

TERRITÓRIOS MARGINAIS*

Néstor Perlongher
Deptº de Ciências Sociais do IFCH

Considero auspicioso que esta discussão abranja diversas noções e visões do território, o que revela, de passagem, a amplitude desmesurada da perspectiva territorial - extensão superficial que alude a certa distribuição dos corpos, das matérias sociais, no espaço. Daí que a preocupação pelo território, por múltiplos que sejam seus enfoques, desvele, no seu próprio lançamento ou colocação, a instauração de uma ótica que parte de uma pergunta pelo lugar. A pergunta pelo lugar. Dizia Heidegger:

"Localizar significa mostrar el lugar
Quiere decir, además, reparar en el lugar
Ambas cosas, mostrar el lugar y reparar en el lugar, son los pasos preparatorios de una localización. Ya es mucha osadía que nos conformemos, en lo que sigue, con los pasos preparatorios. La localización termina, como corresponde a todo método intelectual, en la interrogación que pregunta por la ubicación del lugar" (Martin Heidegger, Sitio, nº, 3, Buenos Aires, 1983)

(*) Comunicação apresentada no Simpósio "Territórios diferentes enfoques no Brasil hoje", organizado pela profª Ana Maria Niemeyer, Congresso da ABA, UNICAMP, 1988

A vastidão dos campos, nos quais esta interrogação pode ser desenvolvida, justifica a divisão dos enfoques territoriais. Com isto tudo, desejo introduzir a divisão seguinte, que marca minha posição: o campo específico da antropologia urbana.

Falar em antropologia urbana provoca ainda, apesar do desgaste do clichê, certas inquietudes no campo acadêmico. Retomo a velha (malgrado "esquecida", talvez vigente) polêmica da antropologia na cidade versus a antropologia da cidade, na-da, toda a questão do na e do da. Isso nos remete à Sociologia Urbana da Escola de Chicago, visão impregnada de positivismo e até de fisiologismo, se se levar em consideração que concebia - herdeira da metáfora fisiológica - o corpo social (não é suspeito, aliás, esse ver a sociedade como um corpo?) à maneira de um organismo humano, vivo, na similaridade da forçada analogia.

Organismo afinal autônomo, o da cidade, a própria mutação das condições ambientais provocaria mudanças acentuadas nos comportamentos dos cidadãos, que fundamentariam a consideração (físico-social) da urbe enquanto variante autônoma. Seria essa variação nas condições ambientais a determinante da mudança (por vezes descontrolada, sendo o controle dessa desordem o objetivo estratégico dos pensadores desta Escola) no comportamento humano. Quase de imediato impõe-se a associação com a imagem de uma ninhada de ratos encerrados numa caixinha, cuja promiscuidade desencadeia o estouro de violentos conflitos entre os bichos empilhados. Ressalta nesta imagem a analogia com o empilhamento heteróclito e esfregante das nossas cidades, palpável na experiência da viagem nos ônibus urbanos - roça-roça, esfrega-esfrega.

Para além das eventuais ressonâncias atuais desta concepção realmente psicossocial do fenômeno urbano (não em vão Park sustenta em Freud suas interpretações, pertinentes para o nosso plano, sobre a desterritorialização desejante na "região moral"), o certo é que a base de sustentação destas teorias é a territo-

rialidade, o território. Este, se examinarmos com atenção, não é apenas - embora basicamente - geográfico, já que, na medida em que opera como fator determinante no comportamento dos habitantes, impõe, ou tende a propor, conforme às condições de sociabilidade territorial, perfis definidamente psicossociais.

A propósito, lembre-se que é, por sinal, o próprio Park que lança, em 1928, a noção de "personalidade marginal". Esta, curiosamente, e em virtude dos meandros e reversões que sofrem amiúde, como indica Foucault (1985), os dispositivos de saber, vai servir de antecedente, também com rodeios e reviravoltas, às modernas noções de "identidade desviante", ou melhor "divergente", apesar da discrepância central que as separa.

Com efeito, seguindo a formalização precedida por Wellman & Leighton (1981) das tensões e imisções entre as diversas concepções da cidade que, alternativamente, se digladiam nas ciências sociais (resumidamente, as que põem o acento na **espacialidade-territorialidade** e as que situam a ênfase na **comunidade-identidade**), vemos que o que se opõe à antropologia da cidade não são apenas críticas a seus compromissos ideológicos e ainda correccionais, mas uma espécie de salto epistemológico que passa, em primeiro lugar, por um deslocamento da ótica dos territórios, monumentos e espaços físicos (de uma cartografia em sentido estrito), às comunidades que nelas moram.

A Escola de Chicago centra suas miras no processo de desterritorialização das massas, que, ao afluir à cidade receptora, perdiam, por um inelutável hiato, seus laços primários e os secundários deviam, por circunstância capital, acoplar-se às instituições impessoais. Assim o sujeito, frouxas as redes de sociabilidade, sujeitava-se ou prendia-se às retículas burocráticas das instituições totais. Este abrupto corte ou relaxamento dos laços primários - que a importância

concedida ao matrimônio e à família nuclear⁽¹⁾ revela pelo avesso - era visualizado pelos ideólogos sociais da Chicago da década de 20, cidade em plena guerra social, que reconheciam na fragmentação do sujeito urbano, mostrada por Wirth (1973), os efeitos de sua perda. O sujeito urbano era fragmentado - digamos sinteticamente - no caleidoscópio heterogêneo do desdobrado leque da urbe, pela sua adesão (ou aderência) às diversas ocupações e papéis que marcavam seu trânsito tresloucado pela metrópole vertiginosa. Isso afetava o próprio ego - o ego do sujeito enquanto centralização unitária, auto-consciente na determinação total de seus atos - já que o fragmentava, repetimos, na adoção aos vários papéis situacionais, institucionais e domésticos. Esta idéia de fragmentação pode talvez ser relacionada com o processo de desterritorialização das massas (sobretudo e primeiramente camponesas) - expulsão forçada dos campos, retratada acerbamente por Marx. Assim desterritorializadas, as massas diluíam de fato seus laços primários, familiares, domésticos, e perdiam-se, por assim dizer, nos labirintos selvagens da selva de cimento armado.

