

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIA RITA UMENO MORITA

**CORPOS NARRADOS EM TERRITÓRIO DE BRASIL:
A FABULAÇÃO DO CORPO HÍBRIDO AMARELADO**

GUARULHOS

2019

MARIA RITA UMENO MORITA

**CORPOS NARRADOS EM TERRITÓRIO DE BRASIL:
A FABULAÇÃO DO CORPO HÍBRIDO AMARELADO**

Dissertação apresentada, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – *Campus* Guarulhos.

Linha de pesquisa: Política, Conhecimento e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

GUARULHOS

2019

MORITA, Maria U.

Corpos narrados em território de Brasil: a fabulação do corpo. híbrido amarelado.

129 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

Orientação: Edson Luís de Almeida Teles

Título em inglês: Bodies narrated in Brazil: the fable of the yellowish hybrid body

1. Amarelo. 2. Nipo-brasileiro. 3. Sujeito racial híbrido. I. Edson Luís de Almeida Teles. II. Corpos narrados em território de Brasil: a fabulação do corpo híbrido amarelado..

MARIA RITA UMENO MORITA
CORPOS NARRADOS EM TERRITÓRIO DE BRASIL:
A FABULAÇÃO DO CORPO HÍBRIDO AMARELADO

Dissertação apresentada, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – *Campus* Guarulhos.

Orientador: Edson Luís de Almeida Teles

Aprovação: 29/11/2019

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

Unifesp

Prof. Dr. Alessandro Salles

Unifesp

Prof. Dr. Maria Fernanda Novo

Unesp

*Para João, Alice, José, Pedro,
Mateus, Júlia, Fábio e o coletivo que
proliferamos.*

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, pelo financiamento da bolsa.

Ao professor Edson Luís de Almeida Teles, pela literalidade da parceria desnordeada em nomadismo pelo Oriente.

Ao meu pai, Morita *Oto-san*, pela narração da vida (ancestral e renovada) feita no intenso silêncio em que continua dizendo Juvenal: “para nós ela é a eternidade”. À possibilidade de ter coexistido com minha mãe, Maria do Carmo, até o dia da sua grande aula sobre morrer para ensinar a viver.

À autonomia coletiva das irmãs e irmãos Morita, porque sei que cada decisão e ação do coletivo de Carmo e Juvenal tem a intensidade de “nós, estes oito”.

Ao aranquã Leandro Coelho Grella, compondo com *cuidado* o amanhecer destes dias vividos no tempo que se passa, que não veio, que se foi e que sempre será nosso nesta relação rara, livre, aqui, sempre, nem que não seja para sempre.

À Larrisa Vibe Tanganelli, pela potência destes dias em que *porque é ela, porque sou eu*; à Marina C. Macedo Rego, pela nova força dada à palavra *serenidade* na experiência dos dias em que a vida mudou, mas mudamos com ela; à Danielle Souza, pelo amor na verdade dos abraços demorados que me fizeram mais forte para atravessar a rua; à Lu Caetano, por me lembrar que aquela casa em que me visitou num dia triste, tinha um mundo para o qual não era difícil voltar; ao Thales Marreti, pela viração das lágrimas de alegria, nas esquinas destes quarteirões que nos fazem descansar na tempestade; ao Rafael Pacheco Marinho, pelas laricas, vitaminas, formatações e revisões nos 45’ do segundo tempo em formulações *ameríndio-nipônicas*; à Maraiza Adami, a mais madura de nós, por sempre amar o melhor em nós para nos dar força; ao Frederico Bertani, pelas orações e mistérios mil que desaterrei e desenterrei nos encontros das nossas errâncias; ao Vinícius Prado, pelos mundos aconchegantes dos quartos que dividimos,

inventando matutagem caipira na filosofia da capital; ao Rafael Tannus, porque chegar em São Paulo sempre foi o nosso forte, sair de São Paulo é a nossa maior força e chegar com você é um *acontecimento*; ao Luiz Perdiz, pelas perseguições das nossas mais loucas referências nos fazendo nas asas das nossas expressões; ao Henrique Mogadouro Cunha, companheiro de uma estrada que não termina em nenhum aqui, porque nosso estar aqui é sempre uma certeza onde quer que seja aqui; à Beatriz Pomar, pelas mulheres que nos tornamos nesses anos em que somos sempre perto; à Aurora Mogadouro Pomar, por fazer nascer meu oitavo irmão assim que nasceu; e a todxs que deixo de citar nestas linhas, do contexto de aspirantes a bacharelas e bacharéis, músicxs, poetxs, artistas, pintorxs, sociólogxs, antropólogxs, filósofxs, vagabundxs, mestrxs cuca e alfaiates na Vila Nova Baixaria, meu mais profundo agradecimento pelos dez últimos anos em que nada teria sido igual sem quaisquer um de nós.

Ao Daniel Figueiredo, irmão mais velho, por arrancar potências dos meus afetos em abraços esmagadores e transbordantes da força de nossas maiores fragilidades; à Alana Moraes e Bárbara Lopes, pelos cogumelos perigosos nas receitas de bruxaria anarco-xintoísta-comuna-sem-teto-feminista-porra-loka; à Jussara Basso e Marilene Ferreira (a Poeta), pelo encontro destes desejos ancestrais que nos fazem confiar nxs descendentes; à Roberta Linhares, Larissa Silva, Alessandra Ayabá e Rebeca Francine, pela “amarela problema” que me tornei nos mundos possíveis que criamos no Barracão de Dandara; ao Igor Chico, Camila Largatera e Marco Aurélio Moura, pela descoberta de que se por vezes nos dizem loucxs, é porque somos perigosxs para a ordem.

Ao Eduardo Casanova, Margarida Moraes, Ronaldo Tenório, Izilda Ghissardi, Sandra Tranjan, Donatella Vecchioli, Aletéa Prestes, Carolina Villaça e todas e todos docentes de ensino básico que conspiram no chão da sala de aula contra aquelxs que a querem “sem partido”. Agradeço, por fim e principalmente, a todxs xs adolescentes indomesticáveis que comigo atravessaram anos letivos sabotando as engrenagens do poder ressonante do patriarcalismo branco, suspendendo e fazendo cair regra por regra, a começar pelas da “pró” de filosofia.

Kimonos, armas, celulares. Não-humanos e assassinos em toda parte (Yanick Hara, Vingança).

RESUMO

Ambiguidade está na vivência do corpo do sujeito racial amarelado. Ambiguidade é o truque da suposta democracia racial que opera como uma máquina de produzir corpos e subjetividades contemporâneas que empenhem a estrutura de poder segundo uma hierarquia de raças. Esta dissertação parte das movimentações dos conceitos de Deleuze e Guattari via um personagem conceitual que vive a realidade carnal da hierarquia de raças como um sujeito racial híbrido, a descobrir quais códigos empenha no corpo para que realize e se coloque na hierarquização de sujeitos raciais. Achille Mbembe aciona nossa abertura perceptiva para a construção do sujeito racial amarelado nipo-brasileiro contemporâneo. Os corpos codificados como nipo-brasileiros funcionam internos à máquina de embranquecimento dos lugares de poder. São existências que se proliferam em relações que ora se afirmam e são aceitos sob o estatuto do corpo branco, como o corpo diferente de aparência anatômica próxima à dos sujeitos raciais brancos ocidentais; ora não integrados nos códigos dominantes para o corpo que desempenha poder: o branco. Destacado por sua diferença, homogeneizado pelos códigos que o definem semelhante ao sujeito racial branco, o nipo-brasileiro não é o corpo do sujeito racial amarelo, tampouco. Confundido como branco por não ser negro e, ao mesmo tempo, não codificado exatamente sob os signos que o identifiquem como o tipo racial do amarelo asiático. Na rede de relações que põem em funcionamento a máquina de subjetivação contemporânea a produzir sujeitos raciais, encontramos a potência de uma ambiguidade sentida na experiência corpórea para sabotar o mito da democracia racial sob a perspectiva de um sujeito racial não-branco e não-negro.

Palavras-chave: Sujeito racial. Corpo. Nipo-brasileiro. Máquina. Híbrido.

ABSTRACT

Ambiguity is in the experience of the body of the yellowish racial subject. Ambiguity is the trick of the supposed racial democracy that operates as a machine for producing contemporary bodies and subjectivities that engage the power structure according to a hierarchy of races. This dissertation starts from the movements of the concepts of Deleuze and Guattari in a conceptual character that lives the carnal reality of the race hierarchy as a hybrid racial subject discovering which codes he commits in the body to realize and place himself in the hierarchy of racial subjects. Achille Mbembe triggers our perceptive opening to the construction of the contemporary Brazilian-yellowish racial subject. The bodies coded as Brazilian nipples work internal to the whitening machine of the places of power. These are existences that proliferate in relations that are now affirmed and accepted under the statute of the white body, as the different body of anatomical appearance close to that of Western white racial subjects; now not integrated into the dominant codes for the power-carrying body: the white. Highlighted by its difference, homogenized by codes that define it similar to the white racial subject, the Brazilian type is not the body of the yellow racial subject, either. Mistaken as white because it is not black and, at the same time, not coded exactly under the signs that identify it as the racial type of Asian yellow. In the network of relationships that set in motion the contemporary subjectivation machine producing racial subjects, we find the power of ambiguity felt in bodily experience to sabotage the myth of racial democracy from the perspective of a nonwhite and nonblack racial subject.

Keywords: Racial subject. Body. Brazilian nipples. Machine. Hybrid.

Índice

INTRODUÇÃO.....	1
O corpo do corpo do texto.....
CAPÍTULO 1.....	5
As montagens do corpo.....	5
<i>Cena 1.....</i>	<i>5</i>
Personagem em montagem.....	6
Corpos e territorializações.....	10
Personagens do híbrido.....	14
Não são nem máquinas, nem humanos.....	22
CAPÍTULO 2.....	28
Nem branco, nem negro, o amarelo é “quase branco”?.....	28
<i>Cena 2.....</i>	<i>28</i>
Consciência global da raça amarela: se não-branco, também não é o Resto.....	30
O “Perigo Amarelo”.....	35
O laboratório da raça no Brasil: de Império para República.....	38
Personagem racializada no Brasil: <i>nem isso, nem aquilo</i>	42
Política de embranquecimento.....	44
Narrativas nos corpos insulares: a montagem do corpo nacional.....	48
O laboratório da raça no Brasil: de “Perigo Amarelo” a “minorias modelo”.....	55
CAPÍTULO 3.....	61
A revolta da carne contra os códigos de domesticação do corpo.....	61
<i>Cena 3.....</i>	<i>61</i>
Personagem da carne.....	64
Carne, um híbrido.....	69
Carne, uma força a perseguir.....	74
Devires amarelo e fluxos territoriais.....	80

Onibaba e a desterritorialização do agenciamento.....	84
O atravessamento do devir negro no corpo híbrido amarelado.....	87
Considerações Finais.....	92
Anexos.....	99
Referências.....	110

INTRODUÇÃO

O corpo do corpo do texto

Esta pesquisa é mobilizada pelo processo que se constitui na ação do existir dos nossos corpos humanizados, animalizados, coisificados, processados, metamorfoseados e, também, desestabilizadores de ordenamentos de controle e dominação. Nossas carnes, nossas peles, nossos desarranjos, nossos corpos domesticados e indomesticáveis é o que temos para criar pensamento e compreender quais movimentos fazemos das nossas ideias.

Persequimos as relações livres, o tempo livre para começos e recomeços diante da paralisia em que nos encontramos, por vezes, frente aos acontecimentos que nos deflagram o corpo. Nos vemos sob o estado de coisas que se dispõe como um campo de combate entre os corpos e nos interessamos por compreender como esses corpos estão subjetivados e organizados para viverem em processos a serem gestados.

Algo acontece em todos os níveis das camadas do território, subjetiva corpos de modo que é impossível não passar pelos processos históricos de criação de técnicas de controle sobre os corpos. No Brasil, esse controle se inscreve nos códigos que definem a aparição dos corpos via *raça*. Esse algo que acontece se efetiva quando a população pobre e feminina e negra e periférica e jovem e idosa e lésbica e transexual e indígena (e...) têm suas aparições corpóreas codificadas, cerceadas, controladas e interrompidas.

Os corpos que queremos pensar são os corpos que se montam via narrativas e definições que continuam segundo uma história contada por aqueles que empenham ações de poder sobre os corpos. A história que queremos pensar é uma história sobre a qual patina a versão última de processos de racialização, um inacabado e ininterrupto movimento de controle sobre os corpos.

Se uma certa narrativa sobre a história da aparição de corpos racializados nos incomoda o próprio corpo é porque ela narra a história das montagens corpóreas sob a perspectiva de um poder de controle em ações hierarquizadas do lugar de poder e numa verticalidade racionalizada por teorias naturalistas do conceito de *raça*, uma ficção (MBEMBE, 2018). O centro que se ressoa vertical em diversas relações entre os corpos é, predominantemente, ocupado pelos corpos brancos e masculinizados.

O corpo que queremos pensar não é *pensável*, é *fazível*. Pois a ficção nunca interrompe seu movimento de captura das aparições para redefini-las sob controle dos códigos que a mantém. Ao mesmo tempo, se *fazer* o corpo é fugir à montagem que o controla, sua aparição não deixa de ser pensável e recodificada sob as novas aberturas de sua experimentação. Um certo *fazer-pensar/pensar-fazer* oscila no duplo fluxo entre *fazer* e *pensar* o corpo.

Esta oscilação nos abriu a possibilidade de percepção das sofisticações técnicas de controle sobre os corpos, que dependem das aparições corpóreas não pensáveis para aperfeiçoar e sofisticar em grau mais elevado, seu alcance de captura e controle do que foge ao ordenamento. A ficção da *raça* sob os códigos de controle, no Brasil, se mantém sob a prática do *embranquecimento* nas técnicas de controle de corpos.

Iniciamos o primeiro capítulo da dissertação com a descrição da montagem corpórea que sobrevoe por conceitos da filosofia de Deleuze e Guattari em um território específico: Brasil. Movimentamos esta montagem em narrativas de cenas introdutórias às noções que se passam sob a existência de uma percepção pequena no olhar de uma peça que funciona e desfunciona na complexa engrenagem da ficção da *raça*, sob a sofisticação local do Brasil.

Olhar intensificado na narrativa de um corpo referenciado na representação de uma entidade da religião xintoísta¹. Trata-se do olhar de um corpo codificado segundo a racionalização da hierarquia étnica para as montagens corpóreas com o intuito de referenciá-los à formação social e cultural do Brasil.

Narramos a aparição de um corpo codificado como descendente dos tipos raciais *amarelo* e *branco*, pois o corpo que narramos existe como uma aparição em meio aos códigos do embranquecimento.

A abertura de percepção via narrativa, opera segundo um *recurso fabulador do corpo*², de seu *processo*, para tensionar o corpo codificado na metamorfose das narrativas que enunciam o empenho coletivo de corpos sob o conjunto simbólico dos desígnios de *raça*. Uma *função fabuladora*, “acionada pela via das emoções” é, “por isso, particularmente potente para criar deslocamentos, inventando modos distintos de ver e sentir a vida”

¹ *Shintô* (神道), significa, em tradução livre para o português “o estudo/investigação do divino/dos deuses”. Os caracteres são lidos “*shin*” (神), que significa “deuses”/“divino”/“o que pertence ao plano espiritual” e “*tô*” (道), que significa “investigação”/“estudo de”. O xintoísmo designa, em sentido mais simplificado para o termo, as práticas populares da espiritualidade tradicional do Japão e dos japoneses.

² Em *Fabulações do corpo japonês* (2017), Christine Greiner apresenta a *função fabuladora* como potência criadora, noção móvel nos conceitos que pretendemos desenvolver sobre os corpos que estamos chamando de *híbridos*. Por ora, é suficiente entender a noção de *fabulação*, como uma aptidão para perceber a realidade e, ao mesmo tempo, criá-la, ainda que por via da invenção.

(GREINER, 2017: 73). O corpo em questão, aparece abrindo cada capítulo com cenas de uma fabulação que persegue um processo vivido.

Um híbrido incontrolável pela definição *nem humano, nem máquina* será apresentado no encerramento do primeiro capítulo para pensarmos a possibilidade da montagem híbrida, via conceitos de Bruno Latour (2013), através de personagens hibridizados às máquinas da produção industrial. Os corpos que encerram o primeiro capítulo são personagens que nos acionam o conceito de um *hibridismo* como forma de controle do aparecimento dos corpos.

Em seguida, após o preâmbulo narrativo que atravessa esta dissertação, iniciamos o segundo capítulo com uma incursão pela ficção ocidental-europeia de invenção do sujeito racial “pessoa negra” para designar montagens corpóreas de um Outro de cor de pele oposta daquele que o inventa, via Achille Mbembe (2018a, 2018b). Também neste segundo capítulo, a tipificação de “pessoa amarela” nas leituras cognitivas do Ocidente sobre o Oriente, em Edward Said (2012), aciona através do conceito de *raça* (Mbembe) a invenção de um tipo racial que passa a funcionar – desde o sistema colonial – nos códigos imaginados para o Oriente colonizado por corpos ocidentais predominantemente brancos.

Os processos vividos pelas aparições corpóreas não-brancas no Brasil, aos quais dedicamos o segundo capítulo, têm sua versão atualizada de relações de poder de controle no território invadido e ocupado pelas frotas, exércitos, monarquias, planos econômicos, linguagem e conjunto simbólico de europeus brancos. O controle empenhado pelo modo de vida da colonização branca europeia opera via técnicas de controle características do colonialismo português.

No Brasil, a aparição de corpos no fluxo da imigração japonesa inicia um laboratório de embranquecimento da pele *amarela* nos corpos asiáticos e, via corpos amarelos, a facilitação do embranquecimento de pele *negra* nos corpos africanos.

O corpo híbrido amarelado é uma versão atual dos corpos *amarelos* embranquecidos no território de Brasil. Como se desfazer da montagem corpórea do híbrido? Como desfuncionar a ficção da *raça* na engrenagem que consolida o efeito de evitar a aparição de corpos? São as questões que levantamos para pensar uma via de descodificar a montagem híbrida de sujeitos raciais.

Para desmontar os códigos da narrativa colonizadora dos corpos híbridos amarelados, nos concentramos no aparecimento do elemento não-branco via conceito de *carne*, em Kuniichi Uno (2012, 2018), filósofo japonês, e as implicações da noção de *carne* para o

corpo. Dentre essas implicações estão os processos de subjetivação dos corpos através do princípio fabulador do qual nos valem.

É na *carne*, na *pele*, na *experimentação* do corpo que se montam as definições de *raça*. Perseguiremos, ao fim do terceiro capítulo, experimentações de desmontagem do código embranquecedor como via de controle do aparecimento do corpo amarelo no Brasil.

CAPÍTULO 1

As montagens do corpo

Cena 1

Onibaba, mulher demônia, posiciona-se de cócoras no território pelo qual passa a diversidade proliferada das montagens corpóreas. Seu corpo se posiciona segundo o declive do relevo e seu horizonte de visão acompanha a altura que o chão impõe ao corpo. Tudo passa ao redor e nem todos notam a presença do corpo que nem sempre está na altura dos olhos de quem caminha olhando para frente. A não ser que se acocore em uma superfície elevada do chão.

Humanoide, é por fora o que socialmente se entende por mulher, principalmente quando faz o uso sentado dos assentos ocidentais.

Para ir retornando aos poucos ao estatuto de criatura sem forma definida, ela decidiu se acocorar. Desde que decidiu desobedecer às cadeiras, os sofás, as carteiras enfileiradas da escola, os bancos das praças públicas e os demais instrumentos da sociedade sentada, a criatura passou a ter os olhos na diversidade de alturas que dá à sua visão o uso das plataformas. Quando notou que em seu corpo poderia observar o mundo em diferentes alturas da verticalidade, concluiu: tudo se prolifera híbrido.

Os corpos que aparecem no presente capítulo estão em processo de montagem. Mas como tudo o que se monta é desmontável, pretendemos investigar que tipos de forças, agenciamentos³ e processos maquínicos⁴ se engendram nas montagens do corpo. Via

³ Criado pelo território, “um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica gnosiológica, imaginária. Na teoria esquizoanalítica do inconsciente, o agenciamento é concebido para substituir o ‘complexo’ freudiano” (GUATTARI, ROLNIK, 2005:381). O agenciamento se movimenta como fragmento de uma territorialidade, um fluxo de ação além do simples “comportamento”. Composto por uma heterogeneidade de componentes que referenciam às ordens dos diversos meios, o agenciamento opera segundo os códigos do território que o criou, podendo ser descodificado ou dessubjetivado, atravessado por linhas que o desterritorializam e o recodificam (o reterritorializam).

⁴ Mais adiante esclareceremos o conceito de máquina para Deleuze e Guattari, por ora basta definir que os processos maquínicos se montam por seguimentos que não funcionam isoladamente, mas via certo funcionamento do conjunto de componentes e códigos de controle das ações para o funcionamento – por

personagens conceituais⁵, desejamos abrir a criação de territórios possíveis que fujam aos códigos de montagem dos corpos.

As movimentações desses personagens abrem o processo fazível das corporeidades em questão nesta dissertação, seus códigos de montagem, seu funcionamento, os efeitos que o afetam e seu contexto. Persequimos os processos de montagem e desmontagem das “peças” acopladas ao corpo para que funcione empenhando atividades que mantenham uma ideia de normalidade, sob controle de funcionamento em consonância com ordenamentos.

Como em uma grande oficina de conserto de coisas pequenas, nossas ferramentas para pinçar, parafusar e desparafusar, realizar pequenas soldas, cortar ou conectar fios são variadas. O recurso fabulador, de Christine Greiner (2017); a atitude não-moderna, de Latour (2013); a produção de subjetividades no capitalismo financeiro, segundo Lazzarato (2017), são para nós as chaves de fenda, os alicates e as molas da complexa engrenagem que desejamos desregular.

Personagem em montagem

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais (DELEUZE, GUATTARI, 2010:78).

Operando como expressão de mundo possível, o personagem conceitual é o *devir*⁶ ou o sujeito de uma filosofia válida para o filósofo. O personagem Sócrates, de Platão; os simpáticos Dionísio, Zaratustra e os antipáticos Homens Superiores ou o Sacerdote, de Nietzsche. Sejam figuras históricas, mitológicas ou arquétipos, os personagens conceituais criam os conceitos por articulações dos agenciamentos como sujeitos da filosofia que enunciam.

agregação ou por agenciamento – de máquinas sociais que impliquem máquinas teóricas, por exemplo.

⁵ Em *O que é filosofia?* (2010), Deleuze e Guattari apresentam a possibilidade de criação de conceitos via personagens conceituais. Vamos iniciar o capítulo com uma breve explicação de como os autores entendem a criação dos conceitos e da própria filosofia via ação de personagens que acusam a existência dos conceitos, intensificando a experiência no território.

⁶ O devir pertence aos fluxos do desejo, assim como os afetos e o acontecimento. Não se trata, para os autores, de uma transposição, uma imitação ou um reconhecimento que remeta a certa filiação ou momento precedente do qual deriva. O devir refere-se às experimentações possíveis dos diversos modos de vida minoritários.

Na rede de conceitos e problemas, o personagem conceitual possui um devir concernente às relações com conceitos situados no mesmo plano, se acomodando, se sobrepondo, coordenando contornos, compondo os problemas relativos a cada conceito. Mesmo que tenham, estes, histórias diferentes. Afirmam Deleuze e Guattari, que

(...) todo conceito, tendo um número infinito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma co-criação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes (DELEUZE, GUATTARI, 2010: 26).

Expressão de um mundo possível, o conceito está em devir nas novas encruzilhadas, nas redes de conceitos. O personagem conceitual se movimenta nestas redes e produz agenciamentos que são o movimento do pensamento. Ao movimento do pensamento do personagem conceitual se atribui os mergulhos, as rupturas, os combates, as criações e as deflagrações do conjunto de agenciamentos do território na aparição de um conceito.

Não são encontrados no aprofundamento radical que desvende o conceito precedente dos quais os conceitos atuais tenham alguma filiação. Não se trata da evolução arborescente de uma raiz, sustentado por um tronco central do qual transcenderia os conceitos. Diferentemente, os conceitos são *rizomáticos*⁷. Nas conexões que realiza de forma rizomática, o conceito é criado remetendo a outro conceito em uma zona de vizinhança ou no limite do indiscernível. Constituído por componentes heterogêneos, o conceito não acontece como proposição, dado que não é um universal transcendente. Entre a multiplicidade contingente de um contexto, os conceitos esboçam as possibilidades de um por vir. Criam, os personagens conceituais, os mundos possíveis no mapa de multiplicidades.

Sujeito dos problemas colocados pelo autor, o personagem conceitual persegue, no plano de imanência⁸, conceitos que respondam à rede de conceitos e problemas de um jeito que não existia. Os personagens conceituais criam conceitos se relacionando com outros conceitos, intervindo na criação destes, operando movimentos que captam o plano de

⁷ Ver: *Mil Platôs*, Deleuze G., Guattari, F. São Paulo, 1995. O conceito de rizoma está na ordem do acontecimento em redes transversais inesperadas e contingentes. De forma inusitada, o acontecimento deriva de articulações rizomáticas proliferadas em todas as relações possíveis. O possível está nessa rede de contingências e o conceito é um acontecimento que expressa o possível nas relações sem, necessariamente, serem uma evolução de um conceito precedente.

⁸ O plano de imanência é “uma mesa, um platô, uma taça” (DELEUZE, GUATTARI, 2010:45), estritamente correlativo aos conceitos, “o plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria o plano de perder sua abertura” (IDEM, 2010:45). É a filosofia que cria o plano de imanência ao criar os conceitos nos movimentos de pensamento que percorrem os agenciamentos, os componentes, os fluxos do território.

imanência do conceito. Não é uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, defendem os autores. O personagem conceitual insiste, ele vive. E conceito não é, se cria.

Na cartografia de possibilidades dos conceitos, os personagens conceituais propõem aberturas, desequilíbrios. Pois os conceitos não são da ordem da estrutura e do fechamento. Ao criar conceitos, os personagens abrem o mapa do caos contingente e movimentam os agenciamentos rizomáticos, produzindo um *phylum* – conceito semelhante ao da biologia⁹ – sempre em fluxo das bordas que delineiam o conceito.

Os agenciamentos, por sua vez, comportam elementos heterogêneos, sejam da ordem biológica, social, imaginária, gnosiológica, maquínica¹⁰. Os agenciamentos maquínicos produzem esse *phylum* que comunica e recorre (compondo as máquinas) nos corpos, nos conteúdos, nas ações, nas paixões, nas relações de atração e repulsão que afetam todos os tipos de corpos, nas relações em fluxo pelo território. Em primeiro lugar, os agenciamentos são territoriais. Envolvem sempre uma territorialidade. O território, por sua vez,

(...) é feito de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de “propriedade”: mesmo os ritmos ganham aqui um novo sentido (ritornelos). O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos. Por isso o agenciamento ultrapassa também o simples “comportamento” (donde a importância da distinção relativa entre animais de território e animais de meio) (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 232).

Relativo ao espaço vivido, sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente “em casa”, o território é o mesmo que uma apropriação, uma subjetivação fechada em si mesma. “Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar,

⁹ Ver: Guattari e Rolnik, *Micropolítica*, Petrópolis, 2013: “- *Phylum*: as diferentes espécies de máquina – técnicas, vivas, abstratas, estéticas – estão posicionadas em relação ao espaço e ao tempo. Sendo assim, elas constituem *phylum*, como na evolução das espécies vivas. Mas tais *phylum* não partem de um só ponto de origem: eles estão dispostos em rizoma” (2013: 386).

