forma de compreensão do lugar como algo essencialmente tradicional e impermeável à experiência presente.

o que tornou invisíveis ou talvez imperceptíveis suas dimensões positivas e construtivas, que parecem ser recuperadas em discussões mais recentes, como cita Escobar (2005), nas teorias do pós-desenvolvimento e na ecologia política. Em sua análise considera que estes debates trazem a esperança da reintrodução de uma dimensão de lugar, acompanhada desta vez de uma crítica às hegemonias políticas, econômicas, culturais enfim.

É preciso ressaltar, contudo que o lugar, a partir desta perspectiva, deixa de ser concebido a partir de identidades naturalizadas, e passa a ser entendido como referência que se mantém presente no contexto social, seja como uma idealização (de regresso, como por exemplo para grupos étnicos que se consideram em diáspora) ou como um projeto, que é construído individual e coletivamente no cotidiano dos grupos, em seu interior e a partir de suas experiências e demandas.

Tendo como fundamento estas primeiras considerações acerca da reintrodução da dimensão do lugar, consideramos que o conceito de *entre-lugares*, proposto por Homi Bhabha, situa-se nestas margens vivas, em que identidades, postos, práticas, conhecimentos e regimes de vida se encontram em debate, em construção. A dinâmica do conceito dos *entre-lugares* parece resolver de algum modo os essencialismos ancorados no impasse entre passado e presente, reconhecendo a presença e a participação de forças diversas no que define como o “*local da cultura*”.

Vejamos a partir de que perspectivas tais conceituações podem resolver as omissões e invisibilidades residuais das práticas hegemônicas, focando as singularidades como fontes de criação, reelaborações e reencontros.

Os Entre-lugares

A expressão *entre-lugares* é um termo cunhado por Homi Bhabha, um dos autores dedicados à constituição do Pensamento Pós-colonial. Em termos gerais, o pensamento pós-colonial presente na obra de Homi Bhabha se caracteriza pela atenção ao que esteve à margem de um conhecimento hegemônico acerca dos procedimentos civilizatórios colonizadores.

Bhabha (1998), ao tematizar o processo civilizatório em suas múltiplas dimensões, refere-se largamente ao contato intensivo e permanente entre culturas, que derivavam em *territorialidades transitórias*, nexos comuns a grupos e/ou indivíduos diferentes. Buscando entender e situar melhor as experiências fronteiriças como margens vivas que se desdobram em formas inusitadas, no ato de reorganizar-se e/ou recompor-se de um momento anterior de descentramento, de *desterritorialização*, o autor analisa diversos processos históricos e referências feitas aos contatos interculturais. Cita com frequência a experiências de grupos étnicos na diáspora, a tensão entre a conservação de tradições e a incorporação de diferenças culturais no cotidiano.

Era preciso, contudo, marcar o que havia de comum em experiências-limite de tantos grupos que se dissiparam de seus territórios e centros de pertencimento - muitas vezes por razões violentas como a expulsão, a escravidão, ou a busca da sobrevivência - e as diferenciações protagonizadas por grupos sociais contemporâneos, que, por razões diversas, apresentavam um *distúrbio de direção*, como a ausência de referências ou certezas concretas propiciadoras de um *ethos* efetivamente confiável para orientar as suas ações. Para o autor, estas experiências não estariam assim tão distantes, compreendendo-se que resultam de saldos imediatos ou residuais de processos civilizatórios baseados na dominação colonizadora, aculturação, e na tentativa de tornar imperativas formas específicas de viver, educar, trabalhar, etc. Nesta medida, pode-se aproximar a experiência de grupo étnicos (os entre-lugares como experiências que contradizem a aculturação) e a luta de tantos movimentos sociais que se contrapõem ao domínio econômico que marca os processos de colonização.

Importa-nos, neste momento, situar como este autor define, a partir da prerrogativa pós-colonial, a experiência dos *entre-lugares* como pontos de revisão, renovação e diferenciação dos *arranjos sociais*.