A pujança dos sustentadores da primazia da comunidade - cuja consequência é a afirmação de uma antropologia na cidade, pressupondo que o essencial da abordagem antropológica permanece, a princípio, idêntico a si mesmo - apóia-se, em boa medida, nessa espécie de "calcanhar de Aquiles" da sociologia da cidade. Investigações empíricas - como de Eunice Durham - mostram que, na América Latina as populações deslocadas no processo de desterritorialização capitalista se reterritorializam, restaurando em boa parte seus vínculos e

(1) Cabe lembrar, de passagem, os embates contra o celibato dos mineiros, descritos por Murard & Zyberman (1976), e todo o processo de fixação das massas desterritorializadas, tomando muitas vezes à mulher como alvo estratégico (ver também Donzelot, 1980)

seus hábitos. Esta referência à reterritorialização é uma chave para entender as colocações da tendência comunitária. Voltando a Durham, ela mostra que, longe de se perderem, os laços familiares das famílias transplantadas tende a refazer-se no novo meio urbano, incluindo a reelaboração de rituais de sociabilidade que provêm de seu círculo de origem. O que poderia se objetar a esta formulação - talvez irrefutável do ponto de vista quantitativo - é que ela deixa de lado aqueles que se "perdem" caminho à cidade, ou seja, os inúmeros casos de jovens "retirantes" que se desterritorializam na grande cidade e integram as tropas marginais, o lumpem. Não que esta ressalva deva soar demasiadamente psicossocial: se reconhece, seguindo por exemplo Quijano (1978), os determinantes estruturais que alimentam essa formação - embora sua leitura, de inspiração marxista, não seja suficiente para interpretar as eclosões existenciais e os avatares nômades da fuga delinquencial ou simplesmente marginal.

Entramos, então, no território marginal, no que vou chamar de territorialidades marginais. Somente para fechar a discussão anterior, digamos que cada uma destas posturas - na e da - tenderá a escolher âmbitos privilegiados de observação, acarretando deslocamentos nos tópicos de interesse dos saberes sociais. A predominância, a partir aproximadamente da década de 60, das formulações comunitárias-identitárias (refiro-me só ao Brasil) expressa-se, impressionistamente, na escassez, de trabalhos sobre o centro urbano, sobre a "região moral" de que falava Park e a migração do interesse de sociólogos e antropólogos (com exceções, como o trabalho sobre mendigos de Stoeffels (1978) para os bairros de periferia, favelas, grupos familiares ou, no melhor dos casos, grupos de limites mais ou menos claramente definidos. É sugestivo como, com essa preferência generalizada pelas noções de grupo e de comunidade, procedia-se a um transplante, a uma transferência (de outro lado, assumida na afirmação mesma do na) dos trabalhos sobre comunidade efetuados na

área historicamente forte - que impregna e marca taxativamente seus princípios - da antropologia indígena ou colonial

Isto de "colonial" não é uma provocação ultrista, à toa, posto que o refluxo dos trabalhos, por exemplo, sobre populações africanas, fruto da independência e da conseqüente hostilidade para com os pesquisadores brancos e europeus, marca - como a trajetória existencial e intelectual de Althabe (1978) o mostra - o retorno dos antropólogos à metrópole e a reatualização da discussão sobre este tema básico da antropologia urbana, que põe em questão o fundamento mesmo de sua instauração.

Abrem-se aqui dois caminhos. O primeiro passa por lembrar as diferenças que Althabe - junto com Piedelle, Delaunoy e outros (1978) - estabelece, no projeto de definição de uma Etnologia Urbana, a respeito da etnologia "primitiva" ou "exótica", que transcrevo quase textualmente:

Os requisitos da pesquisa em sociedades "tribais" ou "exóticas" podem se resumir em:

1. Unidade de lugar: a totalidade do grupo remete a um local único e a certa duração na existência
2. Homogeneidade do grupo.
3. Unidade de "representação"

No entanto, a pesquisa em sociedades urbanas "complexas" teria que dar conta de outros elementos

- 1 Desterritorialização das atividades econômicas, sociais, culturais Ruptura da correspondência entre local de origem, de produção e de vida social.
- 2 Heterogeneidade: diversidade de estilos de vida, que responde a uma disfunção entre as estruturas constitutivas do todo social e as modalidades de cada grupo: parcelamento do corpo social

3. Multiplicidade e simultaneidade de relações no mesmo campo, que se exprimem no nível das crenças, códigos, representações, etc.

Isso abre novas exigências metodológicas que dizem respeito a:

1. Exigência de local: não poderá haver referência a um lugar único da prática social, mas a muitos, até enquanto unidades latentes. A existência de lugar-território único pode ser deixada de lado, para se considerar a plurilocalidade da vida na sociedade urbana contemporânea, privilegiando os "espaços intermediários" da existência social, percursos, trajetórias, devires

2. exigência de homogeneidade: a etnologia urbana não pode se sujeitar a grupos cuja homogeneidade não está manifestada em instâncias de funcionamento real (não pode, então, inventar falsas homogeneidades), mas procurará apreender 'unidades reais de funcionamento'

3. O mesmo vale para o plano das crenças, representações, etc

Quero reter, de toda a discussão anterior, alguns pontos: a noção de **segmentariedade** (que aparentamos, um pouco arguciosamente, com Deleuze e Guattari e, além, com Evans Pritchard); a noção de **plurilocalidade** (que tem a ver com os deslocamentos dos sujeitos "fragmentados"); a idéia de **heterogeneidade** e **multiplicidade**, tanto nos périciplos existenciais quanto na profusa proliferação de expressões - modo, modas, falas, gostos, enfim, "imaginários sociais" - e, por último, algo que parece essencial, que é o imperativo - onde transparece a lealdade ao olhar empírico, própria da empresa antropológica - de captar "redes reais de funcionamento" uma massa urbana entrevista a partir de seus funcionamentos (antecipamos: desejantes, embora não se possa tributar essa inclinação aos formuladores da etnologia urbana).