¹⁰ Sobre o conceito de máquina, Deleuze e Guattari entendem que os engendramentos não funcionam de forma isolada, mas por agregação ou agenciamento. O *phylum* maquínico, comparado ao conceito da biologia que caracteriza as espécies vivas, fazem aparecer linhas de potencialidades na medida em que as máquinas interagem (máquinas sociais que estão em interação com as máquinas técnicas, a máquina jurídica, a máquina política, etc.). Assim, o conceito de máquina não é uma metáfora, apenas. Máquina se relaciona a como se compõem os corpos e as interações entre eles. A composição da máquina pelo homem comunica o caráter de máquina recorrendo ao conjunto do qual ele faz parte em condições determinadas: “O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições de estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios. O soldado de infantaria grego compõe máquina com suas armas nas condições da falange. O dançarino compõe máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte... Não foi de um emprego metafórico da palavra máquina que partimos, mas da hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como elementos quaisquer são determinados a compor máquinas por recorrência e comunicação, a existência de um ‘*phylum* maquínico’” (DELEUZE, GUATTARI, 2011: 508). Os autores descrevem o *phylum* maquínico enquanto “materialidade, natural ou artificial, e os dois ao mesmo tempo, a matéria em movimento, em fluxo, em variação, como portadora de singularidades e traços de expressão” (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 97).

pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI, ROLNIK, 2013: 388).

Nos agenciamentos há o conteúdo e a expressão não apenas do território, mas também do conjunto de signos, ritmos e movimentos de um estrato¹¹. Todo agenciamento é dividido entre, por um lado, *agenciamento maquínico*, por outro e ao mesmo tempo, *agenciamento de enunciação coletiva*. Entre ambos agenciamentos (em dupla articulação) e entre conteúdo e expressão, nesse eixo horizontal, os agenciamentos estabelecem novas relações que não apareciam nos estratos: “os enunciados e as expressões exprimem *transformações incorporais* que ‘se atribuem’ como tais (propriedades) aos corpos e aos conteúdos” (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 233). Há, também, o eixo vertical de divisão dos agenciamentos: por um lado, a territorialidade, por outro e ao mesmo tempo, as *linhas de desterritorialização* que os atravessam e os arrastam.

Uma diversidade de linhas de desterritorialização está em fluxo no agenciamento:

(...) algumas abrem o agenciamento territorial a outros agenciamentos, e o fazem passar nesses outros (por exemplo, o ritornelo territorial do animal devém ritornelo de corte ou de grupo...). Outras trabalham diretamente a territorialidade do agenciamento, e o abrem para uma terra excêntrica, imemorial, por vir (por exemplo o jogo do território e da terra do *lied*, ou mais geralmente no artista romântico). Outras enfim, abrem esses agenciamentos para máquinas abstratas e cósmicas que estes efetuam (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 233-234).

A territorialidade de um agenciamento tem origem em uma certa descodificação dos meios que se prolongam nas linhas de desterritorialização. O agenciamento, segundo essas linhas, não distingue o eixo expressão-conteúdo, mas as matérias não formadas, as forças e as funções desestratificadas. Interessa-nos, para nossa personagem conceitual, as pontas de desterritorialização dos agenciamentos a descodificar os estratos e os respectivos regimes de signos e sistemas pragmáticos que os constituem. Lembrando que o *código* é inseparável da *descodificação*, assim como o território o é da desterritorialização.

Quando o personagem conceitual *desterritorializa* os *devires* para a abertura do mapa de possibilidades de criação, o conceito o *reterritorializa* no movimento pelo plano de imanência.

¹¹ Ver: Deleuze, G.; Guattari, F., *Mil Platôs vol. 5*, São Paulo, 2012. No capítulo conclusivo da obra, os autores definem a estratificação “como a criação do mundo a partir do caos, uma criação contínua, renovada, e os estratos constituem o Juízo de Deus. O artista clássico é como Deus, ao organizar as formas e as substâncias, os códigos e os meios, e os ritmos, ele cria o mundo. (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 230-231).

A personagem da montagem do corpo da criatura inumana em cena é a criação de uma subjetividade contemporânea inspirada na narrativa da criatura mitológica Onibaba¹². Fazemos viver uma personagem em narrativas descontinuidas. Para Deleuze e Guattari, o conceito não está encerrado em um objetivo ou fim. Não há conceito a se desvelar, pois os conceitos só podem ser inventados.

Onibaba é personagem “antipática”: busca marcar os perigos próprios do plano em que insiste, as más percepções, os maus sentimentos e os movimentos negativos. Em uma rede de relações na qual inventamos (ou fabulamos) essa personagem, pretendemos inspirar conceitos via invenção de uma possível subjetividade contemporânea que seja a partir do caráter repulsivo do plano inventado em que Onibaba existe.

Corpos e territorializações

Agenciamentos maquínicos de corpos, de ações e de paixões se passam no território em que se acocora Onibaba (cena 1), em uma mistura de corpos que reagem uns sobre os outros, se acoplam uns sobre os outros ou se repulsam uns aos outros. Por outro lado, na medida em que ela se movimenta entre os códigos dos agenciamentos maquínicos. Há significados colados no corpo.

A significância cola na alma assim como o organismo cola no corpo e dela também não é fácil desfazer-se. E quanto ao sujeito, como fazer para nos descolar dos pontos

¹² *Oni* (鬼) em tradução livre para o português significa “demônio”, “besta”; porém, tais criaturas (nem humana, nem animal) se encaixam mais no sentido de “entidade”, pois fazem parte do processo de constituição e fundação das relações no território. Dentro do universo de entidades xintoístas, toda a diversidade de elementos e objetos do território possui algum agenciamento ou “força espiritual” (rios, árvores, animais, vento, bem como a diversidade de objetos do ambiente seja na floresta ou numa sala). *Oni* é um tipo “humanóide” de entidade no universo xintoísta e a variedade de criaturas *onis* acompanha a variedade de animais, elementos e objetos do território. Há, por exemplo, *onis* meio humano e meio pássaro; outros meio humano e meio lobo. Quanto maior o grau de metamorfose de um *oni* de sua forma animal para a forma “perfeita” humana, mais poder tem a criatura de transitar entre os mundos carnal e espiritual. Nos caracteres de Onibaba o caractere que designa “*Oni*”, vem acompanhado de “*baba*” (婆), o que indica que a entidade é feminina ou, ao menos, assume a forma humana como mulher. Não se sabe a origem da história, mas Onibaba é uma entidade da religião xintoísta como personagem que somente mulheres são ou podem incorporar. São mulheres que vivem nos arredores das aldeias e são conhecidas por todos os aldeões, que a convidam para tomar chá ou que ela convida para tomar chá. Em algumas representações aparece segurando objetos cortantes e agulhas de roda de fiar. Está associada a mulheres velhas, enrugadas e de cabelos embaraçados e desalinhados. Algumas narrativas a descrevem como devoradora de fígados e assassinas de homens, atraindo suas vítimas na forma humana para matá-las exibindo sua aparência monstruosa, virando seu corpo ao avesso pela boca e se transformando em uma criatura com dentes afiados. Ver: *Onibaba, a mulher demônio*, 1964, filme de Kaneto Shindô. No Japão, século XIV, enquanto Kichi parte para a guerra, sua mãe (Nobuko Otowa) e sua esposa (Jitsuko Yoshimura) sobrevivem matando e roubando homens que, em decorrência do contexto de guerra, se perdem e passam a vagar nas proximidades da casa em que vivem nora e sogra. A relação da mulher mais velha com a mulher mais nova é explorada na construção da mulher demônia que desponta na sogra a partir do momento em que a jovem desperta desejos sexuais por um soldado ferido. A referência no cinema, nos dá uma leitura possível para a figura da Onibaba.

de subjetivação que nos fixam, que nos pregam numa realidade dominante? (DELEUZE, GUATTARI, 2012:26)

Contnium de atributos e intensidades sob uma mesma substância, *continuum* de todas as substâncias em intensidades, conjunção de fluxos, conexão de desejos, o CsO [corpo sem órgãos] (DELEUZE, GUATTARI, 2012) é o que se desprende como intensidade que continua os seguimentos de uma matéria-fluxo.

No terceiro volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari distinguem: os CsO podem ser os que diferem como tipos, gêneros, atributos substanciais que remetem a um grau zero como princípio de produção, “por exemplo o Frio do CsO drogado, o Dolorífero do CsO masoquista” (2012:22). Os corpos sem órgãos, seriam modos e intensidades produzidos, vibrações e ondas que se passam no território. O plano de consistência seria um *continuum* de intensidades de corpos não necessariamente organizados sob o controle dos códigos de relação entre corpos e fluxos de intensidade. Nesse conjunto de intensidades produzidas, a intensidade que se desprende do fluxo ordenado, faz referência ao plano de consistência. É via fluxo de intensidades, ondas e vibrações do corpo sem órgãos que se chega ao plano de consistência.

A relação de composição do corpo via órgãos se chama organismo.

O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer, um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 24).

Para os autores, há uma realidade sobre a qual se formam as sedimentações, as acumulações, os dobramentos e os assentamentos que compõem o organismo, sua significação e sua subjetivação. Há processos que se desenrolam, abrindo-se à experimentação e, ao mesmo tempo, não deixam de ser um polo estratificado (arrancado de sua imanência pelo juízo de um Deus, feito organismo, construído em uma significação e em um sujeito).

Por ser limite entre os estratos, nunca se chega ao CsO. Componente de passagem, passa de um estrato a outro no intermitente combate entre o plano de consistência, que o libera e que ele atravessa desfazendo os estratos, e as superfícies de estratificação que o bloqueiam ou o rebaixam.

O organismo (a superfície de organismo), a significância (o ângulo de significância) e a subjetivação (o ponto de subjetivação ou sujeição) são os três grandes estratos que nos amarram mais diretamente. Pela montagem corpórea se passam território, os fluxos das forças

materiais, imateriais, os agenciamentos, os significantes que funcionam no corpo fazível via códigos de conduta.

Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo. Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano (nada de significante, não interprete nunca!), o nomadismo como movimento (inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação) (DELEUZE, GUATTARI, 2012:25).

Perseguir os elementos de montagem que organizam, significam e sujeitam o corpo de Onibaba acorada em território qualquer de Brasil é uma tarefa neste plano de consistência, para nosso território e nossos estratos. Abrindo possibilidades de, ao menos, nos perguntar sobre como parar de ser um corpo colado ao organismo, um ponto de subjetivação fixado à sujeição e um ângulo de significância colado ao regime de signos de uma realidade dominante.

A relação entre os conceitos de território, territorialização, desterritorialização e reterritorialização está, em *O anti-Édipo* (2011), exemplificada no processo de ascensão dos Estados. Segundo Deleuze e Guattari, os Estados produzem a primeira desterritorialização das comunidades pré-capitalistas, e não, ao contrário do que se pode pensar, sua primeira territorialização. Destruindo seus agenciamentos, seus territórios e sua unidade imanente da terra, a desterritorialização produzida pela ascensão dos Estados impôs e reterritorializou agenciamentos modelizadores de uma organização administrativa, fundiária e residencial. Trata-se da reterritorialização de uma transcendência sobre o espaço que configura novos agenciamentos maquínicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação que subordinam o funcionamento dos corpos a uma servidão maquínica¹³, operada por um poder transcendente e sobre as forças produtivas.

¹³ O processo de desterritorialização dos Estados opera pelos dispositivos de *sujeição social*: um dispositivo de sujeição às determinações externas e dominação das leis internas do sujeito a produzir um sujeito individuado e empreendedor de si mesmo. Também opera pelos dispositivos de *servidão maquínica*, ou seja, um dispositivo que produz as peças da montagem e do funcionamento da máquina de subjetivação capitalística. A concepção de um sujeito não individuado, dependente do sistema maquínico capitalístico e produzido por ele, se dá via subjetividades que não estejam sob o funcionamento das máquinas, seja nos bancos de dados, nas redes algorítmicas de reconhecimento facial, nas redes de informação. Ao mesmo tempo os afetos, as sensações, a memória e outros atributos componentes de pessoas humanas, passam a ser componentes no agenciamento ou no processo (mídia, *start-up*, empresa, serviços públicos, a educação básica, etc.). “A servidão não funciona com ‘sujeitos’ e ‘objetos’; ela trabalha sobre sua desterritorialização (ou na descodificação), isto é, com os componentes moleculares, as potencialidades não individuadas, intensivas, subumanas da subjetividade, assim como com os componentes e potencialidades não individuadas, intensivas, moleculares da matéria e das máquinas” (LAZZARATO, 2018: 30).

Complexas, variadas são as reterritorializações do Estado. Pois são complexas as circulações do poder que podem tender a uma carga fascista ou a uma carga revolucionária. Trama de interações, o poder está mergulhado em um mundo de fluxos mutantes, que lhes escapa, dos quais não há fechamento que controle. É impotente diante da multiplicidade de fluxos, agenciamentos, mundos possíveis. Esse é o perigo do poder: sua impotência.

O homem de poder não deixará de querer deter as linhas de fuga e, para isso, tomar, fixar a máquina de mutação na máquina de sobrecodificação. Mas ele só pode fazê-lo isolando a máquina de sobrecodificação, isto é, primeiro fixando-a, contendo-a no agenciamento local encarregado de efetuar-la, em suma, dando ao agenciamento as dimensões da máquina: o que se produz nas condições artificiais do totalitarismo e do “uso fechado”, do confinamento (DELEUZE, GUATTARI, 2012:121).

Vislumbramos um escape aos conceitos forjados em um plano de transcendência, desterritorialização absoluta, reterritorializada via dispositivos de regulamentação dos agenciamentos desterritorializantes. Capturar os novos modos de existência é uma especialidade das máquinas capitalísticas. Através de agenciamentos da ordem molar e molecular¹⁴, as estruturas maquinicas de sujeição capturam os agenciamentos desterritorializantes (e descodificantes) e os reterritorializa (sobrecodificando-os) de modo a impedir seus efeitos de transformação das máquinas, incorporando-os ao processo maquinico de dessubjetivação.

Os mundos descobertos pela desterritorialização são um rompimento com o território que parte do território, são um rompimento com os códigos que partem dos códigos. São produzidos novos territórios e novos códigos.

¹⁴ O ordenamento modelar molar/molecular produz um dualismo. A ordem molar (referente ao macro, ao majoritário, às instituições, às estruturas do *socius*) dialoga com a multiplicidade do molecular (referente ao micro, os minoritários, os fluxos e devires): “os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fase, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de ‘transversalidade’” (GUATTARI, ROLNIK, 2011: 385). A microtextura do poder molecular pode estar em meio aos fluxos de forças, agenciadas nas relações de força de um poder molar. “Quanto mais os conjuntos devêm molares, mais os elementos e suas relações tornam-se moleculares: homem molecular para uma humanidade molar. Desterritorializamo-nos, fazemo-nos massa, para atar e anular os movimentos de massa e de desterritorialização, para inventar todas as reterritorializações marginais piores ainda do que as outras. Mas sobretudo, a segmentaridade flexível suscita seus próprios perigos, que não se contentam em reproduzir em miniatura os perigos da segmentaridade molar, nem em decorrer destes perigos ou compensá-los: como já vimos, os microfascismos têm sua especificidade, eles podem cristalizar num macrofascismo, mas também flutuar por si mesmos sobre a linha flexível, banhando cada minúscula célula. (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 121).

Personagens do híbrido

Sob direção de Shinya Tsukamoto¹⁵, *Tetsuo – Iron man* (1989) é considerada uma das obras fundantes do gênero *cyberpunk*¹⁶ no cinema. *Iron man* é o primeiro longa da trilogia *Tetsuo*, marcada pela narrativa de corpos metamorfoseados nos processos de produção industrial do Japão. *Tetsuo II – Body Hammer* (1992) e *Tetsuo – The Bullet Man* (2010) não são exatamente continuidades lineares, mas outras situações do corpo metamorfoseado em máquina. As três obras são um conjunto de noções e situações narradas pela sobreposição de cenas em que os corpos acumulam cada vez mais acoplamentos de elementos maquínicos, visíveis na montagem desses corpos como elementos mecânicos.

Destacamos a singularidade de *Tetsuo- Iron Man* comparado aos subtítulos sucessores, por seu grau de indiferenciação entre sujeito/objeto (presente nas obras seguintes, mas muito menos demarcada). No longa de 1989, nenhum dos personagens possuem nome e aparecem como processos corpóreos do meio em que se passam as cenas. Tampouco é apresentado um nome de lugar, cidade ou bairro específicos, nem mesmo importa se é no Japão que se passam as situações, pois o que interessa é o fato de que os processos corpóreos estão e são o meio industrializado. Esse plano de imanência é factível na montagem dos corpos que empenham o funcionamento do próprio plano. Seria melhor dizer que as peças ou “os pedaços” do plano estão acoplados mecanicamente nos corpos que Tsukamoto monta.

Na atual fase do capitalismo neoliberal, nossos corpos se hibridizam ao maquinismo de produção de subjetividades contemporâneas. A produção de subjetividade e as técnicas de

¹⁵ Shinya Tsukamoto (1960 -), está entre os diretores conhecidos no cinema por obras do gênero *body horror* (“terror do corpo”, em tradução livre) e *cyberpunk*. Tsukamoto fica popularmente conhecido em 1989 pela direção do primeiro filme da trilogia *Tetsuo*, seu primeiro longa. O diretor experimentou uma primeira versão do roteiro do longa em uma produção para televisão editada em cinco episódios, em 1987, da série *Denchū kozō no bōken* (電柱小僧の冒険) - “Aventuras do homem-poste”, na tradução literal para o português. Em inglês o título foi divulgado *The Adventures of Electric Rod Boy*. O diretor assina a trilogia *Tetsuo* entre 1989 e 2010, entre outras obras o diretor também assina os longas *Tokyo Fist* (東京ファイト), 1995, *Bullet Ballet* (バレット・バレエ), 1998 e *Sonseiji* (双生児), 1999. Os longas do cineasta japonês exploram narrativas de um tipo de terror e suspense em que as tensões e os conflitos do que provoca o desconforto está no empenho dos corpos, no funcionamento maníaco desses corpos de empenhar máquinas sociais, máquinas tecnológicas, máquinas de produção se subjetividades contemporâneas completamente sujeitadas ao funcionamento da produção.

¹⁶ *Cyberpunk* é o termo que designa as movimentações políticas e culturais que propõem para os gêneros de ficção científica na literatura, cinema, animação (entre outros) a distopia como contexto do processo de avanço tecnológico. Funda um subgênero que combina elementos de uma baixa qualidade de vida e do controle exacerbado sobre os corpos diretamente proporcional aos avanços das técnicas e tecnologias. É difícil precisar as obras consideradas fundantes do subgênero *cyberpunk*, embora o movimento adquira popularidade na metade da década de 1980 e ganhe expressões consideráveis no mercado de *animes*. O gênero *cyberpunk* já tinha suas expressões no Japão entre o final da década de 1970 e início dos anos de 1980 em mangás clássicos como *Akira* (2017), publicado em 1982 em japonês. Muito popular entre japoneses e não japoneses, de Katsuhiro Otomo, foi adaptado como longa-metragem de animação em 1988, com roteiro do próprio Otomo. *Akira* apresenta personagens nominados em meio ao caos de um futuro distópico na *Neo Tokyo* de 2019.

*governamentabilidade*¹⁷ são inconcebíveis sem a intervenção das máquinas e “o capitalismo é antes de mais nada um maquinismo” (LAZZARATO, 2017: 169). Segundo esta ideia de governamentabilidade, afirma Lazzarato:

(...) a governamentabilidade se dá como um conjunto de técnicas que não podem ser exclusivamente atribuídas ao Estado. Pelo contrário, as empresas privadas vão investir massivamente, por meio do consumo, do *marketing*, da publicidade, do cinema, da comunicação, etc., no governo não apenas dos indivíduos e dos seus comportamentos, mas também dos componentes pré-individuais, das modalidades de percepção e das maneiras de sentir, de ver, de pensar, etc. Elas não se limitam a fabricar mercadorias, já que elas produzem mundos e os equipam de valores, de estilos de vida e de um inconsciente – instrumentos “incorporais” de governança tão eficazes quanto as técnicas mais corporais (*Ibidem*: 168-169).

Os personagens de *Tetsuo* estão sob uma aparência mecânica do processo de montagem dos corpos fabricados como modos de vida. Uma aparência mecânica do processo de fabricação do real: um mundo em pane mecânica. Produzido por uma desterritorialização dupla, a existência “coletiva” do indivíduo desterritorializado se reterritorializa em uma máquina mecânica que se hibridiza ao corpo biológico humano. Para Lazzarato, o tipo específico de governança engajado nessa dupla desterritorialização (o que constitui o *dividual*), desloca os conceitos de *biopolítica* e *biopoder* para a ordem da produção técnico-semiótica das subjetividades, pois a constituição das existências coletivas do *dividual* tem por modalidade os bancos de dados, as amostragens, os questionários de *marketing*, etc.

Em *Tetsuo*, esta modalidade coletiva de reterritorialização do *dividual* está agenciada em artefatos mecânicos: peças de equipamentos de máquinas mecânicas, instrumentos bélicos, antenas parabólicas.

Os suportes corpóreos dessa montagem complexa desempenham o funcionamento da máquina, sujeitados nela inclusive mecanicamente. São os corpos monstruosos do hibridismo entre os artefatos e o corpo biológico humano. Uma cartografia de ontologias variáveis¹⁸ é

¹⁷ Este é um termo que Lazzarato parece tomar emprestado de outro próximo, a governamentalidade de Michel Foucault: "Por esta palavra, 'governamentalidade', entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por 'governamentalidade' entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência deste tipo de poder que podemos chamar de 'governo' sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por 'governamentalidade', creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco 'governamentalizado'" (FOUCAULT, Segurança, território, população. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 143-144).

¹⁸ Em *Jamais fomos modernos* (2013), Latour traça as cartografias ontológicas, mapeando o surgimento das existências híbridas ao confrontar o aparecimento proliferado de corpos com certa atitude de mediação e

desenhada na montagem desses corpos. O funcionamento das máquinas da produção dos conglomerados industriais de algum lugar no Japão, durante o processo de modernização toyotista¹⁹, e um estado de coisas distópico, um terror no próprio corpo (*body horror*), é o que se passa nos corpos montados por Tsukamoto. O horror do desejo da máquina agenciada em corpos via processos mecânicos de montagem, agenciamentos representados por artefatos que agenciam o funcionamento da máquina capitalística. As diferentes conexões estão referenciadas nos variados artefatos que montam o que pode ser desmontado,

(...) é que a máquina é desejo. Não que o desejo seja desejo *da* máquina, mas porque uma nova engrenagem ao lado da engrenagem precedente, indefinidamente, mesmo se essas engrenagens parecem se opor ou funcionar de maneira discordante. O que faz a máquina, falando propriamente, são as conexões, todas as conexões que conduzem a desmontagem (DELEUZE, GUATTARI, 2015: 148).

A montagem e desmontagem, via técnicas e tecnologias de governamentabilidade, move a engrenagem segundo uma multiplicidade de vetores de subjetivação. Cada parte dissecada do sujeito individuado é liberada (dessubjetivada) do domínio deste, sendo “capturada, subordinada e colocada em ‘funcionamento’ pelas indústrias farmacêuticas, da droga, do sexo etc.” (LAZZARATO, 2017:183). Os “sinais” e “informações” emitidos pelos vetores de subjetivação pré-individuais interessam às empresas de consumo e comunicação. A desterritorialização dos indivíduos é o que fornece elementos para traçar os perfis consumidores, eleitorais, comunicantes. Às mídias e às indústrias culturais interessam os elementos básicos fornecidos por essa dessubjetivação dissecante em múltiplos vetores de subjetivação. Assim podem agir sobre os “módulos” da subjetividade, enquanto conglomerados industriais exploram pesquisas científicas e inovações tecnológicas, “intervêm sobre elementos químicos, genéticos, neuronais do corpo” (*Ibidem*: 183).

As montagens corpóreas de *Tetsuo* estão para o exercício deste tipo específico de governança sobre os corpos, como os primeiros computadores estão para as novas tecnologias processadoras de dados. A indexação dos signos dos vetores de subjetivação pré-individuais está acionada via dispositivos que operam codificações, o que permite tornar quantificável as não quantificáveis opiniões, afetos, gostos etc. Da escrita matemática que simboliza os fluxos financeiros às interações em “redes sociais”, os dispositivos de indexação e simbolização operam a avaliação, a medida, a ordenação e a quantificação.

purificação discursiva, própria da racionalidade moderna ocidental.

¹⁹ Toyotismo é o termo que designa o modelo industrial cujo princípio de acumulação do capital é a flexibilidade da produção a partir da flexibilização das horas de trabalho humano dispendidos no processo da produção material. Ficou conhecido por caracterizar o movimento de modernização industrial japonês enquanto determinante para a emergência do país como potência econômica na Ásia durante o período pós-guerra.

O processo de captura e ordenamento do conjunto de atividades que mantêm em funcionamento a máquina social, é um processo de montagem e desmontagem via signos que formam um nível mais desterritorializado: os signos da finança e da moeda. Na era do algoritmo, a valorização das atividades (trabalho, comunicação, serviços, consumo, etc.) é capitalizada pela medida e pelo poder político da finança. Moeda/finança é “medida das medidas”, capitaliza os diferenciais da valorização das atividades e mensura, avalia, indexa segundo múltiplos princípios de avaliação objetivos (tecnologias de processamento de dados em escala cada vez maior) e subjetivos (nos graus de avaliação política de perfis pré-individuais que invadem todo e qualquer domínio). Se *Tetsuo* fosse uma distopia no processo atual da produção via financeirização, a montagem corpórea talvez fosse pensável (ou fazível) também através de uma “nuvem” de dados, atos humanos e não-humanos indexáveis e des-indexáveis para a produção de “capital humano”.

Nossos atos mais “humanos” (falar, ver, ouvir, reproduzir-se como “espécie”, sentir, afetar e ser afetado, etc.) são hoje impensáveis sem o concurso das máquinas. Se os capitalistas podem falar de “capital humano” em uma segunda acepção, é porque nada de “humano” escapa às servidões maquímicas, aos dispositivos tecnossemióticos, aos laboratórios científicos e às indústrias que os exploram. Se nós todos, sem distinção, somos constituídos por “capital humano”, é porque nós todos, sem distinção, constituímos componentes, “entradas” e “saídas” de redes tecnossemióticas, mesmo e sobretudo quando estamos desempregados, em formação ou aposentados (*Ibidem*: 176).

Máquina social e conglomerado de máquinas coletivas, o processo maquínico do capitalismo “não implica apenas ‘sujeitos’, cuja atividade se inverteria em uma objetividade espectral que os domina, como em Marx, mas também em um número crescente de não humanos. As relações de poder já estão imediatamente exercidas pelas ‘máquinas’ sociais e técnicas.” (*Ibidem*: 170). Continua Lazzarato:

Nas modalidades de organização específicas do capitalismo (a empresa de fabricação, mas também de comunicação, financeira, etc.), o homem e a máquina não se opõem como sujeito e objeto. Uma vez que a modernidade esvaziou completamente o mundo e a natureza de todos os “espíritos”, a subjetividade não se encontra concentrada exclusivamente em um sujeito humano (e no “trabalho vivo” de Marx e dos marxistas) (*Ibidem*, 2017: 171).

Híbrido é o homem “biface objeto-sujeito” no quadro de produção da subjetivação organizada e controlada através dos dispositivos de fabricação do sujeito individuado e, ao mesmo tempo, de sua dessubjetivação. É um duplo movimento de captura que o capitalismo exerce sobre a subjetividade. As massas de indivíduos fabricados, controlados e governados “pela ação sobre os componentes pré-individuais da nossa subjetividade, a natureza e as

funções da servidão maquínica dependem estreitamente do conceito de ‘máquina’” (*Ibidem*: 176).