Bhabha (1998, p.19) utiliza a expressão “*artes do presente*” para definir certas maneiras pelas quais estamos nos acostumando a *atuar* diante da abundância de fatos e contingências que vivemos na contemporaneidade, das idéias como *realidade plural*, densa, *plurilocalizada*, composta de referências e virtualidades que se cruzam. Neste sentido, argumenta, a linearidade das concepções que nos conduziram aos *mitos* de inícios e fins não nos convence mais de que vivemos uma posterioridade em relação a um “passado superado” que nos antecedeu. Muitas das imagens que são alocadas distintamente num passado pródigo,

numa brevidade do tempo, estão *cá entre nós* muito vivas e presentes, fazendo-nos considerar mais adequado dizer que vivenciamos menos o determinante fixado num “pós-“ que um deslizante e contingente “entre-“. Segundo Bhabha, este característico “cruzamento de figuras” e imagens, somado às referidas abundâncias dos nossos tempos, é demonstrado num “movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*⁴, para lá e para cá, para frente e para trás” (idem, p.19).

Para Stuart Hall (2004), também dedicado às questões que concernem ao pensamento pós-colonial, processos de deslocamentos e *descentramentos*, que fizeram encolher antigas *ficções*⁵ unificadoras e mediadoras (o Estado, a Igreja, os grandes partidos e/ou Órgãos de representação de classe, etc.) *retornam*, ou se *efetivam*, na vida de indivíduos e grupos, tornando “provisórios, variáveis e problemáticos” (idem, p. 12) os movimentos de identificação, ao tempo em que expõem o despotismo das representações generalizantes. No entanto, reflete, se como efeito destes movimentos não se observa uma desintegração total das sociedades é porque alguns de seus elementos “podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados” (HALL, 2004, p. 17).

É nesta (re)articulação sobre as dobras de um presente, não mais considerado como mera con-sequência do passado ou pre-cedente do futuro, fundada num tempo que, conforme Bhabha (1998, p. 222), “suplanta a noção profética de simultaneidade-ao-longo-do-tempo”, que surgem novas “temporalidades transversais” e abundantes, como inspira a expressão “enquanto isso (meanwhile)” (idem). Movimentos que já anunciavam, na segunda metade do século XX, uma mistura desconcertante de imagens de passado, presente e futuro por via de expressões sincréticas e bricolagens, diversamente referenciadas, em que legados, concepções, causas e aspirações estavam combinados como num *leitmotiv*, agregando e mantendo, ainda que provisoriamente, certos arranjos sociais.

Esta intertextualidade, favorecida por movimentos exploratórios, reunida transitoriamente numa articulação intersubjetiva contingente, contextual, é resumida pelo autor na expressão *entre-lugares*. Tradução da expressão de língua inglesa *in-between*,

⁴De acordo com MIJOLLA, Alain de. Dicionário Internacional de Psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições. RJ: IMAGO, 2005, p.747, “fort” e “da” são exclamações ouvidas por Freud durante uma brincadeira do seu neto Ernst; interpretados como “longe/aqui”, tornaram-se clássicos para designar os primeiros comportamentos de repetição na infância, assim como os processos primários fundadores utilizados para esse fim.

⁵ A palavra *ficção* é utilizada aqui no sentido etimológico derivado de sua raiz latina *fictione*, com ênfase no aspecto de criação, e não como em seu uso corriqueiro na referência a coisas irreais ou imaginárias apenas.

designa “uma temporalidade de construção e contradição social que é iterativa e intersticial; uma ‘intersubjetividade’ insurgente que é interdisciplinar” (idem, p. 315), espaços de fronteira, de contatos interculturais, cujas características resultam do cruzamento de referências, contestações políticas e construção de novas estratégias de sobrevivência.

Ainda com o autor, a partir da experiência dos *entre-lugares* surge uma “solidariedade afiliativa” que perturba certas “exigências da civilidade” com uma performance “minoritária”, um discurso minoritário em elaboração. Com isso, criam-se zonas diferenciadas e “ambivalentes do domínio do estético, econômico, político, etc.” (idem). É importante ressaltar que estas zonas intermédias são constitutivamente *revisiónárias*, movidas constantemente por um impulso de intervenção no aqui e agora. A esta “solidariedade afiliativa”, forjada na intervenção que agencia a “invenção criativa dentro da existência” (idem, p. 29), corresponde uma idéia de *comunidade como território minoritário*, suplemento subversivo e antagonico da “estrutura objetivamente construída e contratualmente regulada da sociedade civil” (idem, p. 316)

Esta leitura “minoritária” é construída sobre a presença ocluída, parcial, da idéia de comunidade que ronda ou duplica o conceito de sociedade civil, levando uma “vida subterrânea, potencialmente subversiva no seu interior”. [...] A comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade “de classe” e rompe a homogeneidade da comunidade imaginada da nação. (idem)