O segundo caminho, para concluir de vez a polêmica na - da, passa por examinar suas tensões e imiscções num campo empírico restrito, o que tem de passagem a virtude de voltar a centrarmos nas territorialidades: o **ghetto gay**. Levine (1979), tentando outorgar um estatuto epistemológico à noção de **gay ghetto**, faz um uso próprio, reapropria-se, da noção de gueto da Escola de Chicago, formulada por Wirth (1969). Levine vê-se obrigado, para erigir sua noção, a enfrentar interpretações comunitárias, étnicas (embora alguma coisa de "étnico" ressoe, afinal, na sua reivindicação da identidade **gay**), para se centrar, sob uma perspectiva mais sociológica e empirista, na distribuição dos corpos nos espaços urbanos.

Com efeito, o "**out of the closets**" que o **gay liberation** intensifica com ênfase, desencadeia um processo de desterritorialização massiva dos homossexuais norte-americanos, que abandonam em massa os bairros **straights** para se radicarem nos **ghettos gays** de San Francisco, Chicago, New York, Los Angeles e nas grandes urbes americanas em geral. Detendo-nos em nossa argumentação, digamos que o fato de partir desse deslocamento residencial, para além de suas conseqüências, fundamenta a opção de Levine pelo olhar espacial.

Duas observações (deixando de lado, sem tirar-lhes importância, os reparos "políticos" de Castells (1984): primeiro, a proposta de Levine parece tão comprometida com a sociabilidade empírica sobre a qual se monta, que chega até a constituir-se numa ponta de lança intelectual, numa avançada de saber do dispositivo **gay** (é preciso levar em conta, para vislumbrar os alcances desta estratégia, as diferenças entre o modelo **gay** americano e o modelo **macho/bicha** tropical, ressaltadas por Peter Fry (1982); segundo, isso pode implicar numa espécie de etnocentrismo (ou "gaycentrismo"), já que postula - reiteremos - a validade e legi-

timação da noção de **gay ghetto** como **constructo** sociológico. Incipiente universalismo, que bem se combina com as pretensões internacionalistas da moda **gay** e que desnuda sua dimensão ideológica, quando passamos dos guetos norte-americanos às bocas locais.

Neste ponto, resulta interessante voltar à "região moral" de Park. As populações que a transitavam, lembramos, não residiam, mas perambulavam pelo local; reuniam-se, nem tanto de acordo com seus interesses, mas na comunhão de seus desejos e seus temperamentos - ou diríamos mais cruamente, de seus "vícios". Na "região moral", heteróclita na diversidade das fugas que, em seu seio, a maneira de uma válvula de escape que liberasse os impulsos "reprimidos pela moral social", se refugiam, proceder-se-ia, ao mesmo tempo, a uma canalização/viabilização e a uma "reterritorialização relativa" dos impulsos e trajetórias desterrados, proscritos. Esse leque de trajetórias (de "devires") erige territorialidades, rede territoriais, contíguas, entremeadas, mas sutilmente diferenciadas através de traços de giz bosquejados em pontilhado nas calçadas. Essa "hiperterritorialização em movimento" faz com que a tentativa de cercar - ainda que reconhecendo e explorando suas interconexões - uma territorialidade especificamente homossexual seja, em si, pertinente.

Mas as territorialidades flutuantes das Bocas paulistanas não podem ser assimiladas aos territórios fixos dos **ghettos gays** à americana. Em primeiro lugar, há uma **territorialidade itinerante** que não se subscreve a uma fixitude residencial - como acontece no caso americano, onde existem até bancos, casas de turismo, agências, só de e para **gays** - e que tem a ver com certa persistência ou insistência do nomadismo urbano. Stebler e Wattier (1978) são bastante gráficos quando sugerem que, na vida noturna das cidades encontram-se traços de uma errância espacial prévia à constituição das "cidades proletárias": "Os noctâmbulos, nas suas derivas, não são os últimos nômades, vagabundos do sexo, da droga e dos ilegalismos obscuros tramados na

noite?" - movimento "browniano" do nomadismo, que, segundo Duvignaud (1975), é "anterior", "precede" ao Estado capitalista, antes que derivar ou proceder dele.

Em segundo lugar, essa territorialidade é, em seu mecanismo, itinerante, isto é, não se fixa aos trajetos por onde circula. Novo traço nômade; Deleuze e Guattari (1980) contrastam a localização, peculiar do espaço sedentário: "O nômade, o espaço nômade, é localizado, não delimitado" Embora o nômade tenha um território ("segue os trajetos costumeiros, vai de um ponto ao outro, não ignora os pontos"), essa perambulação entre pontos não é princípio, senão consequência, da deriva nômade: ainda quando se transite entre pontos, esses pontos são consequência dos trajetos, diferentemente do espaço sedentário, onde os pontos são os que impõem a fixitude monótona dos trajetos ("de la casa al trabajo y del trabajo a la casa", condensa uma palavra de ordem peronista). Assim sendo, se a territorialidade é itinerante, como cartografar as beiras e a consistência da "tribo" ou do "bando" (o "neotribal" de que fala Maffesoli (1987))?

Antes de entrar neste assunto, impõe-se constatar que, a esta altura, não é possível continuar pensando o sujeito enquanto sujeito unitário, mas enquanto segmentado, fendido por segmentações binárias e por fluxos moleculares, como se explica no capítulo "Micropolítica e Segmentariedade" do Mille Plateaux. Superficial e empiricamente, o mesmo sujeito "individual" participa, ao mesmo tempo, de redes de sociabilidade (ou, como quer Maffesoli, de **sociabilidades**) diferenciadas. Fragmenta-se até tal ponto na diversidade de práticas sociais nas quais desempenha - concedamos - um "papel", que a idéia de uma unificação egocêntrica, como na ontologia liberal, autoconsciente, pulveriza-se na multiplicação de seus repartes. Nas trajetórias marginais, em sua dificuldade ou impossibilidade - reconhecida por Quijano e explorada, na positividade de sua diferença, por Barel (1982) - de articular uma identidade, essas tendências "esquizo" recrudesçam, já

que a aversão ou o relativo estranhamento a respeito das convenções da ordem, da família, do trabalho enfraquecem, tornam frouxas, ou, pelo menos, inconstantes, as adesões às capturas institucionais caras a Park, ou ainda às doméstico-barriais das teorias da comunidade "protegida", que elide, correlativamente, as fugas dos trãnsfugas