O *body horror* no contexto da financeirização produz uma experiência corpórea em que “a servidão maquínica organiza uma normalização que não passa pela norma, mas pela ação dos ‘programas’” (*Ibidem*: 187). É em relação ao corpo que se compreende de maneira clara os efeitos da governamentabilidade e suas técnicas. “É-nos atribuído um corpo capaz de se desenvolver em um espaço social, produtivo e doméstico” (*Ibidem*: 186). Em *Tetsuo*, as montagens corpóreas são os individuais reterritorializados em artefatos. A dissecação dos vetores pré-individuais é como uma desmontagem de mola por mola, parafuso por parafuso, engrenagem por engrenagem. Essas peças podem ser retiradas, recolocadas em qualquer outra parte da montagem do corpo ou, ainda, servir para qualquer outro equipamento mecânico que precise de peças semelhantes para funcionar.

Os processos corpóreos de *Tetsuo* são conglomerados. Processos fazíveis e desfazíveis, montáveis e desmontáveis. Via um *princípio fabulador*, definido por Christine Greiner (2017), Tsukamoto nos permite ver os agenciamentos capitalísticos através dos artefatos. Eles podem ser tocados, desparafusados, descartados, aproveitados para qualquer outra montagem. A criação desse novo mundo é possível porque “a função fabuladora é uma função e também um estado corporal que se constitui a partir dos processos imaginativos mantidos pelo organismo e pelos ambientes (redes sógnicas) por onde transita” (GREINER, 2017: 72).

Segundo Christine Greiner, a literatura, o cinema, as artes em geral no Japão contribuem nos aspectos históricos de um tipo de narrativa que opera como fabulação do corpo japonês. A fabulação apresenta a fantasia como um princípio de realidade que afeta a todos e age no cotidiano²⁰. A fantasia é um modo de abertura cognitiva que “está presente nas relações que os japoneses têm com os monstros, desde o próprio Godzilla e seus antecedentes”

²⁰ Ver: Chistine Greiner, *Fabulações do corpo japonês*, São Paulo, 2017, especialmente o capítulo 4, em que Greiner aponta a fantasia como possibilidade de abertura cognitiva, operadora de um princípio de realidade, se transformando em um tipo de dispositivo que não entra numa zona de conforto para escapar à realidade, mas “desafia toda e qualquer categoria dada *a priori*, sem propor uma nova categoria como o grotesco, o anormal, o exótico, o deficiente, e assim por diante” (*Ibidem*: 135).

(*Ibidem*: 132). É no corpo monstruoso de Godzilla²¹ que Greiner aponta o dispositivo cognitivo da fantasia operando como princípio de realidade. Esta realidade

(...) se transforma em um outro tipo de dispositivo, que desafia toda e qualquer categoria dada *a priori*, sem propor uma nova categoria como o grotesco, o anormal o exótico, o deficiente e assim por diante. Talvez o modo mais preciso de lidar com esses corpos ambíguos seja pensar neles como corpos em metamorfose (*Ibidem*: 135).

Sobre Godzilla, Greiner argumenta:

Este foi, de fato, o fundamento de Godzilla: um monstro que nasceu de um acidente nuclear, como uma metáfora tácita no pós-guerra japonês. Uma fantasia que se constituiu como uma premonição e um princípio de realidade dos anos que se seguiram, nos quais não apenas os corpos humanos, mas corpos das cidades passaram a se constituir sempre em estado de metamorfose (*Ibidem*: 135).

A fantasia também aciona outros movimentos, que deflagram, por exemplo, uma diversidade de gêneros e imagens que vai muito além das dicotomias homem-mulher, ficção-realidade, orgânico-inorgânico. O corpo monstruoso de Godzilla, esse corpo em metamorfose, nos interessa pelo traço comum que tem com os corpos que aparecem e interagem, sem linearidade, em *Tetsuo*: a ambiguidade que desestabiliza padrões e categorias. Conclui a autora que a fantasia é “um dispositivo cognitivo cuja aptidão é criar zonas de indistinção entre ficção e realidade, seja na literatura, nos produtos da cultura *otaku* ou nos rituais da vida cotidiana” (*Ibidem*: 135). Ao começar por um gatilho de percepção, a fabulação se diferencia de das outras habilidades e funções corpóreas por sua “aptidão para instaurar desestabilizações nos padrões habitados. É assim que se abrem novas possibilidades de ação” (*Ibidem*: 74).

Tsukamoto nos dá personagens conceituais via invenção de uma ficção, que admite como possibilidade real o terror de perder o controle da individualidade para o funcionamento do artefato em que está dissecada a memória, a percepção, a representação, os desejos. Cria multiplicidades de movimentos-imagens-pensamentos que se movem como os conceitos, as insistências e a intensidade próprios de personagens conceituais.

Nas montagens corpóreas de *Tetsuo*, o princípio fabulador ativa movimentos desestabilizadores. A metamorfose dos homens-ferro não teve uma origem, é uma associação

²¹ Sobre o corpo de Godzilla, afirma Yoshikuni Igarashi: “o corpo monstruoso de Godzilla honrou as memórias da guerra e da perda que não podiam ser recuperadas pelo ressurgimento do nacionalismo japonês”, *Corpos da Memória*, São Paulo, 2011. Ver: Ishiro Honda, *Gojira*, de 1954. Da primeira metade dos anos 1950, quase dez anos depois dos ataques a Hiroshima e Nagasaki, é lançada a primeira versão de *Gojira* (Godzilla) – traduzido para *O monstro do Oceano Pacífico* no título para o lançamento em Portugal. O monstro se arrasta pelos esgotos da cidade. Seu corpo cresceu escondido na costa do Oceano Pacífico e em decorrência de testes nucleares realizados pelos Estados Unidos, surge monstruoso e gigantesco a atacar a cidade de Tóquio.

rizomática de agenciamentos maquínicos dessubjetivantes, reterritorializados nos artefatos. Tsukamoto pensou e criou uma monstruosidade impensável. Fabulou a intensidade híbrida desses corpos na medida em que empenham o funcionamento das relações agenciando suportes mecânicos de materiais metálicos, plásticos variados entre peças de mola, antena, condutores e fios desencapados. Acoplamentos que passam a montar o corpo segundo os desejos da subjetivação quase-humanizada agenciada nessa montagem e capturada pela máquina em uma complexa rede de poder.

As subjetividades criadas no agenciamento maquínico homem-ferro entram em ciclos maníacos do desejo de montar seus suportes corpóreos por artefatos acoplados mecanicamente. O “produto” mecânico desse processo são corpos cibernéticos desestabilizados numa saturação de códigos conduzidos pelas peças mecânicas por dentro do corpo que suporta *phyluns* biológicos, mecânicos e maquínicos. Cada vez mais poderosas, cada vez com mais artefatos, as montagens são engrenagens com cada vez mais poder de dominação e alta periculosidade.

São diferentes as espécies de máquina que operam nos corpos híbridos de *Tetsuo* que representam a complexidade das redes de poder e dominação da máquina. Na fabulação dessa mecânica destaca-se certa aparência bélica para a manutenção do desejo sexual. Dispostos em redes que se proliferam e interagem, “máquina técnica” e “máquina social” engendram-se uma na outra no processo maquínico dos corpos grotescos metamorfoseados em sexo-metal, dildo²²-broca, ânus-broca, ânus-dildo, dildo-boceta, boceta-broca. O procedimento não cessa e se prolifera, agenciando ou agregando um *phylum* no outro. A força e o movimento das montagens corpóreas encontram a satisfação do desejo na fiação que se enfia na pele, na tubulação que penetra o ânus, na furadeira que se torna o pênis, na furadeira que penetra a vagina, no consumo do gozo generalizado e maníaco engendrado na máquina. O ato de penetração sexual do homem-macho se dá via ereção em grossa broca de furadeira. Ato sexual compulsório cuja “relação corpo/máquina não pode ser compreendida simplesmente

²² Ver: P. Preciado, *Manifesto Contrassexual*, especialmente capítulos II e Anexo, São Paulo, 2014. Além da descrição de práticas sexuais que qualquer um pode aderir, o Anexo faz uma incursão histórica sobre o objeto *dildo*, a fim de propor um guia de práticas contrassexuais, ou ainda, que empenhem o desejo sexual em experimentações que fujam à sujeição das máquinas sociais, que não se feche e não assimile os dispositivos tecnológicos da forma sofisticada de dominação masculina sobre o corpo da mulher. As montagens corpóreas de *Tetsuo*, experimentam as interações sexuais capturadas pelos artefatos e, ao mesmo tempo, desejando via artefatos acoplados no lugar dos órgãos genitais. As experimentações do prazer sexual das montagens que aludem ao corpo biológico masculino são via violentas penetrações de objetos fállicos cortantes e perfurantes em cavidades que aludem ao corpo biológico feminino.

como um agrupamento de partes anódinas e articuladas conjuntamente que cumprem um trabalho específico” (PRECIADO, 2014: 164).

Os artefatos acoplados são variadas próteses²³, como descreve Preciado, que compõem a imagem do corpo em que se metamorfoseiam mulheres e homens. As montagens de *Tetsuo* não deixam de ser uma arma perigosa, capaz de produzir a destruição dos humanos e não-humanos em escala global (“*whole the fucking world*”). Essas corporeidades deslocam seu funcionamento das oposições binárias (natural/artificial, órgão/máquina, homem/mulher, homem/robô, macho/fêmea). As relações que o corpo encontra na complexa trama de poder são, afinal, relações livres e aleatórias, os pedaços de carne encontram com o cobre e o plástico e se tornam o cobre e o plástico. Perigo anunciado no insuportável ruído da edição sonora de *Tetsuo*. As montagens são barulhentas como a complexa rede que as compõe. Quando o pedaço de corpo feito de metal deseja, ele vibra em um barulho metálico incômodo.

O terror do corpo de Tsukamoto é uma fabulação de montagens corpóreas presas e sujeitadas aos artefatos via táticas reguladoras, de fixação da ordem, disciplinadoras. Na verdade, o *body horror* de *Tetsuo* é um resultado formal disforme do corpo sujeitado à disciplina para ser peça eficaz do funcionamento da máquina. Mas o processo de montagem em pane perde o controle da gênese cotidiana que faz existir o corpo na sociedade atravessada pela modernização, pela tecnologia, pela produção material do sistema econômico toyotista.

O movimento de pane circula nas cenas em movimentos frenéticos e maníacos que perseguem acoplamentos de cada vez mais artefatos para diferentes efeitos de funcionamento que deseja empenhar (se deseja ato sexual, acopla uma broca que funcione como pênis; se deseja poder, acopla artefatos bélicos para dominar outros corpos por força das armas; para manter o fluxo de seu funcionamento, acopla antenas, informações de bancos de dados, fios de condução elétrica, etc). É um funcionamento maquinico fabulado como mecânico em que as montagens corpóreas funcionam em uma repetição acumulativa de curtos-circuitos. Nem por isso a máquina deixa de funcionar. Ela funciona como curto-circuito e, na montagem corpórea, como curto-circuito mecânico.

²³ Sobre a prótese, Preciado (2014) relata: “Jules Amar, diretor do Laboratório de próteses militares e de trabalho profissional durante os anos vinte, desenhará uma série de próteses de braço e de perna cujo objetivo, pela primeira vez não será exatamente estético: mas o de reparar o corpo inválido para que se transforme em uma das engrenagens essenciais da máquina industrial posterior à guerra, da mesma forma que foi uma engrenagem essencial da máquina de guerra. (...). Jules Amar propõe explicar e curar o fenômeno de Wir Mitchell (quando se percebe sensações num membro perdido, o que Meraleau-Ponty chamará mais tarde de ‘o membro fantasma’) reconstruindo o corpo como uma totalidade trabalhadora com a ajuda de próteses mecânicas.” (2014: 161-162).

Não são nem máquinas, nem humanos

“Homem-ferro” é a tradução livre, em português, para *Tetsuo*. De fato, é homem-ferro-engrenagens-plástico-carne-indústria-humano-mulher-furadeira-desejo-monstro-antena que se torna o homem dessubjetivado médio qualquer da linha de produção toyotista. Homem-ferro é a imagem impensável do desempenho do corpo montado sob sobrecodificação dos agenciamentos maquímicos e mecânicos acoplados no corpo. Proliferação híbrida que faz dos corpos biológicos humanos não serem mais caracterizados como humanos (e também não deixar de sê-lo). Metamorfoseados em máquina mecânica cibernética, esses corpos humanos também não são reduzíveis à máquina, ainda que sujeitados nela. Não são nem máquinas, nem humanos: são ambos, não são nenhum. São ciborgues²⁴. Montagens nas quais fica impossível distinguir o homem da máquina. Algo de humano deseja entre as engrenagens de uma montagem que há muito deixou de ser humana.

Através da tentativa de separação dos humanos e não-humanos, defende Latour, se amplifica a escala da sua mistura. Binário, o hábito de pensar moderno do Ocidente, não dispensa o dualismo natureza/sociedade. Essa atitude aumenta a escala dos mistos entre objetos e sujeitos. Na Constituição moderna, afirma o autor, os híbridos não estão admitidos como elementos da “sociedade real” e, no entanto, permite a socialização acelerada dos não-humanos. “Quanto menos os modernos se pensam misturados, mais se misturam. Quanto mais a ciência é absolutamente pura, mais se encontra iminentemente ligada à construção da sociedade. A Constituição moderna acelera ou facilita o desdobramento dos coletivos, mas não permite que sejam pensados” (LATOURE, 2013: 47). O que constitui o pensamento moderno ocidental não evita a aparição dos híbridos. Pelo contrário, é a prudência para com o que se pode e o que não se pode pensar que os faz surgir. Melhor, proliferar.

A coordenada variável latitudinal que Latour propõe como atitude não-moderna para a investigação deve estar em certo plano de imanência que assuma a aparição das existências mistas. Agenciamos e empenhamos nossas ações na mesma rede rizomática de movimentos humanos e não-humanos fazedores do buraco da camada de ozônio, dos micróbios, dos autômatos e robôs, dos átomos, da eletricidade, dos neurotransmissores, das redes de internet, do inconsciente. *Tetsuo* é uma espécie de aparição mecânica, autômata de uma montagem

²⁴ Ver: P. Preciado, *Manifesto contrassexual*, São Paulo, 2014. No capítulo *Tecnologias do sexo* o autor comenta o corpo do ciborgue a partir do *Manifesto Ciborgue*, de Donna Haraway (1985). “O ciborgue não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. O ciborgue não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes” (PRECIADO, 2014: 167).

corpórea mista de elementos que referenciam a agenciamentos do corpo biológico humano e agenciamentos corpóreos de artefatos. Os ciborgues são uma consequência não dissimulada da experimentação dos mistos que a atitude moderna permite.

A mediação entre humano e não-humano é assimétrica e simétrica, ao mesmo tempo. Porque humano e não-humano, natural e sociocultural, ciência e política, na verdade são separações que produzem uma assimetria que nega e afirma o aparecimento do que não consegue evitar: os híbridos. Por intermédio das figuras de Hobbes e Boyle, Latour desenha uma cartografia rizomática de aspectos históricos para a invenção do pensamento moderno, cuja prática foi perseguir a representação científica das “ontologias mudas” da natureza e a representação da soberania do Estado capaz de representar as pessoas humanas:

(...) cabe à ciência a representação dos não-humanos, mas lhe é proibida qualquer possibilidade de apelo à política; cabe à política a representação dos cidadãos, mas lhe é proibida qualquer relação com os não-humanos produzidos e mobilizados pela ciência e pela tecnologia” (*Ibidem*: 33-34).

A invenção do mundo moderno está na negação do discurso político como discurso político da ciência e, ao mesmo tempo, na negação do discurso científico como discurso científico da política. Essa separação – que jamais existiu de fato – persegue a humanidade no hábito moderno de se contradizer e permitir a todo momento o que proíbe: os impensáveis híbridos que não são nem humanos, nem não-humanos, são os dois e a separação dos dois.

Um terceiro mundo de mistos invade a dimensão que traça a longitude entre os polos natureza e sujeito/sociedade. As montagens e desmontagens dos processos corpóreos em *Tetsuo*, são esses híbridos que invadem a purificação e mediação da atitude moderna com a existência de um terceiro mundo que, ao contrário do que se pode pensar, é praticado pelo discurso que separa humanos e não-humanos.

Os homens-ferro desse *body horror cyberpunk* são os mistos que as máquinas e as redes técnicas, políticas, tecnocientíficas, tecnossemióticas do *toyotismo* produziram por baixo do tapete e não há saída possível para o estado de coisas. Não há saída para o controle cyber-metálico que mistura as vísceras do corpo biológico aos artefatos industriais, bélicos, tecnológicos, elétricos, etc. Os personagens conceituais de *Tetsuo* estão presos nesses suportes montáveis, não conseguem mais se desmontar da máquina ou desmontar a máquina de si.

Estas máquinas que operam em *Tetsuo* não aparecem para que se pense nas condições do trabalho alienado e mecanizado da linha de produção, mas para “considerar que os homens e as mulheres fazem parte da máquina, não somente em seu trabalho, mas ainda mais em suas

atividades adjacentes, seu descanso, seus amores, seus protestos, suas indignações, etc.” (DELEUZE, GUATTARI, 2015:147). A gênese do homem-ferro, da mulher-ferro, da gente-ferro se prolifera como montagens híbridas. Os elementos humanos e os elementos mecânicos são partes da máquina, produtores e produzidos por ela.

A máquina não é social sem se desmontar em todos os elementos conexos, que fazem a máquina por seu turno. A máquina de justiça não é dita máquina metaforicamente: é ela que fixa o sentido primeiro, não somente com suas peças, seus escritórios, seus livros, seus símbolos, sua topografia, mas também com seu pessoal (juízes, advogados, oficiais de justiça), que fornecem uma matéria indeterminada. Uma máquina de escrever só existe em um escritório, o escritório só existe com secretários, subchefes e patrões, com uma distribuição administrativa, política e social, mas erótica, também, sem a qual não haveria e nunca houve “técnica” (*Ibidem*:148).

Se confundem e até se fundem com a realidade, com a fábrica, com os equipamentos eletrônicos, com a linha de produção, com os materiais e as matérias-primas dos objetos fabricados na linha de produção. A carne humana e a indústria, o corpo e a linha de produção são um e mesmo movimento de prazer, desejo sexual, ódio, opressão, medo (...);

(...) é que jamais uma máquina é simplesmente técnica. Ao contrário, ela só é técnica como máquina social, tomando homens e mulheres em suas engrenagens, ou, antes, tendo homens e mulheres dentre suas engrenagens, não menos que coisas, estruturas, metais, matérias” (*Ibidem*:147).

Os contornos do corpo disforme e monstruoso nem humano e nem máquina, de *Tetsuo*, estão dissipados e esticados entre códigos e símbolos do capitalismo, a produção e os materiais da produção em série que invadem o corpo. São personagens que criam o mundo das relações de poder e de dominação sobre o corpo, visíveis em artefatos. Na verdade, *Tetsuo* parece deixar visível nos artefatos o que de monstruoso é invisível nos corpos organizados sob os códigos que os codificam para a normalidade em favor do poder de dominação da classe proprietária. Mas o corpo normalizado numa sociedade de produção capitalista é, em *Tetsuo*, grotesco e não aparenta normalidade aceitável para o campo social. Pelo contrário, o corpo normalizado é uma desforma do corpo biológico humano na experimentação coletiva do hibridismo com o artefato. Os sujeitos processuais estão incompletos. O corpo organizado, contornado e separado dos objetos que o rodeiam, é uma invenção que não se realiza materialmente, que nunca se encerra em uma forma final.

Quando nos deparamos com os monstros nas cenas sobrepostas de *Tetsuo*, a distinção entre o corpo organizado e o corpo desarticulado desaparece, pois os códigos de normalização do corpo são justamente aqueles que estão fora de controle no corpo biológico humano e não se define entre o que é pedaço de carne e o que é peça mecânica. São corpos que agenciam

forças das quais perderam o controle a tal ponto que a sobrecodificação dos corpos se perdeu no meio do suporte ou o suporte já não controla os fluxos que desempenha. Os códigos que desempenham as funções do corpo humano dos indivíduos saudáveis para efetivar a máquina de produção, se perderam no meio dos fios que desejam. Saturado da sobrecodificação, o suporte não suporta sua própria carne misturada aos artefatos, transbordando ao corpo, entrando em colapso, podendo explodir ou quebrar a qualquer momento.

Na procura pela disposição dessas redes de poderes que limitam e definem os corpos do corpo político, a referência ao corpo híbrido de *Tetsuo* nos propõe uma experimentação em que o corpo identificado como nipo-brasileiro tenha a percepção dos efeitos da performance predominante das relações de poder em favor da classe proprietária e branca.

A montagem hibridizada se transforma em uma epidemia, os artefatos se agenciam em cada vez mais corpos. Os processos maquínicos pelos quais os materiais e os elementos não-humanos desejam no lugar da carne que deseja o desejo dos metais, das fiações, das furadeiras e das antenas. Um imenso ciborgue nem humano, nem máquina anuncia uma destruição incontrollável. A escala global de destruição anunciada na última cena do longa por um dos ciborgues é o anúncio próprio dos finais infelizes em que não há heróis ou livramentos do terror que capturou os afetos durante a narrativa. A profundidade desses mistos está na latitude das relações mais cotidianas.

É dito que Deus não existe no Japão, mas o que substitui Deus, por exemplo, a vida cotidiana – existe ao nosso redor e os japoneses são capazes de captá-la. Só não se deve enganar de cotidiano. E os japoneses são dotados de uma capacidade de lidar com esse conflito (...). O conceito de carne é anárquico entre os japoneses (HIJIKATA apud UNO, 2018:138).

Anárquico e aberto, o conceito de *carne* (UNO, 2018) será um dos principais para esta investigação de montagens corpóreas, processadas na máquina-Estado como máquina de guerra (DELEUZE, GUATTARI, 2015).

Em *Tetsuo* as montagens corpóreas estão fixadas numa sujeição aos artefatos. A fuga é quase impossível tamanha quantidade de peças nessa montagem corpórea amontoadas de artefatos em referência ao modo de vida sujeitado à produção. Os artefatos são o que fixam, amarram, prendem e rebaixam os corpos controlados pelos estratos da sociedade produtora de corpos mecânicos cibernéticos.

A máquina abstrata que constrói o plano de consistência em que as montagens corpóreas dos ciborgues de *Tetsuo* aparecem, produz uma subjetividade contemporânea que

não distingue a diferença entre humano e peça mecânica. Essas montagens fabuladas traçam o plano de imanência, pois estão envolvidos na catástrofe de não serem corpos articulados como organismos e, ao mesmo tempo, acumularem os corpos não organizado e desterritorializados do plano ao reterritorializá-los como uma existência coletiva via corpos sob montagem de artefatos. O movimento de dessubjetivação é violento. Não menos violenta é a reterritorialização desses corpos que oscilam entre as superfícies que os estratificam, no mundo em que se movimentam as montagens de Tsukamoto.

O que os torna personagens conceituais são as cenas em que põem em movimento, insistem e desestabilizam o plano de imanência. Na fabulação do corpo humano hibridizado aos artefatos mecânicos e tecnológicos, como alegoria para as funções maquinicas que empenham nos estratos em que foram capturados, estas montagens *ciborgues* operaram como personagens do *body horror*.

Tsukamoto nos dá personagens conceituais para abrir o plano de imanência em que insistem os movimentos de curto-circuito, de funcionamento frenético da linha de produção industrial e seus artefatos mecânicos, peças e partes de aparelhos tecnológicos. Um mundo é criado via movimentação dessas montagens que agenciam os fluxos de uma produção material em volta da qual está todo o aparato de modernização industrial. Personagens desse mundo de terror, o modo de vida aberto pelo devir *ciborgue* está em um plano de desterritorialização absoluta. A experimentação das montagens corpóreas via fabulação, opera sobre o plano que libera desestabilizações das superfícies de estratificadas em funcionamento na máquina de produção do regime capitalístico *toyotista*.

Capturados, os corpos que oscilam nas superfícies estratificadas, na superfície do organismo e no ponto de subjetivação e sujeição, são rebaixados ao artefato que amarra os sujeitos à máquina. No entanto, as montagens não se fixam a uma realidade do organismo. Tsukamoto hibridiza homem-ferro (artefato e organismo) justamente para fabular os mundos que o regime capitalístico inventa. Tsukamoto fabulou a grande Máquina abstrata produtora do plano de consistência via reterritorialização da desterritorialização absoluta, que opera pelos dispositivos de regulamentação dos corpos em *sujeição maquinica*, como se pudessemos descrever mecanicamente os efeitos e o funcionamento da Máquina.

Mistos de carne-objetos e carne-máquinas, os corpos de *Tetsuo* são algumas das bestas que surgem entre os vetores de subjetivação humanos e não-humanos e realizam as exigências do consumo e da produção.

A partir das peças destas montagens, perseguimos a potência da aparição de corpos que – apesar das técnicas de controlar seu surgimento – se proliferam.

CAPÍTULO 2

Nem branco, nem negro, o amarelo é “quase branco”?***Cena 2***

Há milhares de anos um corpo feminino foi encontrado morto, ressecado como o de uma múmia, em um casebre próximo a uma aldeia, em alguma das ilhas do Pacífico que hoje é conhecida como Japão. No interior do casebre tinha apenas uma roca para fiar, instrumentos afiados e utensílios para chá. Empilhados, ao lado da roca, estavam ossos e um punhado de roupas masculinas. Essa é a primeira ancestral de Onibaba. Os homens eram engolidos como que encapados pela pele de um estômago de mil dentes posto para fora de sua boca, para engolir de fora para dentro. Onibaba, esta que nasceu meio branca, meio amarela, só consegue desobedecer os assentos, não herdou a anatomia interna de sua ancestral. Se acocora para lembrar da posição perigosa que sua ancestral desempenhava para melhor engolir suas vítimas.

Onibaba tem pele amarelada. Sua pele é como a pele dos brancos, na verdade. Tem formato de olhos característico do formato de olhos dos rostos asiáticos. Não é pessoa amarela. Não é pessoa branca. Mas as pessoas brancas gostam dela e a confundem. Se confundem. Precisam se confundir se é branca ou não-branca. Não é de lugar nenhum. Caminhando ou se acorando, o corpo desta criatura acopla a existência de pedaços de corpos responsáveis pela existência das coisas, dos celulares, dos objetos, da limpeza das salas e banheiros dos prédios públicos e privados, dos asfaltos, dos serviços. Ao alcance de seus dedos estão os dedos de quem minerou a matéria-prima do aparelho celular que tateia todos os dias.

Uma vivência na *pele* atravessa nossas inquietações. A experimentação do corpo híbrido, apresentada no primeiro capítulo, coloca para nós a possibilidade de perseguir as narrativas para esta experimentação corpórea via conceito de *raça*, segundo *A Crítica da Razão Negra* (2018), de Achille Mbembe, e via história da tipificação racial do *amarelo*, a

partir do comentário de Edward Said, em *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente* (2012). A narrativa de como o conceito de *raça* se cria no pensamento ocidental moderno é o pano de fundo para a articulação da montagem corpórea tipificada pelo caráter híbrido de sua aparição.

A ideia de uma racialização híbrida está estratificada nas corporeidades como *sujeitos raciais* indefiníveis pelos códigos de controle de purificação das aparições corpóreas. Pretendemos compreender a metamorfose da tipificação racial no código *amarelo* para a corporeidade nipo-brasileira. Esta metamorfose é marcada por um embaralhamento que depende da ação e dos efeitos da hibridização do sujeito racial “pessoa negra”.