Nos *entre-lugares*, enfim, nas fronteiras intersubjetivas e interinstitucionais, as possibilidades de ressonância redimensionam o estranhamento entre mundos, podendo quiçá fundar micro-realidades. Aqui é importante sublinhar, na experiência minoritária, a presença de pontos de contato com aquilo diante do qual é considerada uma *experiência marginal*⁶. É por isso que se pode dizer que esta configuração social minoritária pode perturbar uma ordem posta. Estes pontos de contato, como deduzimos, um *entre-lugar*, é então posto de contestação e proposição (portanto renovação) para todos os lados que participam, podendo ser tanto consensual como conflituoso. Por fim o autor nos interroga: “Haverá uma poética da comunidade “intersticial”? De que forma ela se automeia, cria a sua agência?” (idem, p. 317).

⁶ É importante ressaltar que a expressão “experiência marginal” se refere ao contraponto de uma centralidade dominante, mas que se caracteriza como margens vivas que desdobram-se em múltiplas realidades e contradizem a idéia de centralidade.

Com o intuito de propor uma articulação do conceito de “entre-lugares” com um *idearium* sócio-político-cultural constituído como base de uma aposta no poder revolucionário do grupo social/cultural, mesmo em suas expressões minoritárias, sugiro a seguir algumas aproximações com as considerações de Certeau e Caillé acerca dos agenciamentos sociais contemporâneos.

O grupo como uma *invenção*

Conforme Certeau (1994), no interior dos grupos sociais se desenvolveram e se desenvolvem *engenhosidades e artes* cotidianas que potencialmente constituem estratégias de resistência, da forma como sutilmente se opõem a práticas generalizadas e hegemônicas. Algo que se dá no plano do cotidiano, das microrrelações, uma proliferação “disseminada de criações anônimas e perecíveis” (CERTEAU, 1994, p. 51), de modos de existência que, no dizer deste autor (idem), expressam movimentos de recriação, modificando recursos de forma insuspeita, produzindo deslocamentos “micro-resistentes” e quiçá fundando “*microliberdades*” na transitoriedade dos acontecimentos ordinários (idem, p. 18). Conforme cita, a arte produzida com sucata é uma ilustração de que a reutilização de produtos industrializados, a despeito de se inscrever nesta cadeia de produção, produz o seu contraponto. Neste sentido, a arte de dar novas formas ao que vem pronto intervém na lógica da substituição que preconiza o consumo de bens descartáveis e alimenta a indústria expansionista e predatória. O autor ainda observa nestes *usos*, escapando às pesquisas de opinião fundadas em bases estatísticas, a expressão da riqueza de um cotidiano diversificado e criativo, onde é experimentada a “liberdade gazeteira das práticas, uma possibilidade de vivê-las reintroduzindo dentro delas a mobilidade plural de interesses e prazeres, uma arte de manipular e comprazer-se”.

Certeau realiza, com seu grupo, uma *aventura pesquisante* em busca de detalhes *imperceptíveis* do cotidiano. É surpreendente o universo que desvela, a partir de interpretações inusitadas dos atores em relação ao seu próprio contexto. Práticas que o autor denomina, de forma peculiar, como “*artes*”, de falar, de morar, de cozinhar, singulares “maneiras de utilizar sistemas impostos” (idem, p. 79), e que acabam se configurando, como afirmam estes pesquisadores, em práticas de “resistência à lei histórica de um estado de fato e as suas legitimações dogmáticas” (idem).

Certeau também nos relata em sua obra o contato do seu grupo de pesquisa com lavradores pernambucanos. Como observa, são eles grandes protagonistas da arte brasileira de contar histórias, inserindo temas cotidianos como meio de *fermentar* alguns “*causos*” já conhecidos pela população local. Desta forma, recriam histórias conhecidas, inserindo, a tempo, novos relatos com temas polêmicos e situações cotidianas atuais. Também Homi Bhabha (1998, p. 24) observa em movimentos artísticos e literários pouco conhecidos, ditos ‘localizados’, a expressão real e concreta das “comunidades imaginadas”, só que produzidas e realizadas por aqueles a quem pertencem. Cita o teatro do Sri Lanka, que reproduz conflitos políticos com menções diretas a práticas brutais vivenciadas na África do Sul e na América Latina; e os romances sul-africanos de Richard Rive, Bessie Head, Nadine Gordimer, que, como avalia, são reais documentos-relato de uma sociedade dividida pelo *apartheid*. O autor vê nesta prerrogativa pós-colonial, na visão dos (ex)-colonizados, a afirmação de sua capacidade inventiva e (re)-criadora dos tempos e espaços que compartilham.