Retomando a questão pendente - como determinar as beiras e a consistência das socialidades marginais, nômades -, é preciso recorrer à noção de "código-território", esboçada por Deleuze em seus Diálogos com Parnet (1980), que está no cerne da territorialidade. Antes, um esclarecimento situacional, referido em meu trabalho sobre o gueto gay paulista: se há uma frequência circulatória incrementada em certas áreas (mutáveis e atualmente, em consequência da irrupção da AIDS, em decadência) das grandes cidades brasileiras, essa mutabilidade possibilita que sub-guetos ou novos pontos de encontro gay possam surgir da noite à noite. Então, se a dimensão espacial concreta é básica, ela não se sustenta por si própria, sem o necessário recurso a uma outra territorialidade, ao nível dos códigos - e, genericamente, arriscamos, ao nível da expressão (no sentido de Hjemslev relido por Deleuze (1980, 1987)

A expressão "código-território" refere a relação entre o código e o território definido por seu funcionamento "Inscription territorialisée" na qual se distinguem - diz Guattari (CERFI, 1973) - dois elementos: uma "sobrecodificação" - **sucordage**, código de códigos - e uma "axiomática" que regula as relações, passagens e transduções entre e através das redes de códigos; estes "capturariam" os corpos que se deslocam, classificando-os segundo uma retórica, cuja sintaxe corresponderia à axiomatização dos fluxos.

A referência ao código é central e inovadora na noção de territorialidade do *Antiédipo*, segundo admite Donzelot (1976), ao reconhecer as dificuldades de defini-la com precisão. Cabe adentrar agora outras duas noções básicas: desterritorialização e reterritorialização.

Acho que é mais fácil e direto - embora não necessariamente mais rigoroso - pensar esses processos com referência a códigos sociais no sentido mais amplo. Revisitemos o exemplo do *ghetto gay* paulista: nas trajetórias dos *michês* e *entendidos*, detectam-se, **grosso modo**: primeiro, um movimento de desterritorialização com relação aos códigos familiares, "normais"; segundo, um movimento de reterritorialização nos códigos internos do *ghetto*, que distribuem adscrições categoriais - para restringir-nos ao plano das nomenclaturas, que é, no entanto, significativo, já que elas indicam ou traduzem variações comportamentais, gestuais, **corporais** (que dizem respeito, ao menos em seu sentido mais imediato, palpável, ao plano dos corpos: transformações dos tiques, mas também das posturas, arrastando, nessa deriva "personológica", todos os ideologemas imagináveis). A crueza, a amargura desta "reterritorialização perversa" é vivenciada e manifestada por seus protagonistas. Diz um garoto recém-iniciado nos trânsitos homossexuais, assustado pela obsessiva rotulação imperante no meio: "Na minha cabeça imaginava que seria um prazer puro. Mas não é, as bichas são burríssimas, criam seus padrões, rotulam, você tem que ser algo dentro dessa classificação".

Em termos de Bataille, falaríamos da "desordem organizada" que a transgressão institui (a transgressão com toda a força animaléscia, de exuberância luxuriosa beirando a morte e a "petite mort", que ela tem em Bataille, depois esvaziada por alguns de seus comentadores). O ato da transgressão, seu salto à exterioridade ou a certa relativa exterioridade da ordem, marca o desencadeamento de uma nova codificação. Não obstante, nos permitimos discrepar aqui com a leitura que Gusta-

vo Barbosa (1984) faz dessa reordenação. Ele a considera um mero reverso, inversão em negativo da lei oficial: a transgressão concupiscente, lúbrica, continua assim, sob essa ótica, girando em torno da lei: além disso, em último termo, reforça a própria lei que transgride.

Sem desconhecer que essa é uma interpretação possível, à qual o próprio Bataille dá sustentáculo ao considerar a transgressão como constitutiva da lei, arrisco, a partir do mesmo autor, uma leitura diferente. É certo que uma codificação da desordem, das "vidas desordenadas", se erige (deixando para depois a crítica da desordem, a impossibilidade de pensá-la, arguida por Bergson). No entanto, essas vidas "desordenadas" estão - permita-se a tautologia - a serviço da "desordem". Em outros termos, que captam mais o espírito Bataille, esse tresloucamento da prostituição, do crime, da licenciosidade, busca permanentemente sua derruição, está jogado ao desabe, para que no destrambelho da lúbrica sordidez esplenda com mais estremeceadora reverberação a intensidade do desejo, a *petite mort* do *potlatch* libidinal!

Ainda resgatando a afirmação do impulso passional, de perda, de excesso, de desafio que extrema, em procura da produção de intensidades, os corpos e as vidas rotineiras, é preciso, neste ponto, separarmos de Bataille. Em primeiro lugar, por aquilo que dizia Bergson. Bergson considera que o problema do *não-ser* e da *desordem*, são na verdade, "falsos problemas", um tipo de "falsos problemas": "problemas inexistentes". Não há menos (*moins*) senão (*plus*) na idéia de *não ser* que na de *ser*; na desordem que na ordem. "Na idéia de *não-ser*, com efeito, está já contida a idéia de *ser*, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular desta operação (quando um *ser* não convém a nossa expectativa (*attente*) e o tomamos (*saisissons*) somente como a falta, a ausência do que nos interessa". Na idéia de desordem - continua Deleuze em Le Bergsonisme, 1978 - "está já a idéia de

ordem, mais sua negação, mais o motivo dessa negação (quando nos encontramos com uma ordem que não é aquela que esperávamos)" (p.6)