Efeito visível na pele, a hibridização é um processo de aparição controlada de pessoas de pele o mais clara possível. Em uma intenção de evitar a aparição de pessoas de pele distinta da pele dos corpos brancos, a começar pelas corporeidades da considerada totalmente oposta ao branco: a cor de pele negra (FANON, 2008).

Os códigos *negro* e *amarelo* sustentam um conjunto simbólico e de práticas que, além dos graus de distinção em relação às pessoas brancas a que são referenciados, se modifica nos contextos específicos de controle nas diferentes experiências de formação colonial.

No Brasil, a técnica de controle das aparições corpóreas identificada na distinção racial dos corpos se inscreve sob o ocultamento das desigualdades na afirmação de uma suposta diversidade racial, ideia fundada sob a prática de hibridização para o controle de aparição de corpos não brancos. Esta técnica responde, segundo Abdias Nascimento (2017), a eufemismos como *assimilação*, *aculturação* e *miscigenação*.

Para manter a máquina de controle em funcionamento, as corporeidades nipo-brasileiras passaram pelo experimento de se incorporar às relações de poder dominadas por classes proprietárias de tipo racial “pessoa branca”. Se relaciona como grupo social privilegiado no conjunto de técnicas de controle de aparição de corpos não-brancos. A produção de técnicas de controle do aparecimento de corpos não-brancos tem suas sofisticções locais, no Brasil. Para a montagem dos corpos asiáticos do sujeito racial amarelo foi incentivada a miscigenação com pessoas de pele branca e ascendência europeia.

Nossa intenção é a de entender quais são os aspectos históricos das montagens do organismo que experimenta no corpo o desígnio, a superfície, o estrato da raça a partir das semelhanças e dessemelhanças que sugerem uma hierarquia para “pessoa amarela” entre

“pessoa branca” e “pessoa negra”. Bem como a experimentação de montagens corpóreas controladas pelos códigos de branquitude.

A tomada de consciência da ideia de *raça*, em escala global, se dá segundo o referencial de distinção da cor da pele, no que desvia em relação ao corpo de pele branca. Desviados da aparência que modela os corpos que controlam ou são controlados, os corpos não-brancos são desviados, então, de sua própria cor de pele variante à branca. Variação do puro contrário ao branco, variação do quase contrário ao branco (...), quanto maior a quantidade de aparições quase contrárias, mais eficaz o embaralhamento das definições e designações de diferenciação do corpo de pele branca.

Neste capítulo nos dedicamos a alguns exames do corpo de traços dessemelhantes no rosto, na pele. Também das técnicas de controle do aparecimento de corpos não brancos, a fim de garantir uma identidade étnica brasileira que permita o aparecimento de uma proliferada variedade de tipos corpóreos cuja definição seja um embaralhamento de um tipo racial *nem* “branco”, *nem* “não-branco”. Enquanto empenha os códigos das corporeidades brancas, a aparição corpórea deste corpo é distinguido da aparição do fenótipo europeu, somente sendo aceita como semelhante ao seu “modelo”, ainda que como “minoría”. Uma minoría étnica próxima ou obediente do “*Eu*” do branco.

Consciência global da raça amarela: se não-branco, também não é o Resto

A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa (...). O Oriente não foi orientalizado só porque se descobriu que era “oriental” em todos aqueles aspectos considerados lugares-comuns por um europeu comum do século XIX, mas também porque poderia ser – isto é, submeteu-se a ser – transformado em oriental (SAID, 2017:32).

O conjunto teórico e prático elaborado que remonta a história das mais antigas e mais ricas colônias europeias compõe o estrato da montagem do corpo oriental. Para Edward W. Said, este conjunto, a que o autor emprega o termo *Orientalismo*, “é a disciplina pela qual o Oriente era (e é) abordado de maneira sistemática, como um tópico de erudição, descoberta e prática” (*Ibidem*:115).

O Orientalismo se organizou sistematicamente pela aquisição de material oriental e sua disseminação regulada como uma forma de conhecimento especializado. (...). Por um lado, o Orientalismo adquiriu o Oriente tão literal e tão amplamente quanto possível; por outro lado, domesticou o conhecimento para o Ocidente, filtrando-os através de códigos reguladores (...), todos os quais juntos formavam um simulacro do Oriente, para o Ocidente (*Ibidem*:231-232).

Em paralelo à noção racionalizante das cátedras europeias de estudos sobre o Oriente, o autor designa com o termo o conjunto simbólico, de imagens, de afetos e significâncias disponíveis para se referenciar sobre o que existe no Oriente. Pelo uso desses dois aspectos do Orientalismo, “a Europa conseguiu avançar de forma segura e não metafórica sobre o Oriente” (*Ibidem*:115). Um hábito moderno está fixado neste avanço. Orientalismo é o hábito que se empenha em traçar signos que particularizem o Oriente, dividindo as coisas orientais em partes manipuláveis de um estudo, um discurso, um conhecimento do qual o Ocidente considere ter adquirido realidade. Forma de paranoia, o Orientalismo é uma atitude do conhecimento que se coloca diferente do conhecimento histórico comum. Anatômico e enumerativo, o Orientalismo lida com questões, qualidades e regiões consideradas orientais no hábito de nomear, apontar, “fixar o tema de seu discurso e pensamento com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade ou, mais simplesmente, ser a realidade” (*Ibidem*:114).

Hábito moderno que empenha ação de controle sobre todas as aparições ontológicas e não controla da proliferação dos híbridos. Afirmam dominá-la pela linguagem e negam o domínio do conhecimento sobre as ontologias ainda não particularizadas. “O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura” (LATOURET,2013:96), pois a Grande Divisão entre Eles e Nós é a exportação da Grande Divisão entre os humanos e os não-humanos. Na longitude entre os polos natureza e sociedade, o Ocidente traça a exportação da Grande Divisão para a longitude entre Ocidente e Oriente e todas as outras atitudes não ocidentais:

Em algum lugar, em nossas sociedades, e somente nelas, uma transcendência inusitada manifestou-se: a natureza como ela realmente é, a-humana, por vezes inumana, sempre extra-humana. Após esse acontecimento – quer o situemos na matemática grega, na física italiana, na química alemã, na física nuclear americana, na termodinâmica belga –, passou a haver uma total assimetria entre as culturas que consideram a natureza e aquelas que consideram apenas sua cultura ou as versões deformadas que elas podem ter da matéria (*Ibidem*: 98).

Apenas as sociedades ocidentais diferenciam de forma absoluta a natureza e a cultura, a ciência e a sociedade,

(...) enquanto todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que o conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem (*Ibidem*: 99).

Frente à profusão de naturezas-culturas ou dos coletivos, Latour relega o modelo universalista à particularidade de uma cultura que “define o quadro geral da natureza em

relação ao qual todas as outras estarão situadas” (*Ibidem*: 103). A particularidade das sociedades ocidentais é a de se entender como absolutamente diferente de todas os outros coletivos em particular, igualmente diferente entre os diferentes coletivos. Pois todos os coletivos se parecem, “porque repartem ao mesmo tempo os futuros elementos da natureza e os futuros elementos do mundo social” (*Ibidem*: 105).

Mas é preciso dar mais um passo em uma atitude de antropologia simétrica que não estabeleça apenas igualdade, mas as diferenças entre os coletivos, a fim de compreender os meios práticos que permitem que os coletivos dominem outros coletivos pela assimetria. Não há um coletivo que não surja como natureza-cultura, constituindo ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não-humanos. Fazemos todos da mesma forma a construção ininterrupta dos nossos coletivos humanos e os não-humanos presentes que os cercam. Os coletivos mobilizam ancestrais, constelações, genealogias, os espíritos, os deuses, as almas, os animais, o céu, a terra, os corpos; “para construir os nossos, nós mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia” (*Ibidem*:104).

Que os modernos considerem a mobilização segundo a Grande Divisão, definindo nosso processo de mobilização purificado de sociedade diante da transcendência da natureza, aos olhos da antropologia comparada as ciências e as técnicas apenas fizeram multiplicar os não-humanos envolvidos na construção dos coletivos, acrescentando em cada vez maior escala muitos mais híbridos. Ao contrário de um sucesso de purificação em um corte epistemológico que rompesse com um passado pré-científico, a redefinição do corpo social que se amontoa em híbridos na atitude moderna das ciências e das técnicas de nosso Ocidente contemporâneo, prolifera coletivos humanos e, ao mesmo tempo, não-humanos.

Nessa assimetria, vamos nos concentrar nas particularidades do Oriente segundo os desígnios de tipos genéticos. Para Said, um dos elementos que prepara o caminho para estruturar o Orientalismo moderno é o hábito de classificar a natureza e o homem em *tipos*. O menor número de tipos ordenáveis e descritíveis representando a maior quantidade de objetos possível, em traços gerais.

Na história natural, na antropologia, na generalização cultural, um tipo tinha um *caráter* particular que fornecia ao observador uma designação e, como dizia Foucault, “uma derivação controlada”. Esses tipos e caracteres pertenciam a um sistema, uma rede de generalizações relacionadas (SAID, 2017:173).

A classificação de caráter-como-designação aparece, no conjunto de práticas e discursos do Ocidente, como classificação fisiológico-moral. Em autores como Kant,

Montesquieu, ensaístas, historiadores e enciclopedistas modernos, essas características fisiológicas e morais aparecem assim distribuídas:

(...) o americano é “vermelho colérico, ereto”, o asiático é “amarelo, melancólico, rígido”, o africano é “negro, fleumático, lasso”. Mas essas designações ganham força quando, mais tarde, no século XIX, são aliadas ao caráter genético (*Ibidem*:174).

Se as referências a um sujeito oriental – nos termos de universais genéricos – designam certo estado “primitivo”, características primárias e certa formação de espírito particular, estas referências estão estratificadas em um empenho de manter os tipos classificados segundo uma hierarquia naturalista, historicista e biologizante que associa tipo a raça. Nesta hierarquia do corpo biológico, da cultura e, mesmo, da existência não ocidentalizada, a enunciação de raça estratifica o “amarelo, melancólico, rígido” sob os signos do que “não chega a ser” o “negro, fleumático, lasso”. Vamos perseguir este aspecto da consciência global da experiência de raça vivida sob o desígnio de oriental, sujeito racial “pessoa amarela” e a particularidade do “amarelo japonês”.

O que, nestas referências, este tipo se assemelha do sujeito racial “pessoa branca” a partir dos aspectos que são dessemelhantes do sujeito racial “pessoa negra”? Nossa suposição é a de que o conjunto de práticas e discursos orientalistas, naquilo que designa características fisiológicas, morais, anatômicas, culturais, etc., não é possível sem o efeito mais profundo desse hábito moderno ocidental que ressoa no centro e no alto concentrado por corpos de pessoas brancas: “o modo como a África e o negro acabaram por se tornar o signo de uma alteridade impossível de assimilar, a própria efração do sentido, uma feliz histeria” (MBEMBE, 2018: 79).

Achille Mbembe (2018) demonstra a enunciação de raça (e de racismo) nas interpretações e linguagens imperfeitas, ambíguas e, até mesmo, inadequadas. Fabulação que opera na maneira como a raça se projeta “uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica” (*Ibidem*:28). Ficção móvel, o conceito de raça é forjado como mito da superioridade racial do Ocidente, fundamento de seu poder.

Sendo o rincão “mais civilizado” do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um “direito das gentes”. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil nas nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano. Só ele codificou uma gama de costumes aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis de guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo (*Ibidem*:30).

Os mundos distantes imaginados e fabulados no discurso europeu apresenta como reais fatos inventados para “favorecimento da própria humanidade às custas da humanidade do outro” (CASTRO, 2018: 35). Segundo Eduardo Viveiros de Castro esse favorecimento “manifesta uma semelhança essencial com esse outro desprezado: como o outro do Mesmo (do europeu) se mostra ser o mesmo que o do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, sem se dar conta, o mesmo que o Outro” (*Ibidem*: 35).

E o processo de fabricação de sujeitos raciais que mobiliza as noções de “África” e de “negro”, na era moderna, a este Mesmo está atribuído o pertencimento a um tipo de “humanidade à parte, execrada, a dos dejetos humanos” (MBEMBE, 2018: 229), mitigada como limite insustentável marcado pela degradação. Continua Mbembe:

(...) é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consolida odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (*Ibidem*: 27).

Em uma relação entre o ser e a aparência, entre a palavra e o objeto representado, o signo que chamam de negro e o “não lugar que chamamos de África” (*Ibidem*:31) são fabulados enquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento. Ainda que nem todos os negros sejam africanos e nem todos os africanos sejam negros, Mbembe afirma a crise em que a África e o negro estão mergulhados, desde a época moderna, “tanto a teoria da nomenclatura quanto o estatuto e a função do signo e da representação” (*Ibidem*:32). Continua o filósofo:

Aconteceu o mesmo com as relações entre o ser e a aparência, a verdade e a mentira, a razão e a desrazão, em suma, entre a linguagem e a vida. De fato sempre que se tratou dos negros e da África, a razão arruinada e esvaziada, jamais deixou de girar em falso e muitas vezes se perdeu num espaço aparentemente inacessível, onde fulminada a linguagem, as próprias palavras careciam de memória. Com a extinção de suas funções elementares, a linguagem transformou-se num fabuloso mecanismo cuja força vem simultaneamente de sua vulgaridade, de um formidável poder de violação e de sua proliferação erradia (*Ibidem*:32).

O signo substitui o objeto tendo por característica não ser nem nome comum, nem nome próprio, “mas o indício de uma ausência de obra” (*Ibidem*:31). O “outro do Mesmo (europeu)”, na fabulação da raça sob o negro e a África, é o Resto:

O Resto – figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objetivada. A África, de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados como símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo

negativo havia penetrado todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo (*Ibidem*: 29-30).

O embaralhamento que marca as referências de sujeito racial “pessoa amarela”, opera no conjunto simbólico que se referencia ao Oriente e às pessoas que lá vivem como um conjunto de tipos que, digamos, “não chega a ser o Resto”. É, no mínimo insuficiente, a ideia de que a “lógica racista é apenas um sintoma da depredação de classe ou que a luta de classes é a última palavra da ‘questão social’” (*Ibidem*:76). Acerca do sujeito racial e a questão de classe, afirma Mbembe:

É verdade que a raça e o racismo estão ligados a antagonismos que se ancoram na estrutura econômica das sociedades. Mas não é certo que a transformação dessa estrutura conduz inevitavelmente ao desaparecimento do racismo. Ao longo de grande parte da história moderna, raça e classe mantiveram laços de coconstituição. O sistema de *plantation* e a colônia foram, em relação a isso, fábricas por excelência da raça e do racismo. Em especial para o branco pobre, era alimentando e cultivando as diferenças que o separavam do negro que ele obtinha a sensação de ser humano. O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e se metamorfoseia incessantemente (*Ibidem*:76).

Demonstração de poder, a fabulação da raça se converte em “imagem, forma, superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária” (*Ibidem*:69) e escapa ao concreto e ao sensível, ao mesmo tempo em que produz uma manifestação imediata do sensível. E “sua força vem da capacidade de produzir incessantemente objetos esquizofrênicos, de povoar e repovoar o mundo com substitutos, seres a designar, a anular, em desesperado apoio à estrutura de um *eu* falho” (*Ibidem*: 69).

O “Perigo Amarelo”

Este “*Eu* falho” dá forma, imagem, superfície, figura e estrutura imaginária para as populações do “Extremo Oriente” em uma máquina de racialização que as difere do “Resto”, para operar produzindo a imagem do “Resto” no que tem de semelhante ao Ocidente. Ao mesmo tempo, este Oriente mais distante daquele que Said se propôs a desmistificar, está associado à violência “não ocidental” do “Perigo Amarelo”. Termo que insiste certo dogma de ocidentalidade de que “o Oriente é no fundo algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis etc.) ou controlado (pela pacificação, por pesquisa e desenvolvimento, pela ocupação cabal sempre que possível)” (SAID, 2017:401-402). A tipificação do desconhecido e inexplorado volume populacional no “extremo Oriente”, não conquistado pela expansão dos

Estados europeus, não está apenas sob a imagem de impérios, línguas, culturas e costumes tão excepcionais que beiram o “selvagem”.

Faz parte deste imaginário o medo do avanço econômico e territorial chinês, simbolizado numa possível ameaça aos modos de vida ocidentais. Guilherme II, último imperador alemão e Rei da Prússia, endereça por correspondência intensa em 1895 suas preocupações sobre a ameaça do continente asiático a Nicolau II, czar da Rússia, responsabilizando-o pelo avanço de cavalarias chinesas nas estepes da Sibéria (WING-FAI, 2014).

O receio de Guilherme II é privilegiado exemplo da ação em paranoia ocidental criadora de subjetivações que funcionam como resposta à reação asiática contra as já iniciadas unificações dos Estados europeus e suas investidas coloniais no Leste Asiático, entre os séculos XIX e XX. O termo circula em referência à invasão mongol na Europa do século XIII como “o maior Perigo Amarelo na Idade Média” (CHEN, 2012:6-7) e contra o qual é preciso “defender a Europa das incursões da Grande Raça Amarela” (PALMER, 2009:31).

O avanço do Ocidente pelo Leste Asiático ressoa e metamorfoseia a subjetivação do sujeito amarelo no decorrer desta passagem de séculos, nos contextos da Primeira Guerra do Ópio (1839-1842), da Restauração Meiji (iniciada em 1869), da Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) e das investidas de Inglaterra e França em alianças bélicas para o controle do Pacífico contra a China (1856-1885).

O assombro dos modernos produziu um “puro” Outro, no processo de coengendramento que relaciona “África” e “negro”. Nos corpos a serem narrados pela modernidade e suas metamorfoses, se

(...) a África tem um corpo e se é um corpo, um *isto*, é o negro que o confere a ela – pouco importa onde ele se encontre no mundo. E se o negro é uma alcunha, se ele é *aquilo*, é por causa da África. Ambos, o *isto* e o *aquilo*, remetem à diferença mais pura e mais radical à lei da separação (MBEMBE, 2018:79).

No longo processo histórico de fabricação de sujeitos raciais, a narrativa que se refere à *isto* “quase tão outro quanto o puro outro do *Eu*”, está engendradora na criação de uma perigosa raça amarela, *aquilo* que se produz e se prolifera no “extremo Oriente”. A população do Japão entra na narrativa destes contextos, principalmente a partir da Restauração Meiji, como a única nação “branca” da Ásia (LESSER, 2015). Não sem uma fratura epistemológica profunda entre o lugar do japonês na Ásia do “Extremo Oriente” em um sistema social e

político de diferenciação com os demais territórios da Ásia e, ao mesmo tempo, com o Ocidente.

As particularidades que marcam a produção de subjetividades racializadas no Japão nos interessa em especial. No item que se segue, ressaltamos a produção do sujeito racial na narrativa que subjetiva os fluxos migratórios dos povos asiáticos para os territórios em que se encontram com os fluxos de migração compulsória de pessoas escravizadas no sistema de *plantation* das colônias. As narrativas para os corpos subjetivados em sujeitos raciais, reconhecem a humanidade dos sujeitos racistas naquilo que o distingue de todos os outros e, em atitude moderna, tipifica todos os diferentes.

Atravessadas pela lógica da raça, as estruturas econômicas e sociais sobre as quais se baseiam as narrativas de fundação dos povos no continente de costa atlântica, põem o sujeito racial “pessoa amarela” em referências criadas em meio à ação colonizadora europeia e suas tentativas de controle do Leste Asiático. Mas, ao mesmo tempo, no incentivo ao fluxo de imigração da Ásia para os territórios das colônias ao sul e ao norte da América, a fim de substituir a força de trabalho de pessoas escravizadas. A imagem de uma perigosa raça amarela se modifica nos regimes de subjetivação e sua montagem corpórea é uma peça manipulável na engrenagem dos processos de modernização, expropriação e desterritorializações absolutas.

O “Perigo Amarelo” que representa a nação asiática do arquipélago japonês terá sua narrativa associada à consanguinidade com os povos chineses e mongóis, ao fluxo de imigração para o continente americano e à fissura do *corpo nacional*, quase que literalmente, explodido pela bomba atômica. Desejamos pôr em questão a montagem corpórea no desígnio de sujeito racial amarelo que narra a chegada ao Brasil de homens, mulheres, crianças e idosos de 49 províncias diferentes do arquipélago japonês, no maior fluxo migratório da Ásia para um país Ocidental durante o século XX.

O processo de montagem corpórea que desejamos desfazer é aquele que monta o corpo nipônico nos territórios em que se passam os processos de produção de raça no Brasil. Nosso exemplo é um caso particular de uma metamorfose da produção da raça via projeto de embranquecimento das populações habitantes da colônia a se constituir como nação.

São complexas e heterogêneas as experiências coloniais em que

(...) de uma época a outra e de um país a outro, as variações foram notáveis. Dito isto, o significante racial foi uma estrutura primordial e até mesmo constitutiva do que viria a se tornar o projeto imperial. E, se existe uma subjetividade das relações

coloniais, sua matriz simbólica e sua cena originária é certamente a raça (MBEMBE, 2018:116).

Se para a ação global de produção de sujeitos raciais, o substantivo “negro” designou um “puro outro” essencializado no hábito moderno de separação e a própria figura *daquilo* que pode ser extraído como produto, no Brasil a produção do substantivo “amarelo” é exemplar caso de produção de um sujeito racial ambíguo e se transforma em truques de embaralhamento do discurso e da definição da raça. Nesse processo de produção de sujeitos raciais, a narrativa que designa raça e cor para um sujeito amarelo se vale de um desígnio embaçado na ambiguidade que confere sentido a uma raça entre os puros *Eu* e *Outro do Eu*. Um extenso processo baseado na função de classificação racial do gênero humano, designa como raça amarela as existências que não vêm a ser *nem este e nem isto/ nem aquele e nem aquilo*, hierarquizando os tipos distintos de “pessoa branca” nesta classificação sustentada por uma teoria da desigualdade entre raças.

Seguiremos, no próximo tópico, a colocar em questão a produção deste sujeito racial sob as sofisticações dessa ambiguidade como uma das marcas mais expressivas da fabricação de sujeitos raciais em subjetivações que respondam com efeitos de conter o perigo de revoltas que reformulassem radicalmente os mecanismos de distribuição da propriedade e do trabalho para a reprodução da vida. A sofisticação na produção de desígnios da raça amarela age em favor de eliminar os corpos subjetivados na raça contra a qual se demandou prevenir manter em funcionamento corpóreo para, se tanto, o trabalho executado por adjetos extraíveis, descartáveis. Mas, acima de tudo, sob a manipulação dos tipos distintos do homem branco ocidentalizado, hierarquizados de modo funcional para a manutenção do poder da classe proprietária branca da experiência colonial brasileira – do nacional-colonialismo às metamorfoses que nos trazem ao contexto da ocupação colonial contemporânea

O laboratório da raça no Brasil: de Império para República

É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de acordo com as condições que forem então estipuladas (*sic*) (Decreto n. 528, de 28 de junho de 1890 *apud* SHIRAISHI, 2016:27).

O decreto de 1890 concede a abertura dos portos aos imigrantes de origem europeia no Brasil. Uma das primeiras leis de incentivo à imigração de trabalhadores assalariados nos

meios de produção que até 1888 foi empreendido por abuso do trabalho escravizado de pessoas negras.

Para o funcionamento do regime de subjetivação de corpos em uma estrutura de hierarquia biológica de raça, foi preciso instalar gradualmente dispositivos que sofisticassem os gestos, os comportamentos, os olhares e os discursos racistas do “brasileiro comum”. Uma ambiguidade de definição indefinida de raça é uma destas peças sofisticadas da montagem dos corpos na máquina de produção de subjetividades do tipo de racismo particular de Brasil. A população expropriada e desterritorializada da “nação mais branca da Ásia”, se movimentou no fluxo migratório em concomitância com o fluxo imigratório dos despossuídos da Europa.

O funcionamento desta máquina envolve a abertura dos portos para imigrantes de diferentes partes da Europa, a oferecer o trabalho nos meios de produção da classe proprietária branca, no modo particular de se desembaraçar do produto designado “negro”, quando *aquilo* deixa de ser útil e passa a ser perigoso para o funcionamento das ressonâncias do poder branco no Estado que se constitui nos territórios da maior e mais rica ex-colônia de Portugal.

Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experimentar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experimentar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos (RIBEIRO, 2017:86).

A experiência do racismo dos corpos amarelos está na fresta da hierarquização sobre a qual se funda uma narrativa cuja marca é o embaralhamento na percepção da cor da pele, em primeiro lugar, no que a cor de pele amarela é mais semelhante com a pele branca, em comparação com a inteiramente distinta pele negra.

Tendo a pele branca como uma montagem a ser alcançada para integrar o lugar que ressoa poder, “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008:30) instalando dispositivos que subjetivam o desejo de ser branco. Um dos dispositivos perspicazes desta técnica de governo de herança escravocrata, é fazer com que as pessoas experimentem sua aparição sob sobredeterminação do exterior em corpos nos quais estão detectadas distinções com o corpo de pele branca e características fisiológicas associadas à aparência de um ocidental europeu.

Assim, a subjetivação do sujeito negro produz uma aparição da existência corpórea essencializada no corte de realidade que detecta imediatamente sua aparição fixada na cor da

pele, que não passa despercebida. Essa subjetivação baseada na aparição fixada por características fisiológicas, também não passa despercebida na aparição do sujeito amarelo. Ao negro não há a possibilidade de aparecer não sendo negro. Ao amarelo não há a possibilidade de aparecer não sendo amarelo, não tendo traços não ocidentais no formato de seus olhos e demais traços físicos. E, por exemplo,

(...) o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido (*Ibidem*:108).

A aparição do corpo negro no Brasil foi definida num conjunto simbólico de uma das cargas mais fortes e violentas de conotações pejorativas. Após os atos iniciais da política de colonização portuguesa, marco do genocídio das populações indígenas, a etapa histórica inaugural do sujeito racial negro brasileiro, trás a memória do negro escravizado como o primeiro e único trabalhador dos meios de produção do território colonizado, durante três séculos e meio.

Nesse período de manutenção da produção sob intenso uso do trabalho escravo, despontam as primeiras ações de uma política de embranquecer a população no sentido de limitar o crescimento da população descendente de africanos escravizados e, ao mesmo tempo, eliminar a aparição de corpos negros em uma prática de miscigenação forçada.

Um dos recursos utilizados foi o estupro da mulher negra pelos brancos da sociedade dominante, originando os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o parda-vasco, o homem-de-cor, o fusco, e assim por diante (...).

Situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante. Durante a escravidão, ele foi capitão-de-mato, feitor e usado noutras esferas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo da “democracia racial”. Nele se concentram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau na escada de branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil (NASCIMENTO, 2017: 83).

A política de clareamento da população começa na prática da coação e será teorizada sob fundo de superioridade étnica de um corpo biológico branco. Escritores como José Veríssimo (1857-1916)²⁵, afirmam a prevalência da raça branca como elemento superior

²⁵ Abdias Nascimento, em sua crítica ao *mito da democracia racial*, cita o meio de produção de conhecimento acadêmico acerca da formação social e cultural do Brasil. Contradiz o argumento de uma sociologia filiada a Gilberto Freyre que afirma o Brasil como um país cuja formação social é marcada pela diversidade racial e que, portanto, livre do preconceito de raça. Em *Genocídio do negro brasileiro* (2017), Nascimento apontará aspectos eugenistas nos escritos de Sílvio Romero (1851-1914), Oliveira Viana (1883-1951), Arthur Neiva (1880-1943), João Batista de Lacerda (1846-1915). O contexto de discussão sobre os códigos de montagem de corpos via referenciais de embranquecimento buscou por endossos teóricos de superioridade e prevalecimento de um

capaz de “mais cedo ou mais tarde, eliminar a raça negra daqui” (VERÍSSIMO *apud* NASCIMENTO, 2017:84).