Importa-nos aqui, sobretudo, observar, o caráter de deslocamento, descentralização de subjetividades que as leva a algum lugar “além” de si para retornar às “condições do presente”, com um “espírito de revisão e reconstrução”. Conforme Bhabha (1998, p. 27):

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retorna o passado como causa social ou precedente estético; ele renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (idem) (grifos do autor)

Ressalta-se aí a combinação de referências e aspectos *plurilocalizados*, *entre-lugares*, definidos como o processo mesmo de articulação de forças, cujo sentido estaria em “fornecer o terreno” (*comum*) “para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – dando início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (idem, p. 20).

Como resume Certeau, inscreve-se, nas manobras do cotidiano, uma multiplicidade de acontecimentos que surpreendem os olhares que ali enxergam apenas uma continuidade reflexa dos acontecimentos do centro, tais quais anéis concêntricos que se formam na água quando uma pedra é arremessada. Ao contrário, as margens não se configuram mais apenas como emanções de um centro, mas dobram-se e desdobram-se em movimentos

surpreendentes, em criações anônimas, em “artes” cotidianas, que alteram o que lhes é dado, refazendo o que está posto, tornando-se parte ativa do jogo.

O que aí se chama sabedoria define-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de *jogar/desfazer o jogo do outro*, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que “fazer com”. Nesses estratégias de combatentes existe uma arte de golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras do espaço opressor. Destreza tática e alegria de uma tecnicidade. (CERTEAU, 1994, p. 79)

Assim, nesta mesma linha de pensamento, nos diz Homi Bhabha:

A cultura se torna uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e complementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento e libertação. É dessas posições narrativas que a prerrogativa pós-colonial procura afirmar e ampliar uma nova dimensão de colaboração, tanto no interior das margens do espaço-nação como através das fronteiras entre nações e povos. (BHABHA, 1998, p. 245)

É neste sentido que a atenção se volta para dentro dos grupos, suas “táticas e astúcias”, em nome da sobrevivência, ou melhor, de uma *outra vivência*. Para as “operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de ‘táticas’ articuladas sobre os ‘detalhes’ do cotidiano” (CERTEAU, 1994, p. 41) É a pertinência do detalhe que passa a ter grande importância, o interesse na vida em conjunto, nas dinâmicas internas dos grupos, na *micropolítica*, nos espaços em que se articulam as diferenças e em que se conciliam particularidades numa vida comum.

Afinal, o que pode um grupo?

Sobrevivência, para Osório,
é operar nos interstícios de uma gama de práticas:
o “espaço” de instalação,
o espetáculo da
estatística social,
o tempo transitivo do corpo em performance...
(Homi Bhabha – O local da Cultura)

Falamos do grupo como de uma célula básica de recomposição social, mencionada à larga como aparato de *comunidade*, *nicho identitário*, experiência estética, ético-política. Se, por um lado, é proclamada a emancipação e a liberdade, nas formas de auto-gestão, do livre

consumo, etc., por outro, a responsabilidade de reconstrução do mundo diante de riscos iminentes, determina, segundo Bauman (2003), reagrupamentos sociais em nome da segurança. Em sucessões de vigências e perdas de referenciais unificadores e crises de representação, resta ao grupo prover a segurança, o acolhimento e o *idearium* de realizações entendidas como bem comunitário. Grupo que, como deve estar parecendo, é o paraíso perdido, ou talvez o horizonte de um sonho, em realização, pelo menos enquanto *não se acorda deste sonho*.

É interessante a menção que faz Bauman (1999), à mitologia de Tântalo, aquele que perde a inocente vivência feliz em grupo por tentar compreender a “natureza das coisas que o fazem feliz”.

Segundo a mitologia grega, Tântalo, filho de Zeus e de Plutó, tinha relações com os deuses que frequentemente o convidavam a beber e comer em companhia deles nas festas do Olimpo. Sua via transcorria, pelos padrões normais, sem problemas, alegre e feliz – até que cometeu um crime que os deuses não quiseram (não poderiam?) perdoar. Quanto à natureza do crime, os vários narradores da história discordam (...) mas a razão porque foram considerados criminosos é a mesma (...): Tântalo não se contentou em partilhar a dádiva divina – por presunção e arrogância desejou fazer por si mesmo o que só poderia ser desfrutado como dádiva. (...) A punição foi imediata (...) Tântalo foi mergulhado até o pescoço num regato – mas quando abaixava a cabeça tentando saciar a sede, a água desaparecia. Sobre sua cabeça estava pendurado um belo ramo de frutas – mas quando ele estendia a mão tentando saciar a fome, um repentino golpe de vento carregava o alimento para longe (...) (idem, p. 13 e 14)