Pensar em termos de desordem implica fazê-lo a partir de uma ordem que ao negativizado - enquanto incluído/excluído - se impõe; outro caminho leva à positividade das práticas sociais. No trabalho de Janice Caiafa (1985) sobre punks, vê-se bastante claramente o que essa positividade significa em concreto. Basicamente, ela consiste em tomar os acontecimentos e práticas sociais a partir da força que eles encarnam em si, de sua própria, específica e intransferível singularidade - que é, simultaneamente uma multiplicidade. Por que positividade? Não se pode, diz Janice, criticando alguns enfoques simplificadores, reduzir o fenômeno punk a uma mera resposta a outra coisa, à "crise": "Não posso crer que aquele exercício só se pudesse definir como uma resposta a outra coisa e que aquilo esgotasse seu funcionamento". Nesse funcionamento irreduzível, residiria a positividade do movimento. Caiafa cita Foucault: "Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo" (Microfísica do Poder, 1979); e continua: "ao contrário, é preciso tomar os fenômenos de poder na extremidade mais infinitesimal e, por uma análise ascendente, verificar como eles são anexados por fenômenos mais gerais, conservando ao mesmo tempo uma autonomia relativa". Através dessa positividade, torna-se possível fazer a conexão com outros fenômenos e outras práticas "vizinhas".

Se a singularidade reside na diferença de um funcionamento (aponto: desejante), a multiplicidade tem a ver com esse funcionamento e passa, aliás, pela conexão que o observador (ele próprio uma multiplicidade) efetua com o funcionamento do grupo, da matilha. Isto remete à concepção de multiplicidade expressa em Rizoma (Deleuze e Guattari, 1980): se somos todos multiplicidades, se a própria escrita é a conjugação de uma multiplicidade inumerável ("uma solidão infinitamente

povoada"), o relato etnográfico haverá de incluir, diz Caiafa, "todas as vicissitudes de ser muitos em múltiplos lugares" (o qual resolve ou dissolve? por sinal, a distância entre o antropólogo urbano e o meio urbano, tingida às vezes de uma impregnação hierárquica, que adscrive o pesquisador à oficialidade acadêmica ou cultural, ver, por exemplo, Velho, (1980).

A afirmação da multiplicidade tem a ver também com o próprio funcionamento do bando, que não se pode entender através dos indivíduos isolados nômadas pessoais, mas como um agenciamento coletivo, onde o que conta é o *togetherness*, o estar junto, o *entre deux*, na microscopia da deriva.

Sob esta perspectiva pode-se abordar o problema representado pela capacidade, exarcebada nos circuitos marginais, de o mesmo indivíduo participar, alternativamente ou erratically, de diversas redes, algumas delas "normais". São os funcionamentos desejantes no campo social, os fluxos, as linhas de fuga que atravessam o *socius*, que arrastam os indivíduos, os escandem, os drapelam, os envolvem. Não são os indivíduos - e esta afirmação é dura - os que decidem ou optam, a partir de um ego auto-consciente, os que constroem, por apelar a um clichê, suas identidades e suas representações. Eles participam de funcionamentos desejantes, sociais, que os desbordam; em todo caso, como diz Paul Veyne (1982, p. 197), esse desejo "é o princípio de todos os outros afetos; a afetividade, o corpo sabe mais do que a consciência". As fugas marginais (Deleuze: "numa sociedade tudo foge") são, então, fugas desejantes.

A FUGA MARGINAL

Toda esta última discussão iniciou, lembremos, pela crítica à desordem enquanto oposta à ordem. (Digase de passagem, as sociologias dominantes são **sociologias da ordem**, o que lhes dificulta bastante entender as derivas e as fugas, já que participam, afinal, de certa visão estática de uma sociedade em movimento permanente)

Operamos um deslocamento, da idéia de uma transgressão que instaurava certa ordem, à idéia de uma fuga, de um processo (com velocidades, intensidades, lentidões, rupturas e suturas) de desterritorialização e reterritorialização. Para falar rapidamente, as sociabilidades marginais configuram uma espécie de "reterritorialização perversa": territorialidade artificial, no sentido do Antiédipo - famílias mais exóticas que entretencem seus espartilhos barrocos, eficazes na sua fragilidade, junto ao muro que obstrui a fenda das fugas libidinais que ameaçam explodir o **socius**

Vejamos essa reterritorialização perversa no caso dos **michês**. Uma desterritorialização exarcebada no plano das derivas corporais, da corporalidade, que tende a uma orgia perversa sucessiva, de "órgão a órgão", com múltiplos parceiros ocasionais, "impessoais", onde as diferenças (inclusive hierárquicas, de poder, de valor, de força) funcionam como operadores intensivos (e há que pensar tais operadores, como reclama Lyotard em Economia Libidinal (1979), a partir da faixa de energia libidinal, e não das representações que, "traduzindo-a" traiçoeiramente, a sufocam no "cubo espaço-sala-cena da representação"; pensar a própria representação enquanto "dispositivo energético") essa desterritorialização coexiste, com algo parecido ao que Baudrillard, em Economia Política do Signo (1984), denomina "paixão pelo código"

Com efeito, uma proliferação de nomenclaturas (no plano das nomenclaturas categoriais, e, num sentido mais geral dos códigos comportamentais e relacionais)

captura, fixa, os deslocamentos dos trãnsfugas pelas casinhas do código. Duplo movimento: por um lado, uma profusão de nomações, que procuram balizar uma hipercodificação dos encontros; por outro lado, essa hipercodificação "endoidece", entra em desajuste e superposição, imiscção inextricável, interna, torna-se uma espécie de máquina barroca ou, inclusive, pagã.