Segundo Abdias Nascimento, há um fenômeno nítido para os corpos negros do território de Brasil. O autor aponta para uma formação social que mascara a memória do seu passado escravocrata, subjugando corpos numa máquina de produção de significâncias e subjetividades em favor de modos coletivos de vida brancos:

Monstruosa máquina ironicamente designada ‘democracia racial’ que só concede aos negros um único ‘privilégio’: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (NASCIMENTO, 2017: 111).

“Monstruosa máquina” esta que a cortesia do estilo brasileiro designa ‘democracia racial’, uma máquina que produz subjetivações identificadas nos seus devidos lugares de poder.

O incentivo à imigração de brancos europeus (celtas, raças nórdicas, iberos, eslavos, germânicos, portugueses, austríacos, russos e italianos) é prática de uma estratégia de desaparecer com o corpo negro através de leis de imigração²⁶ que trouxessem massas de europeus para erradicar esta aparição, proliferando mestiços cada vez mais modelados segundo o tipo do homem branco.

É escandaloso notar que porções significativas da população brasileira de origem europeia começaram a chegar ao Brasil nos fins do século XIX como imigrantes pobres e necessitados. Imediatamente passaram a desfrutar de privilégios que a sociedade convencional do país lhes concedeu como parceiros de raça e de supremacismo eurocentrista. Tais imigrantes não demonstraram nem escrúpulo e nem dificuldades em assumir os preconceitos raciais contra o negro-africano vigentes aqui e na Europa, beneficiando-se deles e preenchendo as vagas no mercado de trabalho que eram negadas aos ex-escravos e seus descendentes. Estes foram literalmente expulsos do sistema de trabalho e produção à medida que se aproximava a data “abolucionista” de 13 de maio de 1888 (NASCIMENTO, 2019:279).

sangue ariano que misturado ao sangue dos negros ou mestiços viria, gradativamente, tornar a população brasileira branca, coincidindo com a extinção da raça negra. Segundo Abdias Nascimento, na “democracia racial”, o racismo no Brasil “não [é] tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais do governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país” (NASCIMENTO, 2017: 111).

²⁶ Para citar um exemplo, no parágrafo primeiro da lei que autoriza o governo brasileiro a introduzir uma leva de 60 mil imigrantes, vemos a predileção pelo imigrante de origem europeia nas nacionalidades especificamente “italiana, sueca, alleman, norueguesa, suissa, hollandeza, dinamarqueza, inglesa, austriaca, portugueza e hespanhola, sendo os desta última exclusivamente das ilhas Canarias e das províncias denominadas Galicia, Navarra e Vascongadas” (Lei Estadual n. 356, de 29 de agosto de 1895 *apud* SHIRAISHI, 2016:38).

Personagem racializada no Brasil: *nem isso, nem aquilo*

Na experiência da personagem conceitual, acontece uma montagem corpórea codificada como *sujeito racial*²⁷ via regime de signos intencionalmente ambíguos. Sob sua pele é perceptível características de aparência nipo-brasileira. Vive nos códigos que estão nas experiências da corporeidade nipônica no Brasil. São códigos definidores próprios de uma máquina social de regime capitalístico em que a ideia de raça engendra uma trama de poder complexa, da qual depende o funcionamento do controle sobre os corpos.

Nossas narrativas criam uma personagem que monta e desmonta sua experiência corpórea proliferando-se como existência mista, mas designada como nipo-brasileira. Sua definição como sujeito racial configura uma pecinha pequena da máquina social que empenha o funcionamento das relações sob o *mito da democracia racial brasileira*.

A noção de *democracia racial* no Brasil é construída por uma narrativa sobre a ocupação populacional do Brasil como uma harmoniosa relação entre indígenas, negros e brancos. Gilberto Freyre foi um dos intelectuais cujo pensamento alimentou esta teoria²⁸. O autor teve a intenção de definir, sob classificações de vocabulário sociológico, a formação popular brasileira marcada por uma miscigenação consentida entre os três tipos raciais considerados como principais formadores do povo brasileiro, marcado pela mestiçagem.

Em sua obra mais conhecida *Casa Grande e Senzala*, Freyre procura descrever as relações de raça no país num relacionamento sócio-cultural entre os corpos brancos portugueses, os corpos negros escravizados vindos das nações do continente africano e os corpos indígenas habitantes originários do Brasil. Segundo o autor, a estrutura das relações sociais, econômicas e culturais se deve ao fato de que os portugueses (diferente dos ingleses ou franceses) foram capazes de criar em sua colônia uma convivência pacífica entre as raças, pois a miscigenação entre os homens brancos portugueses da “casa grande” e as mulheres negras africanas escravizadas da “senzala” teria iniciado uma composição populacional marcada pela diversidade racial.

²⁷ Trabalharemos com a noção de *sujeito racial* como uma ficção inventada para os corpos. O conceito de *raça* em Achille Mbembe, nos interessa em especial no processo deste capítulo para tensionarmos o critério epistemológico para a racionalização que tipifica o corpo sob a aparência da pele.

²⁸ O autor não utilizou na sua principal obra, *Casa Grande e Senzala*, o termo “democracia racial”. Nas obras subsequentes fez recurso ao termo “democracia étnica”. Referindo-se à catequese jesuíta, Gilberto Freyre declarou, em uma conferência do ano de 1944: “(...) mas o seu sistema excessivamente paternalista e mesmo autocrático de educar os índios desenvolveu-se às vezes em oposição às primeiras tendências esboçadas no Brasil no sentido de uma democracia étnica e social” (Freyre 1947: 78).

Entre outros defensores da miscigenação multirracial, estão autores como Oliveira Viana e Fernando A. A. Mourão. Sob a crítica de Abdias Nascimento (2017) contra o falso apaziguamento do racismo, estes nomes são apontados como teóricos do projeto de embranquecimento da população brasileira, justificando sob os signos da *miscigenação* e da *mestiçagem* a intenção dos colonizadores de evitar o aparecimento de corpos negros a fim de preservar uma constituição étnica predominantemente branca.

Moreno, mulato, crioulo, mestiço, caboclo, cabra são os códigos de montagem corpórea para o controle sobre as aparições de corpos não-brancos marcados na aparência por um *fenótipo* característico do corpo negro. Trata-se, também, de uma aparição de corpo não-negro. Nesta narrativa que remonta aos tempos coloniais, a aparição do corpo nipo-brasileiro estará sob o controle do código de *raça* num embaralhamento próximo do *colorismo* empenhado para o controle da aparição de corpos negros, em códigos de branquificação no rosto de *fenótipo* asiático.

A sincronização que permite, incentiva e controla a aparição desses híbridos designa os corpos segundo uma orientação via *raça*, porém sob um conjunto de signos que nega a existência de *raça* justamente pela diversidade de aparições híbridas de corpos que não são *nem isto e nem aquilo*.

Ao definir o conceito de híbrido, Latour (2013) transcorre sobre a proliferação destes corpos, ou seja, de certo derramamento ontológico os mesmo, para os quais os discursos afirmam e negam, ao mesmo tempo, o controle. A questão é: os híbridos se proliferam independentemente? Para nós, a noção presente na obra de Latour já opera como ferramenta para perseguir uma existência híbrida que escapa aos códigos que o referenciam como “um quarto”, ainda, sujeito racial: um Outro do corpo branco semelhante ao corpo branco, um outro dessemelhante ao corpo negro e, também, um outro não necessariamente amarelo porque quase como os brancos. A aparição desta montagem corpórea é possível em diferentes alturas da verticalidade de uma hierarquização de *raças*.

A racionalização que propõe a definição do sujeito nipo-brasileiro se apresenta como um discurso confuso e, via ambiguidade, define os códigos de desterritorialização e sobrecodificação dos agenciamentos maquínicos para que esses “quase amarelos” e “quase brancos” estejam sujeitos ao processo operado no mito da democracia racial. Fugindo às sobrecodificações que montam os corpos, se proliferam as existências pelas quais passam os agenciamentos de uma experimentação híbrida da designação de *raça*.

Política de embranquecimento

Nas mesmas décadas de incentivo à imigração das populações de origem europeia, há um efeito de processos históricos entre as potências asiáticas e o Brasil que apontam para a formação dos Estados-nação. O fluxo de imigrantes japoneses para o Brasil se inicia em 1908, porém a tipificação traçada para o corpo amarelo já se prefigura como uma alternativa de “desafricanização” da população no fim do período colonial.

Cerca de 750 chineses imigraram para o Brasil para trabalhar no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, em 1810, sob os interesses de Portugal de preservação das colônias de Goa e Macau (LESSER, 2015). Pouco mais tarde, em 1854, a mão de obra chinesa se coloca como alternativa para a substituição do trabalho imposto para a população negra escravizada. O processo de discriminação racial contra a população afro-brasileira descrito por Abdias Nascimento (2017), nos põe a história da formação populacional do Brasil inscrita no próprio processo de genocídio e controle populacional dos africanos e seus descendentes.

Procedendo por branqueamento cultural, teórico, religioso, morte violenta, entre outras formas, a estratégia de genocídio ecoa sob justificativas que designam a raça como “um lugar de realidade e de verdade – a verdade das aparências” (MBEMBE, 2018:70). No Brasil, a discussão de fundo naturalista cria uma realidade para a população através de uma hierarquização de escala de beleza física baseada na aparição dos corpos detectáveis como distintos do corpo da pessoa branca. Assim, o “*tipo mongólico*”²⁹ está abaixo dos europeus e acima dos africanos e indígenas ameríndios (LESSER, 2001:38).

Em 1880, início da década da proclamação do Brasil como República (1889), já se estudavam alternativas de acordos diplomáticos e comerciais entre Brasil e Japão. Em novembro de 1880, uma visita oficial do vice-almirante Arthur Silveira de Mota à Tóquio inicia o processo de negociações para o Tratado da Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão, assinado somente em 5 de novembro de 1895 em Paris (NINOMIYA, 1995). A ocasião da visita diplomática do vice-almirante ao Japão sucede em apenas um mês a assinatura do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação com a China, assinado em Tientsin (120km a sudeste de Pequim), em outubro do mesmo ano.

²⁹ Para definir genericamente as características físicas das populações do Leste Asiático, a principal referência para a codificação do corpo amarelo é aquela apontada por Guilherme II para descrever seus receios quanto à expansão da Ásia no Ocidente, como afirmado no item *O “Perigo Amarelo”*, desta dissertação, p.35.

O já “testado” sujeito racial amarelo como força de trabalho em algumas lavouras de café e no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, move os acordos diplomáticos do Brasil com a China no interesse por sua conhecida potencialidade demográfica para envio de imigrantes.

O cultivo de café demandava mão de obra em massa e com urgência, para que se assegurasse a substituição do trabalho executado por pessoas escravizadas. A política de incentivo à imigração teve como prioridade o contingente populacional de origem europeia e a raça amarela dos asiáticos prejudicaria o processo de branqueamento da população brasileira. Oliveira Viana, apostando que o “aumento do *quantum* ariano há de fatalmente reagir sobre o tipo antropológico dos nossos mestiços, no sentido de modelá-los pelo tipo do homem branco” (VIANA *apud* NASCIMENTO, 2017), alerta sobre o perigo de o brasileiro se misturar às pessoas de origem asiática, em suas palavras, “o japonês é como enxofre: insolúvel” (VIANA *apud* TAKEUCHI, 2008).

A entrada de imigrantes asiáticos, proibida nos mesmos termos que a imigração de africanos (conforme decreto citado em epígrafe), gerou considerável pressão de grupos de fazendeiros de café interessados na imigração asiática, considerada raça inferior e, portanto, quase escravizável como o negro. Sob pressão da alternativa lucrativa de assalariar com menor custo chineses e japoneses, o então presidente Floriano Peixoto sanciona a lei 97 de 5 de outubro de 1892, abolindo a proibição de imigração de asiáticos no Brasil (NINOMIYA, 1995).

Nos quinze anos entre o início das negociações diplomáticas entre Brasil e Japão e a assinatura do Tratado, as iniciativas do Brasil nas visitas diplomáticas foram em diferentes contextos políticos do período de transição do Império para República. Em 1882, o ministro plenipotenciário brasileiro, Eduardo Calado (integrante da missão diplomática de 1880), vai ao Japão retomar do diálogo.

Tanto na missão de 1880, quanto de 1882, o Tratado não foi firmado dada as condições de reciprocidade exigidas pelo Império japonês, representado, nas duas ocasiões, pelo então vice-ministro de Negócios Estrangeiros, Kagenori Ueno. A condição de reciprocidade absoluta não tinha precedentes com nenhuma nação ocidental europeia até então, pois todos os tratados de acordos comerciais efetivados entre o Japão do fim do Xogunato Tokugawa³⁰ com nações estrangeiras ocidentais (Estados Unidos, Rússia, Holanda,

³⁰ O período Tokugawa (1603 – 1868), também conhecido como Era Edo, é narrado como o período do mais intenso isolamento político-econômico do Japão. Embora não tenha significado um isolamento radical, o xogunado Tokugawa proibiu o cristianismo, fechou oficialmente os portos e manteve uma estrutura política de

França, Reino Unido) “não consideravam o Japão como um país civilizado” (NINOMIYA,1995:247). Os primeiros tratados comerciais resultados de relações diplomáticas de reciprocidade absoluta do Japão com Estados do Ocidente, foram nas relações diplomáticas com os países latino-americanos. Em 1873, foi assinado o Tratado Provisório de Comércio e Navegação com o Peru e, sob maior destaque, em 1888 com o México.

Destacam-se dois eventos que contribuem para que o Brasil finalmente assinasse o Tratado comercial com o Japão. O Tratado de 1888 com o México e a vitória do Japão sobre a China, em 1895, na Guerra Sino-Japonesa. Ambos eventos abrem as portas para o Japão celebrar tratados de reciprocidade com o Reino Unido e, em seguida com os Estados Unidos, abrindo o precedente de experiências de relações diplomáticas recíprocas do Japão com Estados ocidentais. A vitória sobre a China no auge econômico da Restauração Meiji, tem como efeito para a narrativa do Ocidente, considerar certa “superioridade branca” dos japoneses em relação aos demais povos asiáticos.

O processo de modernização do período Meiji é marcado por uma forte estratificação social que atinge a população rural agricultora desapropriada da terra e que compunha a maior parcela da população. O Japão consolidava suas elites proprietárias e os meios de produção que as estatais da Restauração Meiji começaram a deter cada vez mais. Os desapropriados foram estimulados à emigração na medida em que se tornaram excedente populacional nos centros urbanizados. A primeira leva do índice demográfico produzido pela modernização da Restauração Meiji imigrou para o Havá em 1868 e, ainda no século XIX, para a costa ocidental dos Estados Unidos e Peru (NINOMIYA,1995:250).

O excedente imigrante que atravessou o Oceano Atlântico para o Brasil a partir de 1908, foi referenciado dentro dos códigos de tipificação dos sujeitos raciais amarelos de “tipo mongólico”. E, ainda que sob características corpóreas específicas que designam o sujeito amarelo nipônico a um tipo específico de asiático mais aproximado do sujeito branco ocidental, os japoneses são descritos como um tipo biologicamente perigoso e potencialmente cruel (LESSER, 2001).

controle rígido pelos xoguns (chefes militares). As estratificações estabelecidas nas quatro classes (os samurais, os agricultores, os artesãos e os comerciantes), mantinham certa flexibilidade social sob uma estrutura ideológica confucionista. A Restauração Meiji que sucede o Xogunato Tokugawa, reestabelece o poder político do Imperador, abolindo os antigos xoguns (territórios estruturados na relação da hierarquia – flexibilizada ou não – estabelecida entre as quatro classes), construindo novas províncias a fim de unificar a produção com a criação de empresas estatais e dispositivos de produção agrícola e seda para exportação.

O amarelo nipônico não chega a ser considerado completamente inassimilável. A narrativa para este corpo amarelo de tipo mais assimilável ao modo de vida ocidentalizado, instala subjetivações no desejo de ser branco para a percepção daquele que aparece como corpo amarelo entre os descendentes de japoneses no Brasil. Sob aparição corpórea relacionada ao “tipo mongólico”, na escala de beleza física, é considerado o corpo asiático mais similar à montagem corpórea sob características ocidentais e, portanto, mais “miscigenável” com a população branca. Há, nesse contexto, aspectos que apontam a predileção pela população japonesa dentre os povos asiáticos.

A derrota da China para o Japão na Guerra Sino-japonesa, representa um evento sem precedentes de entrega de territórios controlados (principalmente no controle comercial da Coreia) pela maior e mais temida potência asiática diante de um arquipélago que se consolidava como potência regional. O evento alavanca o processo de modernização da Restauração Meiji, consolida a imagem do Império japonês como potência militar regional e será considerado o processo asiático de unificação nacional mais próximo das experiências políticas do Ocidente.

As populações excedentes do arquipélago japonês são codificadas segundo marcadores da diferença com o Ocidente como uma população de “amarelos selvagens”. Independente dos códigos de tipificação racial, no Brasil, o imigrante japonês é recipiente dos códigos da modernidade branca. Os aspectos econômicos que representam esses códigos atenuam o marcador de diferença étnica, cujo efeito visível está no conjunto simbólico sob o qual o amarelo nipônico de “raça biológica ostensiva” (LESSER, 2015: 45) aparece manipulando – como uma nação ocidental – artefatos de investida militar e industrial, demonstrando capacidade bélica e econômica sobre as demais nações asiáticas.

Miscigenar brancos, amarelos, indígenas, negros, faz parte de uma política consciente de eliminação do corpo negro, como projeto de alcançar a aparição de uma população homogênea composta por corpos de pele branca e de uma suposta superioridade biológica. Esse processo – como vimos, defendido por Gilberto Freyre, por exemplo – faria do povo brasileiro um povo formado por uma diversidade simétrica de culturas e costumes, não havendo espaço para o preconceito de raça, já que a mistura proporcionaria aparições não tão dessemelhantes ao corpo branco.

“Um país que já era marcado por séculos de escravidão, passara a ser visto como *laboratório racial*” (REGO,2018:158). Neste laboratório o sujeito racial amarelo concorre

integrante do projeto de desaparecimento compulsório do corpo negro, nos anos já iniciais da sua produção no Brasil.

Antes de avançar nas questões que estão na metamorfose da referência dos sujeitos amarelos de “Perigo Amarelo” para “minorias modelo”, queremos passar por alguns detalhes ancestrais da narrativa que monta o corpo japonês recém-chegado ao Brasil. Esta aparição corpórea trazia para o país uma montagem de narrativa tão milenar quanto a dos povos ameríndios de antes, bem antes, do saque português.

Narrativas nos corpos insulares: a montagem do corpo nacional

São múltiplas as experiências migratórias da população japonesa no Brasil. Em primeiro lugar, assim como não há homogeneidade na experiência imigratória, tampouco é possível homogeneizar as populações habitantes do arquipélago que viveram o processo de unificação e formação de seu território como Estado nacional.

O *corpo nacional* desta nação asiática e sua política nacionalista não se constituem como um sistema absolutamente isolado, mas em um longo processo de práticas comuns que estruturaram um sistema de trocas comerciais, relações políticas internas e externas, e as concepções dos limites territoriais. A ideia de *corpo nacional*, nesse sentido, em referência ao processo de construção de uma política nacionalista japonesa, não se trata de um processo homogêneo de constituição social e política do Japão como nação.

Entre os séculos II a.C. e o final do século IV, esse processo já não está desvinculado do modo particular de uma comunicação externa que marcava o isolamento do arquipélago. Este isolamento não se caracterizava por um princípio de endogenia fechado entre os povos habitantes das ilhas, mas por um conjunto de práticas e concepções que marcavam diferenciações com os povos circundantes com quem o Japão estabeleceu circuitos comerciais e fluxos de informação. As interações com os povos, sobretudo chineses (para além da relação com a China continental) e coreanos, se baseavam em redes comerciais adaptáveis à lógica centralizadora das relações sob vigilância chinesa sobre as áreas peninsulares. Houveram aberturas e passagens que permitiram relação com o fluxo de informações e trocas com povos holandeses e ibéricos, mesmo no Xogunato Tokugawa, conhecido por ter sido o período de mais intenso fechamento dos portos.

Marcadas por momentos distintos de intensa abertura e de grande introspecção, as conexões criadas nas redes marítimas japonesas se voltavam tanto para os âmbitos internos do arquipélago, quanto para suas fronteiras com as ilhas situadas nos arredores. A relação de vizinhança com os demais povos do Leste Asiático foi um longo processo de circulação entre agrupamentos em diferentes graus de parentesco e interrelações, em uma rede complexa de aberturas e passagens (oficiais e extraoficiais).

O Xogunato Tokugawa (1603 – 1868) foi caracterizado por um esforço oficial de manter distanciamentos de outras populações nos aspectos étnicos, linguísticos, culturais, artísticos e da própria formação social dos povos do arquipélago.

Nesse sentido foram tomadas várias medidas, como a proibição do cristianismo, o fechamento oficial dos portos e a criação de uma estrutura política bastante rígida, controlada por xoguns. Para manter o xogunato, ou *bakufu* (幕府), a família Tokugawa estabeleceu quatro classes sociais (samurais, agricultores, artesãos e comerciantes) com a finalidade de minimizar a flexibilidade social. Ao mesmo tempo, adotou a filosofia confucionista e instituiu escolas nos feudos e nos templos (GREINER, 2017:71).

Estes pouco mais que dois séculos e meio criam “um espaço cultural de releitura de tradições (*dentō*, 伝統), tendo em vista a diferenciação japonesa” (*Ibidem*:68). A dinastia imperial Meiji (1886 – 1945), atravessa o fim do século XIX e entra o século XX com noções de *corpo nacional* já acionadas no espaço cultural imaginativo do xogunato da família Tokugawa.

Greiner (2017) destaca três argumentos na concepção de uma política nacionalista da cultura e do corpo no Japão, tanto para os contextos do xogunato Tokugawa quanto para seus ecos na Restauração Meiji: a concepção de força coletiva³¹; a especificidade da constituição de subjetividades insulares dos circuitos internos ao arquipélago³²; e a constituição de um

³¹ Em japonês é notável o uso de termos “para descrever a situação de um indivíduo em relação ao coletivo ao qual pertence (ou não)” (GREINER,2017:67). Em *Leituras do corpo no Japão*, Greiner destaca termos e expressões que apontam para representações dos indivíduos constituídos no coletivo e não individualmente. A noção de *ba* (場), por exemplo, “define se alguém está incluído em uma estrutura específica” (*Ibidem*:67), se referindo ao conjunto de práticas que define um grupo (seja uma “estrutura” ou “moldura” familiar, de um grupo de comerciantes, de uma população com práticas comuns).

³² Concomitante ao modo de viver e definir práticas de coletividade, operam noções que acionam a relação entre “fora” e “dentro”, nos termos em relação *uchi* (内) e *soto* (外). “A princípio *uchi* (内) se refere a “dentro”, e *soto* (外), a “fora”; mas para alguns autores *uchi* pode ser uma referência ao *self*, e *soto*, à sociedade” (GREINER, 2017:67). Entre os termos e as noções de “si mesmo” para os japoneses, Greiner destaca designações que expressam a relação dos sujeitos com as esferas de sociabilidade: “*Girinjinjo* (義理人情) e *honne totemae* (本音建て前 ou 本音建前) são expressões usadas para descrever o contraste entre o sentimento de cada um e a obrigação social. Pode-se dizer que as expressões *ninjo*, *honne* e *uchi* se referem à esfera de dentro, dos sentimento pessoais; e *giri*, *tatema* e *soto* referem-se ao aspecto social. A expressão *ura omote* (裏表) seria relativa a algo de “fachada e real”. O termo *kejime* estaria relacionado à habilidade para fazer distinções, que possibilita justamente transitar com discernimento entre diferentes esferas” (*Ibidem*:67).

corpo nacional. A narrativa de *corpo nacional* para o corpo japonês tem referenciais fortes nas esferas internas e externas dessas relações de vizinhança. Mais que estabelecer limites geográficos e acordos comerciais, os processos cognitivos desta narrativa envolvem a criação de parâmetros claros para a inclusão e/ou exclusão e, assim, a constituição de subjetividades vinculadas aos diferentes grupos e lugares na estrutura do coletivo (família, escola, vila, comerciantes, samurais, etc.).

A *Mitogaku* (水戸学), “escola Mito”, é um dos principais ambientes da formulação de concepções que marcavam com força ideológica as esferas internas do Japão via estudos históricos e xintoístas. Em 1657, por encomenda de Tokugawa Mitsukuni (1628-1700) – segundo *Daymiō* (大名) de Mito, ou, o “grande senhor das terras” do Domínio de Mito – neoconfucionistas e neoxintoístas reuniram-se para elaborar a compilação da *Dai Nihon-shi* (大日本史), “A História do Grande Japão”. Os estudos da *Mitogaku* “estabeleciam que os descendentes da deusa Sol eram os reguladores da *Terra do Sol Nascente*” (*Ibidem*:68). Assim, credita-se, historicamente, que a história do Japão fosse governada por imperadores, descendentes de *Amaterasu-ōmikami* (天照大神 ou 天照大御神) ou *Ōhirume-no-muchi-no-kami* (大日靈貴神), “a Grande Deusa Augusta que ilumina o céu”. A política moral de respeito à corte imperial é enfatizada como respeito à divindade xintoísta do Imperador, descendentes da deusa do universo no “panteão” xintoísta.

Em 1825, Aizawa Seishidai (1782-1863) redige uma nova compilação bibliográfica da *Dai Nihon-shi*. Na nova redação

(...) era clara a necessidade de reverência e lealdade à soberania (*sonnō*, 尊皇) da nação contra qualquer ameaça crescente dos bárbaros ocidentais (...). Aizawa descrevia as características especiais da geografia e da história dos japoneses, explicando que o país havia sido criado por ancestrais do paraíso e estava localizado no centro do mundo. Todos seriam descendentes da deusa Sol Amaterasu. Assim, a lealdade à nação e a crença no país formavam a base da moralidade, as quais seriam o núcleo da ideologia que fomentou a política nacional conhecida como *kokutai* (国体) (*Ibidem*:68).

Quando o sentido coletivo do conjunto das relações e a política nacionalista se tornam indissociáveis, o corpo dos japoneses se processa cada vez mais em uma aparição que se dá a ver, com mais clareza, como corpo nacional. Nesse sentido, a noção de *kokutai* é uma referência para práticas de processar o corpo entre relações que envolvem a religião e mitologia xintoístas, a ética confucionista do *bushidō* (武士道). Este aspecto ético confucionista faz parte da trama de conceitos que sustentam um código moral que estabelece parâmetros de conduta para a vida levada com honra até o momento da morte,

compreendendo as práticas da classe dos Samurais e as esferas de relação da população na valorização da estrutura nacional e a instituição imperial, significadas no respeito às “origens divinas do país e da dinastia” (*Ibidem*:69).

A ideia de unidade social e ordem, sob todos esses aspectos, foi simbolizada na figura mítica do imperador.

No período Tokugawa, a realidade imperial era sagrada e tinha na imagem do imperador a sua referência essencial, ainda que o poder estivesse nas mãos dos xoguns (...) (*Ibidem*:70).

Em 1853, uma esquadra da Marinha norte americana, comandada pelo comodoro americano Matthew Calbraith Perry, força a abertura dos portos japoneses e abre as relações comerciais do Japão que passa “a lutar para se posicionar na comunidade internacional” (IGARASHI, 2011:18).