A busca de explicações para a experiência “divina” vivida no grupo já requer a sua desmistificação, o seu desencantamento. Podemos aqui falar, como falamos, dos pressupostos que motivam os agenciamentos coletivos atuais; no entanto, a persistência individual, a pertinência do grupo para cada membro, são *explicadas* sempre em expressões menores, *i.e.*, quando já deixaram de ser, de fora da *mágica* experiência de realização, vivida, *inocentemente*, em grupo.

De uma forma ou de outra, aumenta o interesse pelo grupo e soma-se à clássica abordagem *historicizante* que busca um *determinante final de significado* no interior dos grupos - como algo a ser decifrado nas culturas - o interesse nas *táticas* de convivência e agenciamentos coletivos, nas engenhosas manobras coletivas que buscam articular a experiência individual e voluntariosa com as práticas de convivência, a *liberdade* e a segurança, a ousadia e a base de *legitim(ação)*.

Para dialogar com os *estudos maussianos* de Alain Caillé (2002), não existe uma “ruptura” entre indivíduo e grupo ou indivíduo e sociedade, mas uma “relação de co-tradução”. Se constituem ambos “numa tradução recíproca, com os simbolismos constitutivos de um dos planos se deixando traduzir nos do outro” (idem, p. 39). Caillé sustenta certa ambigüidade, a partir das idéias de Mauss acerca do *dom*. O que lhe interessa neste estudo, e também nos interessa aqui, por conseguinte, é a sua análise de como se geram os processos de vinculação social.

Para o autor, Mauss interfere significativamente nas visões consagradas do social, que o definem ou a partir de uma totalidade preexistente ou de uma individualidade sempre fundadora. O seu paradigma do *dom* não se opõe à existência de uma individualidade social ou de uma totalidade social, apenas se recusa a tomá-los como dados. As duas instâncias “se geram incessantemente pelo conjunto das inter-relações e das interdependências que os ligam”. (idem, p. 18)

Com o paradigma do *dom*, Mauss lança-se ao desafio de analisar a vinculação social “de algum modo a partir do meio, horizontalmente, em função do conjunto das inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais” (idem, p. 19). Assim diz:

A aposta sobre a qual repousa o paradigma do *dom* é que o *dom* constitui o motor por antonomásia das alianças / o *dom* é que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida. Quer se trate de um *dom* inicial ou de um *dom* refeito tantas vezes que nem mesmo pareça mais um *dom*, é dando que se declara concretamente disposto a tomar parte no jogo da associação e que se solicita a participação dos outros nesse mesmo jogo. (idem)

Em suas palavras, o referencial da experiência do *dom* exige que adotemos um “ponto de vista radicalmente imanente, horizontalista, espinoziano, e mostrar como é pelo mesmo movimento que se produzem ou se reproduzem os termos opostos” (idem, p. 66) , sejam eles a liberdade e a obrigação, a individualidade e a totalidade, o interesse instrumental e a amância⁷, etc. E assim, é preciso enxergar, além das freqüentes oposições que se colocam nestes termos, a dimensão que os integra como variações de um termo comum, ao procurar

⁷ Caillé propõe o neologismo amância (amar + sufixo ância, semelhante a viver – vivência) como um tipo de interesse doador pelo outro, em oposição a um interesse unicamente voltado para si (o instrumental.). Junto com a dimensão da liberdade (que se opõe à obrigação) constitui na experiência do *dom* aquilo que corresponde ao prazer, a inventividade, criatividade e à doação.

entender ou explicar os processos de socialização (em níveis macro e microssociais), a *individuação* e os processos de subjetivação.

O título deste ensaio propõe uma interrogação: O que pode um grupo? Recuperamos esta pergunta agora para marcar a sua analogia a uma passagem da obra de Deleuze (2002) em que, inspirado na ética espinozista, pergunta: O que Pode um Corpo? A especulação espinozista acerca do corpo inspira um conjunto de proposições e princípios éticos voltados, de um modo geral, para o aumento da nossa potência de existir, de agir. Para isso, é fundamental, como recomenda Espinoza, algumas correções em nossa forma de pensar, pois é preciso reconhecer a nossa “ignorância” em relação ao corpo, ao qual apenas dirigimos as nossas intenções coercitivas, meios de mover e dominar o corpo, sem, contudo, conhecer a sua potência.