Porque barroca? Porque em sua indecível superposição (várias nomenclaturas podem ser aplicadas, dependendo da situação, do local, etc., ao mesmo sujeito) efetua um choque de significantes, que nessa mistura do entrechoque "deixa passar", digamos, "mais", no hiato de sua hiância, que se houvesse a dominância de um único sistema significante despótico. Isto merece um esclarecimento que libere o formulado de sua abstração, para mostrá-lo na sua articulação histórica. O sistema de nomenclaturas vigente, no momento de minha pesquisa (1982/1985), no gueto homossexual paulista, impressiona em sua literal proliferação: um total de 56 nomenclaturas num raio de uns vinte quarteirões, para denominar, irônica e incisivamente, as variedades das posturas no circuito das homossexualidades, nas redes relacionais da homossexualidade masculina. Obviamos maiores detalhes sobre sua localização geográfica: o centro de São Paulo, com focos nos "pontos" de Ipiranga, São Luiz, Marquês de Itú, (este último já praticamente extinto, o qual dá uma idéia da elevada mutabilidade, quase gasosa, hipersensível às menores vibrações sociais - e passando por um momento em que essa pressão é álgida e violenta, a partir da irrupção da AIDS). Entrevimos seu entramado classificatório, com nuances sutilíssimas, que vão desde o "michê-gillette" até a "bicha baby", entre "mariconas" e "bofes". Temos disposto o plano de uma cartografia do "código-território" existencial.

Esta última palavra, existencial, pode ser reveladora. As tramas classificatórias, codificatórias, inscrevem-se (antes à maneira do tajo de Osvaldo Lamborghini, que da tatuaje de Severo Sarduy) nos corpos.

Aliás, a força da representação é, em verdade, um dispositivo energético. As representações talham-se em durezas e molícies, em entumescimentos ou relaxos das superfícies e volumes corporais. Como observa Sartre (1967:122) a propósito de Genet: "A mesma turgência que sente o macho como o retesamento agressivo de seu músculo, Genet sente como a abertura de uma flor".

Aonde queremos chegar? Vê-se que as redes de códigos e nomenclaturas, em sua hiperprodução, veiculam mobilizações moleculares no próprio plano das sensações corporais. Assim, no que diz respeito ao código classificatório, a variedade de suas localizações, captura o executante na fixitude, equestre ou lânguida, de um único gesto, na representação de uma teatralidade ligeiramente goffmaniana - pois costuma tentá-la, ao não haver a remissão ao desejo, certa vocação identificatória⁽²⁾.

Para que este meandroso percurso através dos usos perversos? (Em compensação, conceda-se que a sinuosidade rima com a complexidade dos barrocos labirintos soturnos) Antecipo uma hipótese: nas trajetórias marginais, nas existências nômades ou apenas vagabundas, nas maquinações tenebrosas do desejo na sombra das esquinas, não estar-se-ia fazendo uma inversão dos papéis estabelecidos, normais, convencionais, mas a afirmação - por mais ligada que possa estar em múltiplos planos com a lógica molar, macroscópica, institucional - de uma diferença intensa, de um funcionamento desejante diferente. Isso pode se perceber, inclusive,

(2) Para uma crítica ao caráter individualizante do modelo gay e sua incidência nas análises sociológicas feitas da perspectiva da identidade sexual, ver meu artigo "O michê é homossexual?, ou a política da identidade", in Tronca (org.) Foucault vivo, Campinas, Pontes, 1987

nos elementos mais formais, na arquitetura do sistema classificatório - destinado, supõe-se, a capturar as mobilizações pulsionais. Sugiro que esse funcionamento da trama de nomações, pode ter, com o vibrátil do corpo intenso, alguma "correspondência" que o ilumine - e que explicaria o anterior qualificativo de "pagão". Essa superposição de códigos proliferantes poderia ser pensada analogamente à "impossibilidade de figuras simultâneas" e consequente "enterro da identidade", que Lyotard (1979, pp. 19/20) observa na "teatrica pagã" do Baixo Império: "Para cada unión un nombre divino, para cada grito, intensidad o embestida, um dios pequeno (...), que no sirve exactamente para nada, pero que es un nombre de tránsito de emociones"

Pode-se vislumbrar, a partir daqui, que essa diferença do funcionamento perverso, no circuito de *michês* e *entendidos*, não se verifica somente no plano das ações e paixões corporais, mas afeta o próprio plano da expressão, revelando uma modalidade peculiar da articulação entre forças intensivas e formas expressivas. Pois, por um fenômeno complexo, cujas reviravoltas apenas entrevimos, favorece-se certa plasticidade e porosidade das categorias distribuidoras e atribuidoras de localização nos tráficos do mercado noturno. Na territorialidade perversa, do crime, da vagabundagem, da concupiscência, da venalidade, as normas e os códigos que a reterritorialização artificiosa e rebuscada da perversão instaura e multiplica - seguindo os rebuscados labirintos de viagem dos sujeitos envolvidos -, participam, tal como os universos que "expressam", de certa precariedade - e quase etereidade - constitutiva.

Essa precariedade constitutiva se mostra em outros códigos marginais, como no montado por Hirohito de Moraes Joanides (1979) em sua crônica da Boca do Lixo. Que é o que está manifestando? a característica provisoriedade, transitoriedade, deriva, dos nomandismos urbanos. A diferença intensa deste funcionamento desajante com relação ao modelo conjugal dominante, perce-

be-se também na instabilidade da circulação, tanto espacial quanto propriamente social. O nômade, afirma Duvignaud (1975), move-se nos interstícios do corpo social, frequenta as fendas, as fraturas, os pontos de fuga e de ruptura - ao mesmo tempo, antecipamos para desvanecer a imagem romântica, entra nas mais violentas suturas, reterritorializações, abolições, fascistizações. Esse nômade lumpen (tomemos o caso do michê) transita pelos interstícios sociais e recolhe na sua fala jargões contrapostos e díspares: no discurso de um marginal urbano, analisado por Pedro de Souza (1984), expressões vulgares de gíria, se misturam com enunciados da língua culta e inclusive psicanalíticos; palavras como "paranóia" e "surto" se mesclam com termos nagôs procedentes do candomblé, verdadeira religião do "pedaço"