Mutsuhito, o primeiro Imperador Meiji (*Meiji Tennō* - 明治天皇), ascende ao trono em 1867. Nos 14 anos entre a chegada da esquadra comandada por Perry, os exércitos americano, francês e alemão eram as principais referências para a formação militar do exército imperial japonês, em contribuição recíproca e intercâmbio de consultores militares. O novo regime estabelecido “estava empenhado em construir uma nação e uma força militar modernas com a intenção de prevalecer diante de um ambiente colonial hostil” (*Ibidem*:18).

Entre 1884 e 1885, a Guerra Sino-Japonesa monta o laboratório de desenvolvimento de tecnologia bélica que marca a Restauração Meiji. Os impérios asiáticos Japão e China disputaram pelo controle dos territórios que mantinham relações comerciais e culturais tanto com a China, quanto com o Japão. A vitória do Japão no conflito passa a fazer parte da narrativa que identifica o país nos códigos de uma potência militar e econômica equivalente às potências ocidentais.

Os Grandes Senhores Externos, os *daimios* dos mais fortes feudos do Japão que promoveram a derrubada do Xogunato, viam na Restauração o modo pelo qual eles, ao invés dos Tokugawa, pudessem governar o Japão. Visavam apenas uma mudança de pessoal. Os agricultores almejavam guardar maior porção do arroz que cultivavam, porém odiavam as “reformas”. Os samurais desejavam conservar as pensões e ter oportunidades de usar suas espadas para maiores glórias. Os comerciantes, que financiaram as forças da Restauração, queriam expandir o mercantilismo, sem contudo jamais questionar o sistema feudal (BENEDICT, 2011: 70).

Tratava-se de uma união “comerciante-militar” entre os samurais inferiores e a classe dos comerciantes que, durante as mais recentes conquistas territoriais, se co-constituíram como uma força política que organizou economias locais de monopólio de minas, fabricação

têxtil, papel, etc. Nessas relações surgiram “comerciantes que haviam comprado a posição de samurais e difundido o conhecimento de técnicas produtivas nessa classe” (*Ibidem*: 71). Se cria um grupo político que traça a política Meiji e planeja sua execução.

O novo governo, logo no seu primeiro ano, modifica o sistema de tributação, compensa as desapropriações dos senhores das terras (*daimios*) o equivalente a metade do seu salário fixo no período Tokugawa, liberando-os do sustento de seus samurais e agricultores dependentes, bem como dos dispêndios com as obras públicas do Xogum.

Por volta de 1876, as pensões dos *daimios* e samurais foram convertidas em indenizações a vencerem-se em cinco a quinze anos. Eram elas pequenas ou grandes, de acordo com o salário fixo no tempo dos Tokugawa, possibilitando-lhes com esse dinheiro a iniciativa de empreendimentos dentro da nova economia não feudal (BENEDICT, 2011: 70).

Mais do que ideológicas, as mudanças econômicas foram uma execução tomada como trabalho de fazer do Japão um país asiático destacado para passar a integrar o cenário de tratados comerciais de reciprocidade com as nações ocidentais. Assim, ao contrário de arruinar a classe de *daimios* e samurais dos xogunatos, optou-se por atraí-la “com pensões substanciais, a ponto de eventualmente aliciá-los ao regime”(*Ibidem*:72).

“A cada êxito nas guerras coloniais, a nação japonesa tornava-se uma nação cada vez mais unificada, aumentando o reconhecimento internacional” (IGARASHI, 2011:18). É nesse processo que, em 1886, as ilhas *Ryu Kyu* (琉球王国) e *Ézò-chí* (蝦夷地) são anexadas ao território controlado pelo império, que ocupa oficialmente as ilhas conquistadas na disputa contra a China, e proíbe a língua, a cultura e as formas de organização independente que mantinham. Regiões consideradas periféricas, inclusive no Japão contemporâneo, o conjunto de ilhas de *Ryu Kyu* é renomeado *Okinawa* (沖縄本島) e a ilha *Ézò-chí*, *Hokkaido* (北海道). Desde a ascensão de Mutsuhito, as populações originárias³³ das ilhas, antes independentes, estão entre as primeiras grandes levas de imigração asiática nipônica para os Estados Unidos, Havaí, e entre países da América Latina, principalmente, o Brasil.

³³ Nos referimos especificamente às populações *Ainu*, da ilha *Ézò-chí* e reino independente de Ezo e aos povos denominados *Uchinanchu* e *Naichi* que mantinham o reino independente de *Ryu Kyu*. Durante a Restauração Meiji, se inicia um processo de colonização das ilhas anexadas ao império japonês. Esse processo está ligado à construção de narrativa de que o Imperador seria a ponta de uma linhagem descendente do povo *Jomon*, considerados primeira cultura a ocupar as ilhas nipônicas e fundar o primeiro período imperial em 300 d. C. Essa linhagem imperial está descrita nas compilações dos séculos XVII e XVIII da *Mitogaku* (Escola Mito) e propõe a “superioridade japonesa em uma linhagem imperial que seria praticamente indestrutível” (GREINER, 2017:70). Apesar do conceito de corpo nacional em ressonância com o corpo mítico do Imperador justificada numa linhagem étnica, até o fim do Xogunato Tokugawa estas ilhas conseguiram manter autonomia política, ainda que marginalizadas pelo império japonês, de certo modo.

Em 1873, uma reforma tributária obrigou o camponês a adotar o sistema monetário no pagamento de tributos fixados pelo governo, ao invés do pagamento em espécie. Os camponeses tinham que deixar de lado um sistema de sobrevivência baseado na troca de mercadorias pela economia de mercado. Num país que na época arrecadava 80% de seus recursos de tributos da terra, essa reforma foi drástica. Ela provocou a falência de inúmeros camponeses que sofreram com a queda do preço do arroz na década de 1920 e, portanto, com a dificuldade de pagar os impostos. A saída para essas famílias era se tornarem arrendatários dos grandes proprietários ou buscar nova vida na cidade como assalariados (SAKURAI, 1993:50).

Em processo de avanço da Restauração Meiji, o império japonês aceita a abertura para potências ocidentais e seu aparato bélico para expandir o território, constituir novas províncias para organizar instalações de centros industrializados no território. Quando o último xogunato cai, em 1886, o exército imperial passa a ser a única força militar oficial do Japão. O corpo coletivo evocado no princípio *kokutai* volta com força, e

(...) a autoridade máxima passou a ser o Estado-nação. Por isso, quando os japoneses ultranacionalistas acionaram o *kokutai*, o objetivo era recuperar a noção do império. De certa forma, a partir daí, o termo passou a também incluir o corpo místico do Japão (GREINER:2017:70).

Mesmo com a ordem hierárquica simplificada, na abolição do mando dos Xoguns³⁴, as mudanças deram uma nova localização para os hábitos hierárquicos nos diversos lugares da sociedade japonesa. O corpo nacional vai sendo montado com zonas de atuação popular no corpo do Estado, em que cada qual representa uma pequena parte na hierarquia do corpo do Império.

Na religião xintoísta, se mantiveram lugares hierárquicos correspondentes às celebrações oficiais no culto ao Imperador no Xintô de Estado. Um domínio do próprio Estado para o culto de seus símbolos nacionais, nos gestos de *obediência* ao imperador como política de Estado, deixando uma zona de culto livre do Xintô de Estado para o culto do budismo e outras práticas xintoístas (BENEDICT, 2011:78). Demarcada a zona de atuação do Estado na religião, os estadistas da Restauração Meiji

(...) deixaram as outras zonas para o povo, assegurando, no entanto, para eles, como autoridades supremas da nova hierarquia, a preponderância em assuntos a que seus olhos diziam respeito diretamente ao Estado (*Ibidem*:80).

³⁴ Durante o Xogunato, é importante lembrar que o poder do Imperador não configurava maior autoridade na prática hierárquica cotidiana. “Cada homem devia sua imediata lealdade ao seu senhos, o *daimio* e, além desde, ao Generalíssimo Militar, o Xógum. A fidelidade ao Imperador não chegava a constituir um assunto. Era mantido segregado numa corte isolada, cujas cerimônias e atividades os regulamentos dos Xógum rigorosamente limitavam. Era considerado traição até mesmo para um grande senhor feudal prestar suas homenagens ao Imperador e, para o povo do Japão ele mal existia” (BENEDICT, 2011:30-31).

A sofisticação da modernização no Japão é a de criar zonas de atuação popular nos lugares de cada elemento de composição da Restauração Meiji. Também o Exército Imperial foi montado a partir de zonas de nivelamento das relações locais, cujo serviço militar era geralmente próximo das vilas e casas de cada um. Os laços locais dos soldados do Exército Imperial eram conservados e o treinamento militar de dois anos mantinham as relações hierárquicas entre oficiais e praças, veteranos e calouros, em que todos deviam obediência ao Imperador. Os postos do Alto Comando do Exército e da Marinha, “tinham acesso direto ao Imperador, podendo, por conseguinte, utilizar o seu nome, ao impor suas medidas” (*Ibidem*:81).

Para este corpo popular a narrativa da construção da identidade nacional aparece, para o Ocidente, “como uma rodovia monumental que levava a um final desastroso” (IGARASHI, 2011:21). É nesta narrativa que o asiático japonês será montado pelo aspecto de infantilização do sujeito racial “pessoa amarela”. Pois a partir da abertura dos portos sob pressão da Marinha norte-americana, a narrativa se passa via código de uma nação ocidental que cumpre a missão de retirar esta região oriental de

(...) sua presente barbárie e restaurar sua antiga grandeza clássica; instruir o Oriente (para o seu próprio benefício) nos modos do Ocidente (...); subordinar ou minimizar o poder militar para engrandecer o projeto do glorioso conhecimento adquirido no processo de dominação política do Oriente (SAID, 2017:130).

Membro dos grupos de elite das grandes potências após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o Japão continua suas investidas de expansão colonial e disputa territorial, principalmente contra China, Coreia e Rússia. E,

(...) após uma breve adesão aos esforços internacionais para criar bases para uma paz duradoura, na década de 1920, o Japão foi pelo caminho oposto na década seguinte, retomando a expansão militar e colonial. Os esforços nipônicos pelo controle do Sudoeste Asiático culminaram, eventualmente, em uma guerra total contra as nações aliadas (IGARASHI, 2011:18).

Enfrentando concorrência europeia nos mercados asiáticos e, ao mesmo tempo, em ação de expansão do império, o Japão inicia a década de 1920 sofrendo

(...) inúmeros problemas internos decorrentes de uma economia de estrutura industrial dualista que opunha indústrias modernas com alta produtividade e subsidiadas pelo governo com atividades tradicionais pouco rentáveis, como o pequeno artesanato e a agricultura (SAKURAI, 1993:48).

O princípio *kokutai* permanece forte na figura do corpo imperial, honrado pelos corpos japoneses sem possibilidade de vida futura nos territórios do Império. A honra ao corpo místico do Imperador se separa do vínculo com a terra, fundante do Estado-nação japonês sob

desterritorialização absoluta. É nesse período que a imigração se torna alternativa expressiva para sobreviver ao regime de desterritorialização dos corpos. Além dos corpos colonizados pelo Império, muitos daqueles em prática *kokutai* (ou seja, de honra ao pertencimento do passado místico do Japão no corpo do Imperador) se deslocam das ilhas em direção às costas atlânticas.

A fissura desses corpos com a terra, com o xogunato, com as práticas e relações do território fabrica a população excedente a viver o efeito da imigração, do trabalho (e a falta dele) assalariado nos centros urbanos e, em consonância com o projeto de expansão nacionalista, de compor o exército imperial. Fissura mais drástica foi a sentida em agosto de 1945. A rendição incondicional do Japão para as potências aliadas vem sob a narrativa de uma ruptura do corpo nacional sob o violento efeito de uma explosão nuclear sobre corpos.

O laboratório da raça no Brasil: de “Perigo Amarelo” a “minoría modelo”

Vimos que o tipo racial definido como sujeito amarelo, tem sua aparição identificada nos códigos de *obediência e aptidão para o trabalho*. Estas noções serão a pedra de toque para o campo de disputa de narrativa que negocia a montagem corpórea do imigrante japonês via códigos de embranquecimento desta aparição corpórea e suas práticas.

Em paralelo ao cerceamento das colônias no incentivo forçado de miscigenação com pessoas brancas, concorrendo para uma composição étnica em consonância com a prática de embranquecimento que remonta o período colonial de Brasil, há uma negociação desses códigos em relação às práticas que envolvem *resignação* ao contexto imposto para o imigrante japonês. Pois, como mencionado acima, os planos de trabalhar no Brasil – na maior parte das experiências – não envolviam permanecer no Brasil.

Nas propagandas da Companhia de Imigração³⁵,

[...] não se falava no tipo de trabalho que teriam que enfrentar, tinham poucas informações sobre o Brasil. Falava-se apenas, na fatura, que sacudindo os galhos das árvores caía ouro etc (SAKURAI, 1993:46).

A situação de extrema pobreza nos centros urbanos e no campo fez com que jovens chegassem ao ponto de se “casar” com o objetivo de “apenas preencher os requisitos da Companhia de Imigração” (*Ibidem*:47). Não são raros os casos de famílias artificiais

³⁵ Ver: anexos de D a H, entre as páginas 102 e 106.

chegando ao Brasil na condição de família composta a fim de apresentar, ao menos, três pessoas em condições de trabalho.

Como vimos, a construção da subjetividade insular dos japoneses remonta modos de se entender via aspectos que fazem a montagem corpórea aparecer diante do coletivo. Brasil é o novo contexto relativo para estas experiências corpóreas que se entendem em relação à situação coletiva que passam, e princípios como o *tatema* (建前) estão acionados nestas vivências.

(...) como se o indivíduo tivesse de pautar seu comportamento em função das exigências dos grupos aos quais pertence. Teríamos assim um Eu definido situacionalmente, a cada contexto ele desdobraria um aspecto de sua existência. Percebe-se, portanto, como no Japão, a discussão sobre a individualidade adquire uma particularidade (ORTIZ, 2000:61).

Para este novo contexto, a montagem e vivência das famílias (mesmo as artificiais) estão mobilizadas na noção de *ie* (いえ), que significa um conjunto comum entre as palavras “lar’, ‘família’, ‘residência’, ‘linhagem’. Trata-se na verdade de uma unidade de organização social que existia nos diversos estamentos sociais” (*Ibidem*:57). Os filhos mais velhos da linhagem são aqueles que – no “lar comum” do *ie* – são preparados para conduzir o sustento material, assegurar a continuidade da família e mediar o culto aos antepassados. Para a primeira geração de imigrantes no Brasil, “[a] primogenitura torna-se um elemento de coesão e de manutenção da unidade doméstica” (*Ibidem*:57).

Em *O próximo e o distante* (2000), Renato Ortiz relaciona as noções que foram mobilizadas na vivência das condições do imigrante japonês. Para praticar o conjunto da realidade a que passou a pertencer o corpo imigrante e, assim, realizar o *tatema*, é preciso praticar os signos postos no novo território. A prática de “internalização” de posturas via reconhecimento dos signos socializados está proposto no termo que designa a ação silenciosa do corpo que aprende com o ambiente, ou seja, *enryo* (遠慮), que pode ser traduzido literalmente por “fazer cerimônia”, englobando a ideia de agir segundo um padrão de conduta comunicado pelo contexto.

E o contexto exigia *gaman* (我慢), ou seja, um estado mental de aceitar a situação colocada para o corpo no presente em uma ação de *gambarê* (強度), ou ainda, de suportar as dificuldades impostas pelo contexto mantendo este estado mental de aceitação do presente para realizar um destino o mais harmonioso possível diante das situações. Segundo Célia Sakurai, em *Romanceiro da imigração japonesa* (1993),

[...] [o] confucionismo, no qual este princípio é baseado, ensina que o homem deve ir em busca de sua harmonia (*wa*), entendida como a harmonia entre o homem e o universo. A aceitação daquilo que o destino coloca nas mãos do indivíduo é uma das virtudes que conduz o homem à harmonia. [...] No Brasil, se traduziu pela necessidade de trabalhar ao máximo para economizar também ao máximo, abrindo mão de luxos supérfluos, acalentando a esperança de uma vida melhor (SAKURAI, 1993: 52).

Resignação à situação real de ter o corpo deslocado para uma vida em um continente distante de sua ilha de origem e sob a percepção massiva de insulares que foram enganados pelas propagandas de emigração, vindos sem saber que as condições de retorno eram praticamente impossíveis.

A perspectiva de viver o melhor possível, já que viu-se não haver condições do retorno físico da diáspora nipônica, o *gambarê* é acionado na rede de relações que partilham a mesma casa e os mesmos descendentes (*ie*), aceitando mentalmente o presente contexto (*gaman*) como via de permitir que os signos, práticas e relações dele comuniquem aos seus corpos (*enryo*) as ações que se desdobram e realizam a situação no corpo e o corpo na situação (*tatema*).

A disputa destes *conceito-práticas* para a narrativa dos corpos cria a imagem de assimilação com os signos do Ocidente para o aparecimento do oriental japonês no Brasil. Corpos controlados para não se agruparem como nacionalidade preponderante de quaisquer centro ou colônia, para preservar o aparecimento de corpos via embranquecimento, a tipificação dessas práticas nos corpos nipo-brasileiros vem sob a ideia de um elemento contemporâneo (e exótico) da diversidade racial e cultural da já diversidade promovida pelo cruzamento entre “o luso, o negro e o índio”.

Assim a categoria de uma minoria racial que aceita as condições de trabalho *sem reclamar*, por tê-las aceito como parte de seu destino, será forjada para o marcador econômico-social referenciado na pessoa branca. Constrói-se a ideia de que

(...) os imigrantes japoneses trabalharam arduamente para buscar um padrão de vida mais elevado e lutaram para dar aos filhos condições de vencer no Brasil, mesmo à custa de abrir mão de ser um “genuíno” japonês (*Ibidem*:58).

Por um lado, o código de “inassimilável” para o corpo amarelo vai sendo – na medida em que a miscigenação das colônias é incentivada – incorporado ao discurso da diversidade cultural e racial da suposta democracia racial no Brasil promovida pela colonização lusa. A prática resignada à situação se transforma em signo do trabalho para uma ascensão social em igualdade com o branco, a *modelo* do branco. *Minoria* étnica, *obediente* às condições de

trabalho e *esforçado* em acumular bens para alcançar situação econômica vivida por uma maioria de pessoas brancas. Uma *minoría modelo* lucrativa muito apreciada pelos cafeicultores do interior de São Paulo que, garantiam a cota de imigrantes de uma só nacionalidade permitida para os postos de trabalho nas fazendas.

Minoría modelo é este conjunto de montagem de experimentações corpóreas dos nipo-brasileiros em uma disputa de códigos de diferenciação e assimilação aos modos de vida ocidentais. O sujeito racial amarelo vai, aos poucos, sendo montado sob a narrativa da *docilidade*, do *trabalhador esforçado*. Híbridizados em desviação para os códigos de diferenciação com o fenótipo do branco europeu, se montam corpos referenciados em uma *minoría* étnica que deve servir como *modelo* de pessoas não-ocidentais que assimilaram os hábitos, a moralidade, a cultura, a política e os modos de vida ocidentais e, ao mesmo tempo, enriquecem a diversidade cultural do Brasil com suas particularidades³⁶.

Via o conjunto de práticas que chegam na afirmação de *minoría modelo* para o corpo híbrido fruto da mestiçagem entre brancos e amarelos, opera o *mito da democracia racial*. Para o controle do aparecimento dos corpos amarelos, ele opera na prática de embranquecimento do sujeito racial amarelo pela ideia de que a miscigenação entre povos no início da colonização foi somado à imigração de um povo trabalhador, dócil, que não reclama de trabalhar e não rompe os contratos da sociedade civil organizada. Os imigrantes japoneses seriam aqueles que apesar de todas as dificuldades vividas na condição de imigrantes, ascenderam economicamente por esforço próprio. Narrativa meritocrata e que desresponsabiliza o racismo estrutural, quando a desigualdade social deixa de atingir as famílias japonesas e seus descendentes no Brasil.

O processo de racialização do nipo-brasileiro é ambivalente primeiro porque a ficção da raça é um recorte móvel do processo de poder através da invenção de uma realidade especular, uma estrutura imaginária que estabelece uma relação de verdade com a aparência e que “é capaz de se liberar de qualquer vínculo com a realidade” (MBEMBE, 2017: 32).

Se, por um lado, esta montagem corpórea é considerada uma raça perigosa para a política de embranquecimento da população brasileira, por outro, o código da obediência manteve os imigrantes e seus descendentes sob a sofisticação do racismo na técnica de aliar o amarelo ao branco no racismo contra o sujeito negro: nipobrasileiros são uma minoría étnica cuja categoria como minoría está em constante negociação com a categoria de sujeito negro,

³⁶ Ver: Gabriela Akemi Shimabuko, *A origem do Perigo Amarelo: orientalismo, colonialismo e a hegemonia euro-americana*, postado em 26/03/2017 no blog Outra Coluna.

como se as pessoas negras atingidas pela desigualdade não tivessem se esforçado com *docilidade e obediência* como os japoneses o fizeram.

Não por acaso há possibilidade de ascensão da posição social econômica para os japoneses desde início de sua situação como imigrante, pois mesmo tendo iniciado um caminho sem retorno, a população imigrante chega ao Brasil com trabalho fixo assalariado, terra cultivável e relações de trabalho não-escravizado. Ao final da Segunda Guerra e ao longo das décadas subsequentes.

(...) os imigrantes japoneses já estavam solidamente instalados no país. Os filhos da primeira geração já eram adultos e começaram a ingressar em atividades fora da agricultura. O movimento em direção à cidade de São Paulo e suas cercanias foi intenso no período imediatamente após a guerra devido a encontrarem melhores oportunidades de trabalho e de escola para os filhos. A continuação da atividade agrícola era possível para os pais de família, que adquiriram terras nos arredores de São Paulo. O cinturão verde de São Paulo começou a se formar com a mudança maciça de famílias japonesas para os arredores da capital paulista (SAKURAI, 1993:84).

É uma racialização tanto mais híbrida a cada passo dado pela metamorfose do código de desígnio da aparição do corpo amarelo como uma raça “perigosa”. Esta metamorfose começa a se movimentar em meio aos passos já adiantados do embranquecimento da população, iniciado em quatro séculos antes da imigração japonesa no Brasil. O corpo não-branco e não-negro da figura do asiático no Brasil vive a prática de embranquecer e o efeito de ser embranquecido. Cumpre papel de colonizador e de colonizado, pois é socializado para querer ser e poder como o homem branco. Passa por inversões de significância que marcam os limites dos desvios para o corpo normalizado que sempre o relaciona como um *modelo* para outras identidades não-brancas.

Também se trata de uma experiência corpórea impregnada pelas subjetividades produzidas para codificar os corpos na racionalização de uma hierarquia racial. Corpos empenhados em certa ideia de força de trabalho capturada por signos e subjetivante de indivíduos marcados pelas demandas de controle de sua própria aparição como amarelos e, ao mesmo tempo, como o que todos os outros não-brancos deveriam ser.

Entre os modos de vida no padrão homem branco médio ocidental e modos de vida desviantes do padrão de normalidade que surte em um critério de possibilidade de existência, quais são as enunciações coletivas que nos abrem a possibilidade de forjar uma realidade que liberte os corpos das relações de controle dos corpos dominantes?

A enunciação individuada é prisioneira das significações dominantes. Só um grupo sujeito pode trabalhar fluxos semióticos, quebrar as significações, abrir a linguagem para outros desejos e forjar outras realidades (GUATTARI, 1981: 179).

Por este motivo perseguimos, nessa aparição híbrida do amarelo com o branco, o *amarelado* do corpo embranquecido. O código *amarelo* só é aceito a partir do momento em que pode ser aliado do poder ressonante ocupado pelo corpo branco.

Narrar um corpo híbrido amarelado foi nossa alternativa para a abertura desta percepção da narrativa do *mito da democracia racial* na montagem corpórea do sujeito amarelo. É esta montagem que desde o início, em cada preâmbulo narrativo de nossa personagem conceitual, desejamos *desobedecer*.

Para esta *desobediência* vamos, no próximo capítulo, buscar possibilidades de descolonização deste corpo híbrido amarelado ao perseguir ações e movimentos corpóreos que descodifiquem a narrativa que aposta no aparecimento híbrido como técnica de controle. Desejamos recodificar aquilo que marca um corpo descendente de japoneses na pele e nas características físicas não-ocidentais. E, então, *desobedecer* o código ocidentalizado da *obediência* oriental.

CAPÍTULO 3

A revolta da carne contra os códigos de domesticação do corpo**Cena 3**

Onibaba quer sobreviver ao regime de corpos masculinos de superfície carnal branca, processados para alcançar o topo vertical da hierarquia inventada para os corpos. Quando lhe dizem que seus ancestrais se domesticaram suficientemente como os brancos, ela se acocora diante deles para lhes lembrar que eles são a minoria sentada da população global. Os assentos dos homens brancos ensinam o corpo a se verticalizar na domesticação da coluna e na dominação de um corpo sobre outro. O tempo livre, seja longo ou curto espaço de tempo para repousar acocorada no espaço, é o tempo de farejar o território. Nos territórios que fareja sente o cheiro do racismo e dessa pretensa superioridade branca sentada que se quer servida por corpos cuja superfície da carne é negra. E que estejam em pé. Ela não fica em pé para servir os brancos. Nem a querem para servir.

Desestabilizar a versão dos homens brancos assentados nas cadeiras dos botecos, dos órgãos governamentais, das instituições de ensino (...) é o que está em jogo quando Onibaba desobedece os assentos ocidentais. Ela sabe que há assentos vazios nas escolas, nas praças, antes ocupados por corpos de superfície carnal negra, cuja carne foi perfurada pelo tiro ou dilacerada pela tortura.

Onibaba nunca sentiu o rasgo e as perfurações da carne nos corpos de superfície carnal negra. É dessa violência que participa se não persegue a desobediência contra o Ocidente branco que seu corpo processa quase que por completo não fosse o hábito de desobedecer os assentos e uma característica anatômica na carne do rosto de traços asiáticos.

Neste terceiro capítulo nossa intenção é a de refletir sobre possibilidades de descodificar a montagem corpórea narrada para a experiência nipo-brasileira sob miscigenação e disputa de designação de costumes e práticas. Afirmamos que a ideia de os nipo-brasileiros serem uma *minoria modelo* em meio ao imaginário criado para o *mito da democracia racial*, cria a ideia de um *modelo de raça* a ser imitado por outras identidades

não-brancas. Investigar certa realidade dominante via experimentação corpórea e aberturas conceituais de desestabilização da realidade é um dos temas de maior importância para certo ambiente do pensamento filosófico japonês contemporâneo. Apresentamos a leitura do filósofo Kuniichi Uno, nas obras *A gênese do corpo desconhecido* (2012) e *Pensar um corpo esgotado* (2018), em que o autor liga a pesquisa artística da dança de Tatsumi Hijikata³⁷ e Tanaka Min³⁸ à filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

A atitude proposta por Uno é a de pensar o corpo sob a experimentação em uma tentativa de tatear os limites das relações de poder que sejam sobressaltos de nitidez sobre os códigos empenhados nas montagens corpóreas. Ou ainda, persegue meios que acionam a percepção sobre técnicas e dispositivos de controle da ação dos corpos no território, para que se possa acionar entre-lugares de incontrolável ação para o empenho da normalidade dominante.

Desenvolvemos e narramos, neste último capítulo, a definição do conceito de *carne*. Nossa intenção é a de experimentar a subjetivação da *raça* na proposta de experimentação de Kuniichi Uno sobre o corpo e a dança. Conceito desperto por uma via de experimentação da máquina social via códigos que subjetivam os corpos para desempenharem as relações sob signos do controle. Trabalharemos a questão da *carne* nos corpos codificados relacionando este conceito com a ideia de fabulação.