A escolha desta analogia parece mais coerente, a partir da definição de Espinoza acerca da interação entre corpos:

Quando alguns corpos da mesma grandeza ou de grandeza diferente sofrem da parte de outros corpos uma pressão que os mantêm aplicados uns sobre os outros, ou, se se movem com o mesmo grau ou graus diferentes de velocidade, faz com que se comunique uns aos outros o seu movimento, segundo certa relação, dizemos que esses corpos são unidos entre si e que todos compõem conjuntamente um mesmo corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros mediante essa união de corpos (ESPINOZA, 1978, p. 13).

A imagem que construímos de um grupo é tal como um universo de possibilidades infinitas para formação de um corpo significativo e potente, que é, como vemos em Espinoza (idem), uma composição de vários corpos, uma configuração instantânea, transitória, porém mutuamente *transformativa* e por isso duradoura. A reunião de corpos na formação de um *corpo coletivo* experimenta a sua potência em função das suas dinâmicas relacionais, suas combinações, interações, ligações internas, bem como pela capacidade deste *corpo coletivo* afetar e ser afetado por forças externas, ligações com o externo.

Relembremos Mauss (apud CAILLÉ, 2002), que traduz estes movimentos na *experiência do “dom”*, “a forma que a política reveste na *microssociedade*”(idem, p. 47) em que a marca de *generosidade* [de um primeiro dom] faz com que algo aconteça, “em cuja ausência não haveria muito exatamente nada em vez de alguma coisa” (idem, p. 58).

Não há muito como prever *ganho* neste primeiro ato de arriscar-se, como o autor sugere, talvez até este ganho ocorra de fato, mas jamais sem antes ter corrido o risco de tudo

perder, pois o dom parte de uma incondicionalidade para existir. É preciso apostar na aliança, mais *dramaticamente* ainda, “só pode tratar-se aqui de uma aposta” (idem, p. 55).

Digamo-lo ainda de outra maneira: fazer a aposta na incondicionalidade – pois na aliança é necessário dar tudo – mas reservando-se a possibilidade de tornar a cair na desconfiança. Noutras palavras, entregar-se à incondicionalidade [...], não porém incondicionalmente nem necessariamente para sempre. Mantendo-se portanto em uma atmosfera de irreduzível ambivalência, visto ser constitutivo da aliança [...] Essa ambivalência que explica que os dons obrigatórios obrigam enquanto obrigatórios, e que são ao mesmo tempo o remédio e o veneno (gift/gift, pharmakos), o benefício e o desafio. (idem)

O conceito de *entre-lugares*, por fim, possui a audaciosa proposta de definir alguns enquadramentos para a compreensão de dinâmicas significativamente transformativas da tessitura social contemporânea, experiências afetivas, ético-estético-políticas, que encarnam as condições do presente, podendo fundar, talvez, novos contextos e intertextualidades potencialmente fecundos.

Embora audacioso, e de certa forma um tanto impreciso, cujas abstrações oscilam entre a *precaridade e novidade inventiva, contingência e subversão*, as contribuições de Homi Bhabha na abordagem dos *entre-lugares*, somam-se aos esforços empreendidos na constituição do pensamento pós-colonial, na produção de interpretações das experiências de contato intersubjetivo e inter-cultural enquanto experiências inventivas, inauguradoras, não exclusivamente subordinadas, mas como resultados de processos, tanto consensuais como conflituosos, de aprendizados técnicos, afetivos, ético, estéticos e políticos.

Referências

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, K. *Globalização – as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 1999.

BARTHES, R. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos: cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BHABHA, H.K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: ED. UFMG, 1998.

- CAILLÉ, A. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CEDEÑO, A. L. Reflexões sobre autogestão e Psicologia Social comunitária na América Latina in *Psi – Revista de Psicologia Social e Institucional* disponível em <http://www.uel.br/ccb/psicologia/revista/vol1n2.htm>, acessado em 15 de abril de 2006.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- DELEUZE, G. *Espinoza: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESCOBAR, A., “O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento?”, in LANDER, E. (org.), *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ESPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HALL, S. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.
- LANDER (org). *Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO livros, 2005.
- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MIJOLLA, A. *Dicionário Internacional de Psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. RJ: IMAGO, 2005.

Recebido em: 25/07/2011. Aceito em: 23/08/2011.