O peculiar do **negócio do michê** é que as oposições sociais são desejadas, tomadas em sua face (ou em seu reverso?) desejante, enquanto fontes de desníveis sociais (que se exprimem, molarmente, em binarismos do tipo: jovem/velho, pobre/rico, bicha/macho, etc.) que são investidas pulsionalmente. Nisso parece residir uma das chaves de funcionamento diferente. Agora, o fato de que oposições e conflitos sociais sejam "investidos" (caracterizados), objeto de uma **catexis** libidinal, não é absolutamente exclusivo do circuito dos amores entre homens, ainda que possa aí, como acontece nas formações marginais, expressar-se mais pristina-mente. Na prostituição pode estar se revelando um funcionamento do desejo no **socius** que afeta, embora possam variar suas direções, sentidos e circunstâncias, o campo social global. Voltemos à "paixão pelo código" de Baudrillard; segundo ele, "o desejo não tem vocação para se realizar na liberdade, mas na regra, não na transparência de um conteúdo de valor, mas na opacidade do código de valor". Mecanismos de captura do desejo que sustentaria, afinal, a ordem social: "com este investimento da regra pelo desejo, que a ordem social se encontra ligada"

A formulação de Baudrillard tem um mérito, que é de mostrar a articulação do desejo no campo social - não se pode pensar o social sem pensar o desejo. E um desmérito: é demasiadamente tranquilizadora. A posição de Baudrillard - tendo em conta a insistência do autor na fuga para o simbólico - pode ser pensada ao lado da "socialidade da orgia" colocada por Maffessoli (1985): uma secreta, subterrânea socialidade dionisiaca da orgia percorreria e coesionaria passionalmente o corpo social, constituindo, afinal das contas, o secreto suporte societal

Mas a voluptuosidade das viagens marginais, a despeito, repito, de suas bruscas recuperações e fascitizações (sendo "recuperável e irrecuperável ao mesmo tempo", diz Guattari, 1986), desborda e gasta uma energia excessiva, esbanja um excesso de energia, ao que parece, desmesurada, com relação à reterritorialização e confiscação molar que padece. É importante insistir na diferença no funcionamento desejante, presente já na prostituição feminina, vista por Belladonna e Querrien (1977): **brouillage** de códigos, funcionamentos intensivos, microscópicos, que escapam às convenções e reticulações da normalidade, mas onde se revela, ao mesmo tempo, um mecanismo básico de "circunversão" (Lyotard) de intensidades libidinais em segmentos monetários, que seria essencial para a circulação dos corpos homogeneizados pelas taxações do mercado.

Para não nos perdermos em paradoxos, quero salientar uma idéia de Guattari. Nos funcionamentos marginais revelar-se-iam indícios de modos dissidentes de subjetivação, de produção de subjetividade. Indícios, em último termo, de uma outra relação do sujeito com o desejo - ao invés de sujeitá-lo por completo, à omni-ciência de sua consciência, estilhaça-o na fulguração de reverberações efêmeras e vibrantes, no suor dos corpos à deriva. Indícios, também - como vimos a respeito do código classificatório - de outra relação entre intensidades e formas expressivas. Indícios, estremando bastante a percepção, de um **devenir minoritá-**

rio, como o que Caiafa capta entre os punks. Esse caráter minoritário se reconhecera no aparecimento de uma socialidade grupuscular (como a que observa Guattari (1985) entre os negros, chicanos e portorriquenhos de New York). O devir minoritário difere do paradigma de Homem com H, majoritário por qualidade de dominação, descrito por Deleuze em Philosophie et Minorité, como "Homem branco-ocidental-macho-adulto-razoável-heterossexual-habitante das cidades". Guattari adverte contra o eco de recentramento que um termo como "marginalidade" (que é, porém, interessante pela multiplicidade de fugas potenciais a que alude, por sua profusa heterogeneidade) suscita sempre se é marginal com relação ao centro. Em Micropolíticas (Guattari e Rolnik, 1986), a distinção entre processos de marginalização e processos de minorização (que desencadeiam, lançam, soltam um devir minoritário, que mina e subverte, ainda que seja parcialmente, a molaridade majoritária) é mais clara: o primeiro termo, marginalização, seria descritivo no sentido sociológico, designaria uma "minoría" no sentido sociológico clássico; elementos desta minoría poderiam entrar num devir minoritário, arrastando um elemento do campo majoritário. Em resumo, ou a maquinacção marginal entra num devir minoritário, impulsionando fracos indícios de subjetivações dissidentes, ou passa a girar sobre si, num "buraco negro", no turbilhão da "paixão de abolição", onde as linhas de fuga - que estão "afloradas" nas derivas nômades da margem -, voltam-se contra si próprias, num delírio microfascista de destruição e auto-destruição - destruição do outro que leva em seu cerne, aponta Bataille a respeito de Sade, a auto-destruição do ego. Porque microfascista? O fascismo, diríamos nos inspirando em A Revolução Molecular, de Guattari, seria, grosso modo, uma contra-revolução que deriva de uma revolução fracassada, que se volta contra si mesma.

No plano mais micro, os emblemas microfascistas abundam na postura hipermáscula do michê clássico. A começar pela dureza masculina (recordemos a fórmula machismo = fascismo). Um exemplo desta disposição pode ser visto na dupla interpretação outorgada por rapazes da rua à confiscação predatória do cliente, racionalizada alternativamente como uma compensação pela força das abruptas diferenças socioeconômicas (recorrendo a uma legitimação pelo social, em nome da sobrevivência) e como um castigo infligido pelo macho "normal" (quem mantém as insígnias gestuais do Homem, a disponibilidade para o mercado heterossexual segundo os padrões dominantes) ao homossexual "desviante", que desafia, na luxúria da inversão, os códigos machistas.

Isto que se detecta nos michês poderia ser, talvez, estendido a outras trajetórias e territorialidades marginais. O que haveria em comum, entre as várias socialidades da margem, seria algum impulso de fuga, que estaria, de um modo ou de outro, no seu ponto de partida. A pergunta que as liga diz respeito a como essas fugas podem ser capturadas e neutralizadas.

Importa ressaltar, a modo de conclusão, alguns pontos:

1 Tentamos mostrar a pertinência da noção de territorialidade, entendida em sua acepção de "código-território".

2 Entrevimos, nas trajetórias marginais, em suas fugas, a trama de uma territorialidade itinerante que, sem deixar de inscrever-se no equivalente geral do capital, funciona em base à deriva desejante, e anuncia um outro funcionamento do desejo no campo social.