Dedicamos as linhas finais do primeiro capítulo ao princípio de fabulação operando no corpo híbrido e, nesse contexto, trouxemos os casos de *Tetsuo*. No contexto que abrimos no presente capítulo, estamos propondo uma leitura para o princípio de fabulação no corpo híbrido-amarelado. Trata-se de propor uma invenção, uma ficção, uma fabulação para uma suposta realidade. Uma *função fabuladora*, “acionada pela via das emoções” é, “por isso, particularmente potente para criar deslocamentos, inventando modos distintos de ver e sentir a vida” (GREINER, 2017: 73).

A fabulação se distingue de análises e leituras teóricas porque não tem a preocupação de se referir a supostas realidades. “Ao contrário disso, as fabulações se tornam cada vez mais

³⁷ Tatsumi Hijikata (1928 – 1986), dançarino japonês, conhecido como um dos criadores da dança-teatro *Butô*, em meio a década de 1950, no período pós-guerra vivido pelo Japão, entre outros aspectos, como uma época de ampla e profunda abertura para o modo de vida ocidentalizado logo após o cenário de morte e destruição nuclear. Hijikata dança em meio a movimentações, discussões, fruições e pensamentos que buscam nascer e criar no Japão e recriar-se no Japão, com tudo de arcaico e novo que a terra e os filhos das ilhas (*nihonjins*) são e estão.

³⁸ Tanaka Min (1945 -), dançarino japonês que junto com Tatsumi Hijikata foi presença na prática da dança-teatro *Butô*. Permanece em intenso diálogo com o cinema, propondo a presença dos planos do cinema na experimentação do *Butô*, bem como a presença da experimentação da dança-teatro no cinema e na televisão.

vivas, na medida em que se mantêm distantes daquilo que seria considerado *a verdade* ou *a origem* a ser alcançada” (*Ibidem*: 73). Tomando a maneira como o sentido da fabulação do sujeito racial, segundo Achille Mbembe, a fabulação do sujeito racial *amarelo nipo-brasileiro* abre caminho para forjar a realidade das relações de poder e do controle destes corpos.

No segundo capítulo percorremos a narrativa histórica das pessoas nipo-brasileiras. Uma sobrecodificação³⁹ dos corpos, sobre a carne dos corpos. Por esse motivo, pretendemos observar o conceito de carne, tal como aparece em Uno, a partir da experimentação dos códigos de poder implicados nas relações entre os corpos.

Esta narrativa nos fez tender a perseguir argumentos e formulações teóricas que sustentem a noção de que há, no nível da interação entre os corpos, formas de controle que continuam em ação nos corpos por longos períodos da narrativa histórica do Brasil. Um modo de interagir no Brasil controla as vidas da população negra, das mulheres e de qualquer modo de vida que não seja o mesmo que aquele imposto pelos corpos brancos, pela classe social branca dos proprietários.

Pretendemos outra orientação para a narrativa do corpo. Esta consiste em pensar o corpo disposto no território como vida que transforma o território. Trata-se de ação em fluxo que troca de territórios ancestrais em um presente território partilhado.

Há montagens corpóreas no Brasil que descendem dos territórios de África, dos territórios de Ásia, dos territórios de América; da maresia do Oceano Atlântico, dos metais das correntes que prenderam corpos humanos em navios negreiros, das correntes oceânicas do Pacífico, das naus que atravessaram o mar trazendo por rapto ou por fluxo migratório os corpos ancestrais dos quais descendemos. Somos descendentes dos modos de resistir à dominação colonial, dos desejos de viver e se fazer existir dos corpos controlados.

Ao fabular a montagem corpórea acorada da personagem conceitual contemporânea que desterritorializa Onibaba, queremos abrir possibilidades de fugir ao controle dos desígnios de raça.

³⁹ *Código/sobre codificação*: a noção de “código” é empregada aqui numa acepção muito ampla: ela pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais. O termo “sobre codificação” corresponde a uma codificação em segundo grau. Exemplo: as sociedades agrárias primitivas funcionam segundo seu próprio sistema de codificação territorializado e são sobre codificadas por uma estrutura imperial, relativamente desterritorializada, que lhes impõem sua hegemonia militar, religiosa, fiscal, etc. (GUATTARI, ROLNIK, 2012:381 – 382).

Personagem da carne

Conglomerado de máquinas políticas internalizadas na vida, o biopoder se dá nos dispositivos técnicos de uso de organização da vida⁴⁰, em toda a sua extensão. A vida desenvolvida entre as forças que circulam no ambiente se forma entre as redes de poderes, artificios, instituições e tecnologias. Diferentes conceitos de vida se enfrentam e se misturam no movimento do corpo. Ao pensar as experimentações da vida que atravessam o corpo organizado e desorganizado, o filósofo japonês Kuniichi Uno problematiza a vida em sua relação com a carne, ou ainda, com a intensidade que faz vibrar os contornos da organização do corpo.

A dança e os escritos de Tatsumi Hijikata e de Tanaka Min inspiram as instigações de Kuniichi Uno sobre o estar do corpo. Uno persegue as montagens corpóreas que lidam com o aparecimento da “monstruosa carne infinita”.

O que chama a atenção à noção de corpo que encontramos no texto de Uno é a concepção de um corpo diluído nos movimentos que denunciam e passam por sua existência. Estes movimentos que confrontam concepções do que deve ser a vida desempenhada pelo corpo que vive, que sente todo um espaço que se enrola em torno do corpo e no corpo.

Onde é o corpo? Que espaço ocupa o corpo? Que vida está no corpo? O corpo é a carne? Qual vida pertence à carne? O que é a carne? Como os movimentos, as memórias, o espaço, as forças, a sociedade e a política são gestados na carne?

A carne é, nas problemáticas da experimentação do corpo investigadas por Uno, o que flutua no limite que contorna e determina a vida, no ponto mesmo em que ela é admitida num momento histórico. Determinada social, histórica e politicamente, a vida que o corpo experimenta é penetrada e sitiada por condições e instituições, em redes de poder. Nessas redes há a via de experimentação do corpo que sente o código que o corpo pratica e se faz identificar.

⁴⁰ É a partir do conceito foucaultiano de biopoder que Kuniichi Uno pensa as técnicas e dispositivos de poder que interferem na vida como princípio de organização e controle sobre os corpos. Na segunda nota de rodapé, do texto *A pantufa de Artaud segundo Hijikata*, em *Tatsumi Hijikata – Pensar um corpo esgotado*, Uno dá referência à citação do tomo I: *A vontade de saber*, de *História da sexualidade* (1999), de Michel Foucault. Na citação referida, Foucault define a biopolítica como uma organização do poder sobre a vida, caracterizada por relações de força que definem anatômica e biologicamente a individualização e a especificação do desempenho dos corpos na sociedade, investindo sobre a vida em toda sua extensão, nos polos da disciplinarização dos corpos e da regulação da população.

Entre os desejos de poder sobre a potência da *carne* nos corpos controlados, montados sob os códigos dos modos de vida produzidos para empenhar realidades dominantes, Kuniichi

Uno aponta:

O poder está em toda parte, não apenas em todas as instituições, mas na família, no inconsciente, no desejo, na língua que, juntos, compõem uma grande máquina de máquinas por onde passam todos os aspectos correspondentes aos conceitos, como máquina desejante, rizoma, linha de fuga, desterritorialização, corpo-sem-órgãos, espaço liso, que podem certamente funcionar como dispositivos liberadores afirmativos, mas que também podem se realizar como máquina infernal de poder e de controle constantemente renovada (UNO, 2017: 39).

A carne é processo de pensamento desarticulador na dança *butô*⁴¹, na qual os movimentos não se distinguem entre pensamento e ação. A experimentação do corpo no movimento de criação do *butô* é o pensamento-procedimento do corpo. Kuniichi Uno investiga, através do *butô*, a forma sistêmica de gestar o tempo no corpo e determinar diferentes limites operados pelas forças dominadoras e hegemônicas. Tal sistema funciona como uma política da vida, via “Estado e suas instituições, ciência e pedagogia, todos os sistemas ou dispositivos de normalização” (UNO, 2012: 68). A partir da experimentação do *Butô*, afirma: “enxerguei tudo isso depois do dia em que descobri na dança de Tanaka Min como aquilo que experimenta nosso modo de perceber e conceber o mundo” (*Ibidem*: 71).

O filósofo se interessa pelas experimentações que fogem aos contornos e formas, que buscam não cair na tentação de realizar uma forma de bloqueio de potência e ultrapassar os limites do corpo organizado. Esses limites visíveis e invisíveis são tecidos na carne dos corpos em torções, distâncias, profundidades.

“O mundo me parece extremamente e excessivamente vivo. Mas o que é pior, eu também sou tão vivo quanto tudo isso” (*Ibidem*: 51), escreve Uno sobre a extensão do vivo afeto sentido na carne. A vida e o corpo não conformam unicidade. O corpo tem a vida, mas a vida ultrapassa os limites do corpo. Corpo e carne também não são sinônimos. A carne ultrapassa os limites dos contornos e das formas do corpo. Sentir o corpo vivo e sentir a carne viva podem coincidir na medida em que o corpo exerce certa vitalidade. O corpo organizado é vivo.

⁴¹ O *butoh* ou *butô* (舞踏) designa uma dança que surge no Japão pós-guerra e se populariza na década de 1970. Hijikata é considerado um dos fundadores da dança *butô*, junto a Kazuo Ohno (1906 – 2010), na década de 1950. O *butô* é uma das expressões dos movimentos japoneses de vanguarda e influenciou movimentos, no Japão e no mundo, ligados ao expressionismo e surrealismo. O *butô* é o movimento de dança que persegue o resultado filosófico dos questionamentos e das desarticulações de relações estabelecidas entre os corpos no território. Entendendo o corpo como o resultado de um processo, os movimentos do *butô* se expressam na dança que desobedece ao poder de domesticação dos corpos.

A presença da noção de *carne* na obra de Uno nos leva para outro aspecto da corporeidade, sob o qual o corpo está tensionado por um desejo de viver experimentado na carne. É na carne que o corpo parece sentir o espaço em torno dele. Assim como é a carne que aparece como uma força desejante capaz de desarticular os contornos inatos que determinam a vida pelas redes e ramificações do poder.

Hijikata refletiu com o corpo, experimentando e pensando uma prática filosófica encarnada no corpo, desafiando os hábitos de funcionamento do organismo. Uma filosofia que explora “o sentido e as frases deformadas a fim de abrir os sentidos e o corpo” (UNO, 2018: 32). O que define carne? O que é a carne no corpo? O que não é carne? Onde está a carne?

Uno persegue a aparição desses pedaços de corpo codificados nas significâncias, nos fluxos materiais e semióticos de um território – bem como das relações que se movimentam nesse território – sobre o corpo. Códigos de condução estão nos movimentos e nas interações de signos materiais, sociais e semióticos desempenhados pelo corpo. A carne está codificada e sobrecodificada no corpo. Os códigos, os signos e os fluxos de poder desempenhados no funcionamento do conglomerado de máquinas agem sobre essa matéria corpórea, carnal, que se metamorfoseia, se renova, se deteriora e a qual o corpo suporta. A carne é um dos agentes de funcionamento do corpo. Agencia códigos que se metamorfoseiam no corpo e que funcionam segundo as normas.

Encontramos abertura para procurar antes um estado de existência do que a definição de um conceito, no processo filosófico de fazer o corpo. Processo de fazer-se existir que “fala” no lugar da voz e foge à expressão pelos signos de um discurso que se pretenda universal. Pensar-fazer/fazer-pensar a carne é a alternativa para encontrar a carne no suporte desempenhado no funcionamento corpo.

Parece-nos que experimentar com o corpo existente entre uma rede de relações entre corpos é um caminho para conceber a noção de carne. E sob a perspectiva da carne, investigar o desejo de viver a experiência descodificadora do corpo. Tentar encontrar noções filosóficas que giram em torno do corpo e, assim definir carne, não se limita a tentar buscar um conceito em que possamos discursar sobre uma ontologia.

Kuniichi Uno apresenta obras sobre a experimentação da vida que atravessa o corpo de gênese em gênese. Ele busca a filosofia na experimentação de mundos deixando o espaço afetar as partes do corpo e trazendo mundos em partes do corpo afetadas pelas relações

espaciais. É como ser em atual estado do corpo o inseto, as paredes, as cortinas, os móveis, as pessoas, as temperaturas, as correntes de ar e tudo o que já esteve e está entre o corpo e os objetos dos espaços em que ocupou. A procura por definições para a carne do corpo é experimental. Está na experimentação que se faz sentir a existência invisível de aspectos que nos indiquem como o corpo chegou à sua forma instantaneamente final. O que está presente nele desde a infância, que territórios e que elementos desses territórios estão imitados na sua forma instantaneamente final.

Uno procura definir o conceito filosófico de carne tendo o butô de Hijikata como o território-corpo/corpo-território que experimenta e cria esse conceito. Cria conceito na medida que a ação-pensamento movimenta o território procedendo por corpos obedientes ou desobedientes, corpos não inscritos nas binaridades, corpos que procedem por mofos com poeira e teia de aranha, cheiro de couro e insetos e as correntes de ar, a poluição e a temperatura do asfalto. Procedem por relações na multiplicidade de referências que ocupam o território simultaneamente ao corpo. Referências múltiplas acionam o movimento no processo de experimentação do corpo.

Na dança, a carne aparece como uma abertura perigosa. É um lugar do corpo que machuca, que pode ser torturado na interação com a dor, que sangra, que apodrece, perece. Carne também cresce, se renova, cicatriza, interage com o prazer. E se a dor da carne aparece como inescapável para um corpo de carne torturada na domesticação, a carne pode perseguir meios de desobedecer à domesticação ou se deixar que um corpo domesticado a interrompa de criar-se em seu ser o ser.

A carne é experimentada nas práticas de domesticação do corpo para a regulação da vida, pois Hijikata experimentou a carne na prática do corpo indomesticável. Se a carne aparece na ação de experimentação com o corpo, pode agir em obediência ou desobediência aos significados do recipiente corpóreo organizado sob regimes de controle.

Há definições que determinam o lugar de um corpo ou de um grupo de corpos pelo aspecto da carne. Como dito, no rosto, nas características anatômicas. A aparência e seus significados para o corpo estão na rede de definições do corpo como existência experimentada nos contornos que formam a própria vida. A violência dos movimentos propostos por Hijikata tenta fugir ao controle que interrompe os processos de aparição ainda não capturados pelos signos e que montam os corpos para a realidade dominante.

Um corpo com vida é um corpo em que a carne está se recompondo ininterruptamente. E a vida, para Hijikata, é o movimento incessante do corpo que é, a cada instante, a renovação da carne. É isso que transforma o corpo nos formatos, na cor de superfície cutânea, na cicatriz, nos estímulos que remetem a lembranças, nos movimentos que engatilham percepções e elaborações de conceitos. O corpo cria conceito ao movimentar-se nessa recomposição carnal de superfícies, buracos e redes anatômicas internas cheias de carne com sangue, com digestões e capaz de gerar mais carne humana nascitura. Nascido um corpo de carne e osso de outro corpo de carne e osso, os gestos e as palavras continuam em um novo corpo do corpo social.

A carne que dança fala que dói e onde dói. Também fala o que a domestica. Desobedecendo o corpo domesticado, Hijikata desobedece as realidades que controlam os corpos e, assim, as denuncia. A palavra abandona o corpo e os movimentos que experimentam o corpo via carne e falam no lugar da voz. A dança fala pelo corpo, deixa a carne narrar o corpo.

Em Uno é muito presente a ideia de que a linguagem é um dos ordenamentos que limita o processo do corpo, um dos elementos de sua domesticação. Estamos considerando a ideia de que as palavras que designam os corpos são palavras de ordem cujo sentido designa historicamente o que se deve entender por gênero de um corpo, raça de um corpo, espécie de um corpo e, mais adiante, o comportamento de corpos domesticados. As palavras exercem força de controle sobre o corpo.

A experiência de Hijikata

(...) consiste em fazer funcionar as palavras como uma dança, ou encontrar a dança na fissura ou na colisão entre as palavras e os gestos. [...], ele procurou de alguma forma tatear o limite da linguagem e do corporal ou do gestual, operando nos limites.

[...] para Hijikata as palavras já são matéria para a dança, e não importa qual pedaço das palavras, ruídos gaguejantes ou nada além de “Desculpe-me por...”; tudo poderia servir. As palavras e os gestos são igualmente insignificantes, mas presentes sem se definir, e podem cristalizar figuras em uma relação obscura (UNO, 2018: 85-86).

Hijikata descodificou as cristalizações das palavras e buscou a experimentação de aparições do corpo em um movimento de desejo de existir livre dos bio-controles. Pois sentia a movimentação do seu corpo nas definições e significações que cristalizam as figuras do comportamento do corpo diante de narrativas e gestos da vida.

Hijikata, ao seu modo, dançou para os que desprezam e controlam a carne. Sugeriu que se desfizessem da carne de suas próprias entranhas. Que se desfaça o corpo da carne e que nesse recipiente sobre apenas a alma purificada e a alegria não esticará os lábios e contrairá os músculos da face e não ensinará ao corpo o que a carne prefere perseguir para que o corpo seja alegre. As dores não ensinarão ao corpo o que a carne prefere perseguir para não sentir dor.

Carne, um híbrido

O corpo é híbrido, é uma experimentação ininterrupta de subjetivação da carne. A subjetivação da carne é um processo de criar o conceito de corpo, um fazer-pensamento. Proceder o corpo em um pensamento que desarticule as definições domesticantes do corpo é a proposta do experimento da dança-pensamento de Hijikata.

Estamos operando, mais uma vez, via noção de híbrido de Latour (2013), agora como ferramenta para perseguir a carne, pois nas ações domesticadas do corpo, mesmo que hajam propostas que definem o humano e o não-humano em separado, a domesticação não controla a experimentação híbrida. O aparecimento da carne no corpo, na dança de Hijikata (2018) é uma experimentação da proliferação híbrida, em movimento. É no movimento não controlado pela definição, palavra ou ordenamento para o corpo que Hijikata cria o conceito de carne: fazendo-a aparecer e, logo em seguida, sumir.

Existir é um processo em que “a carne muda sem cessar com o gesto, o movimento e o tempo, dobra e redobra suas dobras infinitas. Ela não é integrada a uma consciência racional e estética” (UNO, 2018: 180). Hijikata coloca o corpo sem referências externas que denotem o corpo sobre as coisas. O corpo não é separado de outro corpo em uma ação de intervenção *sobre* objetos. A dança é um gatilho de experimentação disto que não fala, não tem referência transcendente. Os movimentos indomesticados ou indomesticáveis pelos ordenamentos “quebram” as palavras e resistem como ação híbrida proliferada (LATOURE, 2013).

Os movimentos de Hijikata são como a atitude retrospectiva de Latour para com a modernidade ao afirmar que “a modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno” (LATOURE, 2013: 51). A afirmação de Latour coloca para nós um diagnóstico político do território sob o qual a dança de Hijikata é ação híbrida. A dança põe a carne para

falar contra a língua dividida da atitude moderna (LATOURE, 2013: 43), sem a separação das relações de força da ordem política em referência às relações de razões da ordem científica.

Hijikata faz aparecer um híbrido fazível: a carne experimentada no corpo que leva em conta a separação entre humano e não-humano e, ao mesmo tempo, os agrupamentos de híbridos negados por essa separação.

Permitindo a aparição dos mistos nos nossos processos de fazer-pensar (pensar-fazer) a carne, encontramos a não-separação entre carne e um lugar consciente fora dela. Não há exterioridade transcendente que possa se colocar como corpo organizado, uma vez que não há diferença entre, por exemplo, engolir uma melancia ou ser engolido por ela. O corpo que interage com uma melancia é a carne da melancia na medida em que a melancia faz a carne se tornar a experimentação de sua meia-lua:

Eu olho uma foto de Hijikata que devora um pedaço de melancia e não sei se um homem come a melancia ou se é a melancia que come o homem. O que foi engolido invade os microorganismos invisíveis do corpo, perde sua forma, se funde nas trevas no meio do corpo. Os dedos que seguram a melancia são treinados no pensamento da melancia, dançam o tremor entre a carne que come e aquela que é comida. O apetite radiante da criança, que devora a melancia, contraria as trevas que se abrem no corpo frágil, comido pela melancia. A luminosidade da carne da melancia é absorvida na obscuridade interior retorcida do dançarino. A luz da melancia é fresca, mas o corpo se desseca. O homem chora e se esbalda de rir enquanto come. O estranho rito da mastigação destrói o ritual. Então, a dança da luz transpassa a carne e se enrola na escuridão (UNO, 2018: 253).

Carne-melancia e tudo o mais que treina a carne nos pensamentos das ontologias híbridas que proliferam o território. Afirmamos a ontologia híbrida da carne nessa concepção de não separação do tratamento em separado e assimétrico entre um conjunto não-humano de coisas e objetos e outros corpos de carne viva.

Corpo, objetos, espaço. Onde começa e onde termina o corpo e os objetos que ocupam o mesmo espaço? Uno propõe a tarefa de conceber a carne disposta impedida de ser o próprio estado de coisas e, ao mesmo tempo, limitada pelas relações que controlam o estado de coisas em favor de um poder de dominação. O que não significa que as limitações dos contornos e das formas se realizem demarcando o corpo. Se controlam o corpo, não o definem, mas o pulverizam e se derramam sobre o corpo que permanece disforme. Esse corpo é sequência contínua, de engrenagens e carne, de operações que levam a outras sequências de fatos e operações e nesse “processo implica a ideia de ruptura permanente dos equilíbrios estabelecidos (...)” (DELEUZE, GUATTARI, 2013: 387).

Ao discorrer sobre a dança e os escritos *Dançarina Doente*, obra de Tatsumi Hijikata, Uno destaca a dissolução do corpo e do “eu”. O corpo se dispersa e se estica em todas as direções, não se separando do espaço, sem contornos para corpo e espaço. “A carne é tão repleta de fluxo, de atmosfera, de sombra, de luz, de partículas, de elementos moleculares, que é como se ela perdesse suas formas e sua presença” (UNO, 2018: 53).

A carne é híbrida porque ela não é apenas invadida de algum exterior ou determinada pelos contextos das sociedades. É um fazer-se existir que interage com os condicionamentos inatos, se faz através e por referência desses condicionamentos, ao mesmo tempo em que sente o peso insuportável do condicionamento que domestica a ação em favor de ordenamentos codificantes.

A carne pode ser o experimento de se fazer corpo indomesticado, pois sua experimentação não necessariamente se mantém via condicionamentos. Mesmo nas experiências de esgotamento ou aprisionamento da aparição sob condições em que não se deseja estar para existir.

A tentativa de mediação entre humanos e não-humanos, empenha controle sobre as aparições em larga escala facilitadas pela suposta separação. O poder de representar, de acelerar ou resumir é uma força acrescentada nos processos de pensamento e não está, afirma Latour, necessariamente no momento histórico da modernidade como uma característica que se destaca no tempo. A mobilização de coisas e pessoas na escala permitida pelo pensamento moderno, mistura a natureza à sociedade o tempo todo e ininterruptamente. A natureza transcendente está o tempo todo se misturando ao destino da sociedade.

A natureza transcendente permanece, apesar de tudo, mobilizável, humanizável, socializável. Os laboratórios, as coleções, os centros de cálculo e de lucro, os institutos de pesquisa e os escritórios de desenvolvimento misturam esta natureza diariamente, aos múltiplos destinos dos grupos sociais. Inversamente, apesar de construirmos a sociedade por inteiro, ela dura, ela nos ultrapassa, nos domina, ela tem suas leis, é tão transcendente quanto a natureza. Isto porque os laboratórios, as coleções, os centros de cálculo e de lucro, os institutos de pesquisa e os escritórios de desenvolvimento traçam diariamente os limites da liberdade dos grupos sociais e transformam as relações humanas em coisas duráveis que ninguém criou. É nesta dupla linguagem que reside a potência crítica dos modernos: podem mobilizar a natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que mantêm infinitamente distante dos homens; são livres para construir e desconstruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas (LATOUR, 2013: 42).

Por essa proposta, afirmamos ser a carne um conceito que perseguimos por seu relacionamento direto com a vida perceptível e inteligível, sob as condições que admitem a

vida em determinado momento histórico, bem como das instituições que penetram essa vida humana determinada social, histórica e politicamente. Condicionamentos inatos penetram na carne e agem nas interações entre as carnes e demais corpos do território. E se admitirmos, como Latour, que jamais fomos modernos, nossa carne existe se fazendo proliferar híbrida.

O tratamento da natureza em separado não impede a intervenção dos não-humanos e das representações que admitem a separação da carne e do corpo, seja pela linguagem, pelo modelo científico, pelo hábito moderno, pelo modelo de representação política dos numerosos e individualmente livres humanos.

Hijikata procurou pelos pinçamentos que nos fazem sentir tripas, perfurações, dores, machucados, erupções, carinhos, arrepios, calafrios, calores e prazeres que denunciam a existência da carne de que são feitos os corpos no sentir de contatos das superfícies, orifícios, redes internas entrelaçadas de partes do que sentimos existir. A filosofia processada nos movimentos de Hijikata não é modelo de experimentação para outros corpos. Apenas poderia ter sido processada no corpo e na carne que se fez existir como filosofia: a do próprio Hijikata. Kuniichi Uno tateia a rede de palavras possíveis para fazer aparecer os conceitos ativados na dança e no dançarino.

Micropaisagens e micromovimentos que não são memórias, pois são restituições do corpo que se movimenta e se mistura com o espaço e tudo o que alterna nesse espaço (vida e morte, luz e sombra, ar, vento) com o qual o corpo joga. É no que está entre homens e natureza, no que se comunica através de encontros múltiplos, que Kuniichi Uno descreve a experimentação de Hijikata como uma gênese de corpo que é tudo ao mesmo tempo: o que o corpo é sem precisar narrar da própria infância, porque é adulto e criança ao mesmo tempo. O corpo atordoado da infância é o corpo do adulto, um corpo que dispersa a ordem ilusória do passado e do presente.

Uma narrativa em desordem e descontinuidade, que conta da paixão pelos seres abaixo dos homens, conta sobre a terra natal⁴², lembra de vibrações que atravessam a pele e a terra.

⁴² Na obra *Dançarina Doente*, Hijikata investiga esse colapso do corpo como forma organizada imitando as ancestralidades de sua terra natal, não por saudosismo ou nostalgia, tampouco como uma tentativa de busca de uma identidade nacional ou regional. A prática da dança expressa em *Dançarina doente* é uma prática de ruptura radical com “a hierarquia que fazia do sujeito alguém mais importante do que os objetos inanimados do mundo” (GREINER, 2015: 143). Kuniichi Uno define: “Nesse livro, ninguém é nomeado, não sabemos jamais o que se passa na história. Um artista que já era classificado como herói lendário da vanguarda se liberta singularmente, se reserva, para ser a criança que ele foi e que se torna cada vez mais estranha e estrangeira, molecular e flutuantes” (UNO, 2012: 46).

Uma narrativa questionadora das palavras e deformadora de frases, que luta contra o corpo organizado. Também contra a força de controle das palavras sobre o corpo:

A linguagem é incorporal uma vez que ela deve ser separada da boca que come, respira e grita e dever codificada, padronizada. O corpo também é rodeado por tudo aquilo que o determina, restringe, prepara, vigia – a disciplina como corpo social que exclui tudo o que existe no corpo. Hijikata era extremamente sensível a tudo aquilo que investia o corpo e a linguagem. Ele buscava expressões linguísticas e gestos de dança longe das instituições e das normas (UNO, 2018: 49).