3 Sugerimos que uma cartografia das territorialidades marginais deve estar atenta às circunvoluções dos fluxos desejantes e aos avatares e peripécias das fugas, no que parece dispostas ao potlatch, à perda, à abolição.

4, Aliás, nas existências marginais, podem se vislumbrar indícios de modos diferentes, mino-

ritários, dissidentes, de produção de subjetividade.

Acho que não é necessário insistir na atualidade desta problemática. Para além de michês, punks e maconeiros, toda uma massa lumpen oscila entre a desterritorialização descontrolada e a fascistização, vista como salvação no naufrágio - que se transparenta, por exemplo, na modalidade de organização hierárquica e autoritária das organizações delinquentiais, ainda sem deixar de conservar traços nômades. Estas questões costumam ser pensadas sob a ótica do negativo. Vê-las na sua positividade desejante, em seus curtos-circuitos de paixão e violência, talvez seja um passo para começar a escutá-las.

BIBLIOGRAFIA

ALTHABE, G. "Ethnologie Urbaine. Problematique" (notas de curso, gentileza de Suely Kofes), Paris, xerox, 1978

_____ "O Cotidiano em Processo" Imprensa IFCH, UNICAMP, mimeo, s/d.

BARBOSA, G. Grafitos de Banheiro. S. Paulo, Brasiliense, 1984

BAREL, Y. La Marginalité Urbaine. Paris, PUF, 1982.

BATAILLE, G. El Erotismo. Barcelona, Tusquets, 1979

BAUDRILLARD, J. Para uma crítica da Economia Política do Signo Lisboa, Ed 70, 1981

BELLADONA, J. & QUERRIEN, A. "Proxenetisme, marges, somatisation le désir de prostitution", in Belladona Femmes folles de leur corps. Recherches nº 26, Fontenay-sous-Bois, 1977

CAIAFA, J. Movimento Punk nas Cidades RJ, Zahar, 1985

- CASTELLS, M. "Cultural identity, sexual liberation and urban structure: gay community in San Francisco", in The city and the grassroots - Berkeley, Univ. of California Press, 1984.
- CERFI. Genéalogie du Capital I. Les équipements du pouvoir. Recherches nº 13, Fontenay-sous-Bois, 1973
- DELEUZE, G. Foucault Madrid, Alianza, 1987.
- _____ Le Bergsonisme. Paris, PUF, 1968.
- _____ "Philosophie et Minorité". Critique, nº 369, Paris, 1978
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Mille Plateaux, Paris, Mille nuit, 1980.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. Diálogos. Valencia, Pre-textos, 1980
- DONZELOT, J. "Uma antisociologia", in Capitalismo e Esquizofrenia, Dossier Antiédipo. Lisboa, Assírio & Alvim, 1976
- _____ A Polícia das Famílias RJ, Graal, 1980
- DUVIGNAUD, J. "Esquisse pour le nomade", in Nomades et Vagabonds, Paris, 10/18, 1975
- FOUCAULT, M. Microfísica do poder RJ., Graal, 1979
- _____ "Opción sexual y actos sexuales". Entrevista a J. O'Higgins, in Steiner & Boyer (org.) Homosexualidad, Literatura y Política Madrid, Alianza, 1985.
- FRY, P. Para inglês ver RJ, Zahar, 1982.
- GUATTARI, F. A revolução molecular SP., Brasiliense, 1981
- _____ "Espaço e poder: A criação de territórios na cidade", in Espaço e Debates nº 16, SP, 1985
- GUATTARI & ROLNIK, S. Micropolíticas: Cartografia do desejo Petrópolis, Vozes, 1986
- LEVINE, M. "Gay ghetto", in Gay Men. The sociology of male homosexuality N York, Harpers & Row, 1979
- LYOTARD, J F. Economia Libidinal Madrid, Saltés, 1979
- MAFFESOLI, M. A sombra de Dionísio, RJ, Graal, 1985

- MAFFESOLI, M. O tempo das tribos. RJ., Forense, 1987.
- MORAES JOANIDES, Hiroito. Boca do lixo. SP., Ed. Populares, 1979
- MURARD, L. & ZYLBERMAN, P. Le Petit Travailleur Infatigable. Recherches, Fontenay-sous-Bois, 1976.
- PERLONGHER, N. O negócio do michê. SP., Brasiliense, 1987
- _____. "O michê é homossexual? ou: a política da identidade", in Tronca (org.) Foucault vivo. Campinas, Pontes, 1987.
- PIEDELLE, M. & DELAUNOY, P. "Construction et choix d'objects en fonction des modalités de rapport au group observé". Notas de Curso, gentileza de S. Kofes, Paris, xerox, 1978
- QUIJANO, A. "Estrutura urbana e marginalidade social", in Pereira (org.) Populações marginais. SP., Duas Cidades, 1978.
- SARTRE, J.P. San Genet, Comediante y Mártir. Bs. Aires, Losada, 1967.
- SOUZA, P. "Variantes linguísticas e modo de enunciação no discurso de um marginal urbano". Trabalho de curso - PUC, São Paulo (mimeo)
- STEBLER, K & WATTIER, P. "De l'errance spatiale à l'errance social". Espaces et Société, nº 24/27, Paris, 1978
- STOEFFELS, M.G. Os mendigos na cidade de São Paulo. RJ. Paz e Terra, 1978
- VELHO, G & MACHADO, L.A. "A organização social e o meio urbano". Anuário Antropológico, 1976, RJ., Tempo Brasileiro, 1977.
- VEYNE, P. Como se escreve a história. Foucault revolucionaria a história. Brasília, Ed. UNB, 1982.
- WELLMAN, B. & LEIGHTON, B. "Réseau quartier et communauté". Espaces et Société nº 38/39, Paris, 1981
- WIRTH, L. "O urbanismo como modo de vida", in Velho (org.) O fenômeno urbano. RJ., Zahar, 1973.
- _____. "The Ghetto", in On cities and social life. Selected Papers. Chicago, Chicago Press, 1969.