Nas descontinuidades encontra-se a carne que experimenta ao abrir os sentidos do corpo e transformá-lo numa arma de resistência aos dispositivos de controle via uma política discursiva. As táticas locais de dominação se operam por dispositivos⁴³ que determinam os limites da vida dos corpos, e no Japão do pós-guerra os dispositivos de dominação também experimentavam dar contorno aos corpos, limites dados pela ação de um experimento político de “governar corpo e desejo, violência e erotismo” (*Ibidem*: 37). O corpo experimenta entre os enunciados oficiais das redes de poder, mas diante da carne “a política parecia muito pobre” (*Ibidem*: 31) ao desconfiado Hijikata.

No corpo em revolta de Hijikata se movimentam e se ativam as forças do território. Como esse corpo não perseguiu formas ou contornos, a via de passagem dessas forças agiu em desobediência aos limites determinados pelos efeitos da dominação. Afirmamos, nesse sentido, uma ação de resistência e de combate à domesticação dos corpos. A carne, sem cessar, capta e imita os gestos cotidianos, articula em performances imitadas os estratos que tipificam os corpos. Ou, ainda, se prolifera como híbrido e, simplesmente, *é, existe. Faz existir o que pensa e pensa o que existe*. E, no fundo, a ação de *se pensar* é o acesso do corpo ao híbrido de ser a si mesmo ao ser, ao mesmo tempo, o que existe não-separado do não-humano.

A experimentação de se perceber enquanto corpo híbrido concebe carne porque busca o limite entre a vida e a morte em cada instante da vida que vive sua carne. “Os limiares sob os limites. Esse pequeno nada, talvez tão importante e crucial” (UNO, 2012: 70). Mergulhar nesse ponto de limiar sob o limite põe o corpo a penetrar “nas redes de força e de poderes que assentam a vida” (*Ibidem*: 70).

⁴³ Sobre as estruturas de poder de estratégias globais, Foucault lembra, no *Em defesa da sociedade* (2015), que a garantia das relações de dominação, sobre as quais se apoia o poder soberano, está no uso de táticas locais de dominação através de mecanismos, dispositivos, instrumentos técnicos e aparelhos cujo efeito de sujeição está capilarizado em uma rede múltipla. Deixando de lado a investigação sobre a fonte do poder soberano, Foucault afirma que as relações de dominação são efetivadas através de táticas de dominação em uma heterogeneidade de técnicas e efeitos de sujeição “que fazem dos procedimentos de dominação a trama efetiva das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder” (FOUCAULT, 2015: 52).

Carne, uma força a perseguir

Uno propõe investigar a organização do corpo contornado pelos dados inatos da sociedade. Os mesmos que colaboraram com a disciplinarização do corpo e que se concretiza em efeitos via técnicas de governo, de gestão e exame, de vigilância. Encontrar a relação dessa vida com a carne é o que Kuniichi Uno apresenta, no corpo concebido na dança e em experimentações possíveis, como uma declaração de guerra contra as formas de controle via corpo. Uma declaração de guerra contra tudo o que determina o corpo nas condições históricas e institucionais responsáveis por roubar a vida do corpo.

O referencial do fazer-se corpo está espalhado por todos os lados, entrando nos nossos narizes quando respiramos, penetrando nosso cérebro por todos os orifícios e terminações de sensibilidade, vibrando nossas carnes da superfície da pele até os processos mais profundos de criação do corpo que resiste ou se rende à domesticação. Nesse complexo contexto, Uno persegue as experimentações que declararam guerra contra o corpo organizado e todos os aparatos que elaboram o processo de subjetivação estendido sobre a vida humana.

O filósofo define as experimentações de Hijikata como movimentos que dançam a inconformidade com o funcionamento do corpo contornado como organismo dócil à dominação de quaisquer condicionamentos inatos. São processos que procuram a desmontagem das subjetivações definidoras do corpo e de como este deve de movimentar em referência aos códigos de controle.

A carne que perseguimos nas experimentações de Hijikata é um conceito-ação, ou ainda, um conceito-processo. A movimentação da dança de Hijikata, instaura a desestabilização das aptidões habituais dos membros do corpo e das funções corpóreas docilizadas. Gatilho de percepção, o movimento intervém na realidade porque cria a realidade aberta do corpo que se faz “ontologia híbrida” dos referenciais espalhados pelo território ocupado pelo corpo que sente e deseja via experimentação carnal.

Este gatilho instaura uma gênese de corpo que “se encontra na natureza de sua terra natal, sempre presente, através de uma luz ofuscante e um vento extenuante, de sombras invisíveis e de mofo imperceptível de suas lembranças, principalmente no nível dos sentidos” (UNO, 2018: 32). Uma carne em revolta no Japão do pós-guerra é a prática de Hijikata. Em revolta contra as relações de poder que reprimem o corpo, sensível “à política, à gestão e à moral que enclausuram o corpo com todos seus dispositivos” (*Ibidem*: 36).

Revolta da carne (Nikutai no haran) é coreografia de 1968, em que Hijikata propôs uma revolta contra os códigos de controle do corpo, sujeitado pela expressão de máquinas desejanças num Japão em que o corpo se afastou da memória do conflito da Guerra do Pacífico. No entanto, ainda sentia a presença dos traços da derrota e da perda durante a ocupação norte-americana. Corpos subjugados que passaram por práticas regulatórias para a produção de corpos dóceis, assimiladas como práticas necessárias. Elas invisibilizaram os motivos que levaram à ocupação americana, culminando na derrota de 1945 e se estendendo no período do pós-guerra. Essas práticas regulatórias trouxeram para os corpos japoneses a condição ambivalente de representarem otimismo de corpos libertos de um passado supostamente não democrático, mas subjugados pelo poder de dominação biopolítica dos vencedores⁴⁴.

Na carne se sente o que, nas relações de força, pode tirar a vida e fazer a carne apodrecer decompondo o corpo. Desvios e disfarces envolvem o processo e o movimento da força, por isso o poder é diferente da força, pois que a força não é algo de controlável nem mesmo pela razão (dado que a razão é fundada na própria força, como destaca Uno quando evoca Espinosa). A operação, o disfarce e o desvio da força estão na disposição de um campo social. Uma força que é sem forma e imensurável, que vai para toda parte e frequentemente é invisível. A operação da força como poder de dominação é uma das fabricações de uma dimensão de força operada como poder.

A diferença entre a força e o poder é algo muito importante e complicado. Nietzsche coloca o problema da vontade de poder, que é naturalmente um problema da vontade de força. Então há uma sociedade, há todas as formas de poder e de forças deformadas e desviadas. Deleuze e Nietzsche colocam o problema da diferença entre a força ativa e a força reativa. A força reativa cria ou fábrica outra dimensão da força para a humanidade, o que concerne também qualquer coisa de psicológico. Porque na psicologia existe todo um sistema ou um modo de desvio da força, o que tem a ver com todas as formas de ressentimento e reação. Em um sentido é quase uma criação ou invenção em si mesma: o ciúme, a tristeza, a cólera, há um drama e uma teatralização da psyché (UNO, 2017: 220).

A experimentação filosófica que Uno vê na descoberta da criação de corpo, via butô, está em processo de movimento da força através de um dispositivo: a dança. O corpo

⁴⁴ Em *Corpos da Memória* (2011), Igarashi reconta a história do Japão no período pós-guerra do Pacífico a partir da derrota do Japão através das memórias dos corpos. Em uma incursão narrativa pelos corpos que carregam memórias como materialidades que sobreviveram ao terror da derrota, emergindo das ruínas. O historiador narra e define a sociedade japonesa do pós-guerra, segundo as condições materiais em que corpos japoneses sobreviveram em conformidade ao corpo do homem branco e viril norte-americano. A obra de Igarashi é um exame profundo das condições materiais e discursivas do período do pós-guerra, mostrando corpos silenciados durante a guerra, controlados em narrativas fundadoras da nação ascendente no pós-guerra, segundo olhar do Ocidente.

transformado em arma também é uma fabricação de uma dimensão de força naquilo que o corpo pode realizar de mudanças, transformações da sociedade, desarticulações de movimentos normalizados. A força que a carne empenha na experimentação que se movimenta na dança de Hijikata, cria e inventa um corpo que declara guerra contra o desvio e o disfarce da força como dominação.

A revolução concebida por Hijikata investe na experimentação que aguça o corpo com a dança e o transforma em arma. O corpo transformado em arma é condição para realizar a transformação da sociedade:

(...) para a revolução concebida por Hijikata, a carne era a causa e o propósito – uma percepção e uma compreensão singularmente lúcidas da carne. Diante dessa causa (carne), a política parecia muito pobre. De fato, Hijikata era muito desconfiado a respeito da política, com todos seus sistemas e suas instituições de mistificação, camuflagem, exclusão, alienação, relações de força... até mesmo para desejar conceber uma outra saída (UNO, 2018: 31).

Dado que “o que importava era como reviver e redescobrir uma carne que estivesse aberta como linguagem que, simultaneamente, ele forjava” (*Ibidem*: 31-32). Carne aberta e sem limites a ser redescoberta e revivida para além dos contornos e limites dados aos objetos, pois mesmo o contorno constituído pela forma, oscila incessantemente. A carne é essa oscilação dos contornos, na decomposição e recomposição da forma do corpo.

Os colapsos⁴⁵ do corpo são investigados por serem declarações de guerra contra formas e contornos inatos ao corpo. Investigar a proposta de movimento filosófico com o corpo, de Hijikata e do *butô*, é procurar por estratégias de subversão que envolvam o controle sobre o corpo. Esses colapsos são encontrados nas conexões entre o “que parece ir efetivamente de um indivíduo a um outro” (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 107). Abandonando a separação entre sujeito e objeto, Hijikata perseguiu suas conexões com o território em microimitações de insetos, de forças, de poder, de limites dados e as disposições de movimentos que se passaram no seu corpo. Seus movimentos ultrapassaram os limites dos órgãos. Ele conseguiu criar um corpo que descodifica a carne nos limites invisíveis da linguagem, da palavra que justifica a história, do próprio território do corpo. Hijikata desterritorializa a carne desse corpo codificado e a reterritorializa no *Butô*.

⁴⁵ Ver: C. Greiner, *Leituras do corpo no Japão*, São Paulo, 2015. Uma das principais tradutoras das obras de Kuniichi Uno para o português, Greiner propõe um percurso narrativo sobre a história do Japão através de imagens do corpo. No capítulo em que Greiner investiga o corpo proposto pelas experimentações do *butô*, *Hijikata Tatsumi: Arte é reinvenção do corpo*, a autora marca a singularidade do corpo proposto por Hijikata como uma renúncia às hierarquias entre sujeito e objeto através da tensão, da fissura que desafiam os hábitos de funcionamento do corpo como organismo. Um colapso do corpo como organismo.

Desfazer-se da organização dos órgãos que se chama organismo é uma possibilidade que Kuniichi Uno descobre no *butô*. Na batalha de Hijikata contra o organismo (e contra a significância), Uno persegue definições possíveis para o corpo que vive e morre sem cessar, “por causa dos limites impostos sobre a vida que articulam a nós mesmos” (UNO, 2012: 68). Mas um corpo que trabalha o tempo, as significâncias e as subjetivações gestados pela biopolítica, de modo que o corpo “se introduza em uma dimensão que coloca em questão todas as condições que definem a realidade habitual do corpo humano” (*Ibidem*: 53).

A carne está nesse território de percepção dos limites que é o corpo. Tendo funcionado sob o código de condução do funcionamento do corpo, a carne de Hijikata se revolta e se cria. Se cria ao desfazer-se do corpo engrenado nos códigos das máquinas políticas. Assim, ao desterritorializar a carne para fazer o corpo livre dos significados, Hijikata a reterritorializa na dança em um misto de tornar-se um descodificador e, em seguida, fazedor de um corpo revoltado contra os códigos.

Todas as interações da rede de forças estão proliferadas nos corpos. Passam a fazer parte do corpo, predominando em narrativas ou discursos sobre o estado normal do corpo no território, estratificando ou liberando:

Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO [corpo sem órgãos] se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 27).

Para perturbar o estado de coisas é preciso, ao mesmo tempo, ter-se conservado o suficiente da realidade dominante para rompê-la. Pois também a significância dominante agencia esses fluxos como modos de vida a serem dobrados e envelopados, ramificados em máquinas coletivas.

Guattari explora contextos políticos a partir dos processos maquínicos que impulsionam no corpo certo investimento desejante. Que esta experimentação do corpo seja, ao mesmo tempo, uma experimentação não individuada, que não confine o corpo a uma existência entre grupos de indivíduos. Às palavras de ordem do sistema econômico capitalista é produzida a subjetividade do sujeito individuado.

Sobre a capacidade de criar coordenadas que modelem subjetividades, o autor aponta a produção de indivíduos, cujo efeito se desdobra em múltiplos aspectos e se realiza como

“máquina desejante” de poder e de controle e assumindo que os códigos de montagem do corpo estão abertas ao campo social. Via técnicas de governo da ordem capitalista, “o corpo é fabricado e nos é atribuído” (LAZZARATO, 2017: 186). Fabrica-se, assim, a experimentação dos corpos em espaços organizados através de normas, com as quais o capitalismo decodifica os corpos enquanto indivíduos para força de trabalho, como corpo capturado para o desempenho econômico.

Desde muito cedo o corpo é preparado para a subjetivação como indivíduo. O sistema econômico capitalista, na necessidade de formar corpos para a linha de montagem, mobiliza o máximo de corpos possíveis para se iniciar nos códigos da normalização, ou ainda, na capacidade de se adaptar e de se “tradutibilizar” em um conjunto de sistemas semióticos⁴⁶. A família, a creche, a escola, a formação profissional, a linguagem e os códigos que orbitam os corpos nos espaços em que convivem, iniciam e treinam os corpos como indivíduos aptos a decifrar e praticar os códigos de poder. Desde muito cedo é preciso, por exemplo, aprender a falar não somente uma língua materna, mas também apreender e agenciar-se pelos

códigos da circulação na rua, um certo tipo de relações complexas com as máquinas, com a eletricidades, etc... e estes diferentes códigos devem integrar-se aos códigos sociais do poder (GUATTARI, 1981: 52).

Guattari afirma a possibilidade de aparição do corpo não necessariamente individual ou natural e, então, subjetivado por vetores de subjetivação ou focos de enunciação.

Mapear os híbridos feitos de carne em processo de hibridização ininterrupta com as máquinas, a eletricidade e os códigos de poder de que fala Guattari, é um de nossos objetivos. Na multiplicação dos híbridos, dos quase-objetos humanos e não-humanos, não há constituição em que possamos reconhecer a organização dos objetos por leis universais ou, ainda, reconhecendo os indivíduos segundo seus direitos em separado de uma natureza não-humana e, portanto, no polo social. No pensamento crítico à modernidade de Bruno Latour

⁴⁶ Ver: F. Guattari, em *Revolução Molecular – Pulsações políticas do desejo* (1981), capta noções sobre efeitos e manutenções do poder em ação derramada nas relações que movimentam os espaços sociais. Nesses textos escolhidos, Guattari circunscreve o poder de dominação proliferado e pulverizado nas relações cotidianas, assim como as forças e fluxos singulares que desestabilizam as estruturas, as técnicas, as instituições, as relações sob as quais o poder se realiza. Em *Creches e iniciação*, Guattari põe em questão o sistema de representações que produzem e fixam subjetividades no processo de iniciação da criança nas sociedades industriais desenvolvidas. Um processo de iniciação, segundo o autor, “em tempo integral”, que não distingue faixas etárias, mobiliza o meio familiar, educadores, meios áudio-visuais, todo o sistema semiótico e o máximo de pessoas possível para adaptar as crianças aos saberes e valores da sociedade dominante. Os adultos que trabalham nas creches e nas escolas infantis favorecem os efeitos da modelagem dos indivíduos para as tarefas do sistema de produção. Mas podem, esses adultos, ajudar a criança fazer frente a realidade, aos valores, às representações sobrecodificadas do capitalismo. A proposta do autor de ação micropolítica, é a da demonstração sincera das codificações e de seus efeitos sobre os indivíduos, capacitando as crianças a decidir autonomamente os tipos sociais nos quais se expressará, sem que não possam se desfazer dos papéis e dos valores repressivos que engendram.

demonstra-se a existência desses híbridos multiplicados e negados pela constituição que separa humanos e não-humanos.

(...) quando nos vemos invadidos por embriões congelados, sistemas especialistas, máquinas digitais, robôs munidos de sensores, milho híbrido, bandos de dados, psicotrópicos liberados de forma controlada, baleias equipadas com rádio-sondas, sintetizadores de genes, analisadores de audiência, etc.; quando nos jornais diários desdobram todos esses monstros ao longo de páginas e páginas, e nenhuma dessas quimeras sente-se confortável nem do lado dos objetos, nem do lado dos sujeitos, nem no meio, então é preciso fazer algo (LATOURE, 2013: 53).

É possível pinçar, como Hijikata, a carne nessa dimensão da latitude que irrompe com a dimensão moderna, como existência híbrida a ser acolhida e que possa perseguir seu lugar, perseguir seu processo de se fazer existir com liberdade, sem que seja interrompida. Uno desenha a dimensão de latitude quando acolhe, dá nome, casa, uma filosofia, uma ontologia para a carne processada no corpo que descodifica as palavras, as definições e as posições desempenhadas pelo corpo.

O processo não-ocidentalizado de fazer aparecer o corpo se fez presente e com tantas dimensões quantas foram possíveis acessar – da oclusão anal, sob a pele, sob gestos da vida cotidiana que se passa com as pessoas, com os insetos e com os mofos. A dança de Hijikata mergulhou na dimensão da latitude, fez da carne uma arma contra o efeito de impedir aparições de um corpo japonês não purificado nos códigos do Ocidente – anatomicamente, politicamente, culturalmente. Com isto, lhe foi possível mergulhar profundamente “por baixo” da superfície codificante que não admite que sejamos tão não-humanos quanto uma melancia.

“Os dedos que seguram a melancia são treinados no pensamento da melancia, dançam o tremor entre a carne que come e aquela que é comida” (UNO, 2018: 253). Os dedos, os braços, os rostos, as barrigas famintas, as barrigas cheias, os corpos perfurados por arma de fogo e os corpos domesticados nos assentos dos transportes automotivos são treinados no pensamento dos quase-objetos. Nossas carnes são treinadas nas redes humanas e não-humanas da “Grande Divisão” entre natureza e cultura que põe o Ocidente, e apenas ele, como o grande Outro dos outros coletivos.

Ao dançar os insetos, os mofos, a infância, a terra e os ventos, Hijikata foi o híbrido de coletivos e coisas e bestas que somos quando a dimensão da carne aparece acolhida numa existência que não se pode impedir que apareça a partir do momento que surge.

O território que o corpo narra não se trata de uma memória a relatar um passado que se reconta com nostalgia, pois o corpo performa um tempo que se passa ao mesmo tempo em

que tudo é presente. Como quando Hijikata, segundo Kuniichi Uno, é um dançarino-criança em sua peça “Dançarina doente”:

Ele não cessa de descrever as micropaisagens e os micromovimentos, mas estes não são simplesmente memórias de infância. Ele restitui o corpo dançando nas interferências universais entre o turbilhão da natureza e o movimento do corpo, ao refazer a gênese da dança. Para este dançarino-criança, não existe fronteira entre o eu e o outro (*Ibidem*: 38).

Devires amarelo e fluxos territoriais

Na medida em que certas ações, pensamentos e afetos são impedidos em favor de outros, encontramos as codificações da carne em códigos de afecção na personagem conceitual que desterritorializa o sujeito racial amarelo asiático e reterritorializa na vivência de um sujeito racial ambíguo. O truque do mito da democracia racial no Brasil é a ambiguidade: o nipo-brasileiro não é integrado ao código de normalização dos corpos até que se empenhe no código da minoria modelo.

Um *devir* amarelo opera na produção do sujeito racial nipo-brasileiro e nos agenciamentos empenhados pela máquina de subjetivação capitalística cujos signos operam referenciados ao conceito de *raça*. Em *A crítica da razão negra* (2018), o filósofo Achille Mbembe, traça o imaginário ocidental operando através do olhar de um *devir-negro* diante o delírio moderno ocidental de

(...) reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da *raça* duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada (MBEMBE, 2018:13).

Um conjunto de símbolos imaginados e fabulados nesse delírio ocidental referenciam a invenção do sujeito racial pessoa negra aos códigos do pensamento europeu (que tende a abordar identidade em uma relação do mesmo com o mesmo, donde o surgimento e a manifestação do ser só pode se dar em seu próprio espelho, sempre em referência a si para diferenciar ou equivaler o Outro no seu *Eu*). Porém, segundo o filósofo, o *devir-negro no mundo* não se reduz à sua captura pelo regime de signos do Ocidente, pois em contrapartida à uma consciência ocidental do negro que marca um *juízo de identidade*.

No imaginário ocidental que monta o sistema de signos e conjuntos para subjetivar um sujeito racial nipo-brasileiro, os códigos de diferenciação e assimilação são imprecisos, mitigados em uma hierarquia de raças, cujo truque é o de embaralhar a percepção de quais

agenciamentos codificam o nipo-brasileiro como sujeito racial de pele amarela, deixando claro que o referencial é o de ser não-branco e, ao mesmo tempo, não-negro.

Que experiência um *devir* amarelo tem sobre o ordenamento dos modos de vida sob os códigos que referenciam sujeitos raciais? Esse ponto latitudinal de percepção opera agenciando um *devir* que intensifica a experiência dos corpos sujeitados à máquina em que opera o mito da democracia racial.

Os agenciamentos concebidos pela personagem conceitual inventam a ancestralidade nipônica em um certo devir amarelo. É via devir amarelo que Onibaba insiste em uma multiplicidade de fluxos, devires, forças e agenciamentos referentes ao território cujo ordenamento maquinico agencia signos, forças e fluxos em favor de que a sociedade funcione sob os comandos e controles ocupados por corpos de pessoas brancas e, de preferência, masculinas.

Devires Onibaba e amarelo. Sob esse olhar minoritário, a personagem insiste acionando uma dimensão latitudinal do território. Aciona, ao acocorar-se, percepções no território quando o observa, de sua posição, o que se passa. Sua função é a de intensificar a percepção dos fluxos, dos códigos de montagem dos corpos via conjunto referencial subjetivante de tipo específico: o mito da democracia racial.

Em *O Genocídio do negro brasileiro* (2016), Abdias Nascimento define o mito da democracia racial em sua aparência mutável e polivalente do racismo brasileiro. A camuflagem, a imprecisão do discurso de que o Brasil é formado por uma população *miscigenada, aculturada e assimilada* é a resposta dada como superfície teórica para a crença e a prática cotidiana de inferiorizar o africano e seus descendentes. O sujeito racial nipo-brasileiro é montado sob códigos que empenham a hierarquização das raças como mais um truque do que Nascimento define como “imperialismo da brancura” (NASCIMENTO, 2016: 111).

Onibaba acorada em um território de Brasil é a personagem conceitual que desterritorializa os *devires* Onibaba e *amarelo*. Via narrativa, persegue possibilidade que escapem aos códigos, aos projetos e aos sistemas fechados que lhe foram programados a fim de que funcionasse como *minoría modelo*. Por linhas e fluxos que escapem ao funcionamento da máquina que empenha, no mais das vezes, ao ser aceita e aceitar-se mulher branca. Onibaba acorada em território de Brasil é a narrativa que inventamos para um corpo que

potencialize desmontes e descodificações que a tornem corpo estrangeiro em seu próprio território: uma potência híbrida⁴⁷.

É por seu caráter híbrido que perseguimos, via personagem conceitual, a possibilidade de quebrar máquinas capitalísticas que sujeitam os corpos via códigos de racialização em territórios de Brasil. O acontecimento de acorcorar-se cria um corpo híbrido, uma latitude da qual há um olhar que existe e insiste no processo do território-desterritório-reterritório do devir-amarelo, do devir-Onibaba. Persequimos essa potência híbrida como potência de descodificação da máquina que não admite híbridos e, no entanto, permite sua proliferação em grande escala. Potência, ao menos, da criação de agenciamentos que maquinem o traço do plano de imanência, via invenção de uma personagem conceitual, e crie (ou prolifere) um híbrido. Os descódigos que desejamos empenhar se narra em uma proposta estética do corpo híbrido sobrecodificado.

Acionado em uma relação de poder dominante, o corpo é montado nos significados que empenham as relações de poder controladas pelo desígnio da raça, para limitar sob qual episteme a vida será enquadrada.

A ação de pinçar o cotidiano encontra uma abertura entre a organização do corpo e o corpo que realmente existe. A realidade criada para o corpo racializado se dá na carne. Todas as possibilidades de significar o corpo não deixam de ser reais, dado que o efeito do poder sobre o corpo é uma realidade. E o que gruda na pele, se enfia no corpo, são limites e contornos dados para que o corpo tenha a forma que as relações de poder admitem como normais. O problema que o corpo encontra no limite ou, ainda, o problema que o limite encontra no corpo é tanto a impossibilidade de dar forma ao corpo, quanto a indistinção entre onde uma começa e o outro termina.

A importância que queremos ressaltar desses processos inscritos na existência corpórea é aquela que Hijikata persegue na radicalização de seus movimentos ao:

(...) alimentar os gestos que corroem os grandes sistemas e as grandes verdades (...). Para tanto, será preciso encontrar um caminho que não seja subserviente às práticas discursivas que simulam o enfrentamento das patologias ocidentais, mas acabam se afogando na armadilha das metáforas esotéricas da dança holística e transcendental, dos mestres gurus, das expressões viscerais e assim por diante. O

⁴⁷ A montagem de corpos segundo códigos de racialização não impedem a proliferação de corpos que estão e não estão, ao mesmo tempo, sob o “guarda-chuva” de conceitos que designam o conceito de *raça* para os corpos. Não-branco, não-negro, o sujeito racial nipo-brasileiro tampouco é, diretamente, um sujeito racial amarelo. Ao desterritorializar os *devires* amarelo e Onibaba, sua reterritorialização é a criação de um corpo híbrido: por ele passam agenciamentos do conjunto simbólico que o identificam como pessoa branca, pessoa não-branca semelhante à pessoa branca e, ao mesmo tempo, e por este último, não tão inferior quanto a pessoa negra.

principal espectro que nos assombra talvez seja, afinal, o colonialismo – um dos nossos vestígios mais profundos e difíceis de desestabilizar (GREINER, 2017: 121).

Por isso buscamos, via *devires* amarelo e Onibaba, as redes dos fluxos que escapem, vazem ou fujam às conjugações e conexões dos códigos de racialização. Sobre as oposições binárias, afirmam Deleuze e Guattari, que:

(...) é próprio das sociedades modernas, ou melhor, das sociedades com Estado, fazer valer máquinas duais que funcionam enquanto tais, procedendo simultaneamente por relações biunívocas e sucessivamente por escolhas binárias. As classes, os sexos, combinam de dois em dois, e os fenômenos de tripartição decorrem de um transporte do dual, mais do que o inverso (DELEUZE, GUATTARI, 2012:94).

A relação entre os conceitos de território, territorialização, desterritorialização e reterritorialização está, em *O anti-Édipo*, exemplificada no processo de ascensão dos Estados. Segundo Deleuze e Guattari, os Estados produzem a primeira desterritorialização das comunidades pré-capitalistas, e não, ao contrário do que se pode pensar, sua primeira territorialização. Destruindo seus agenciamentos, seus territórios e sua unidade imanente da terra, a desterritorialização produzida pela ascensão dos Estados impôs e reterritorializou agenciamentos modelizadores de uma organização administrativa, fundiária e residencial. Trata-se da reterritorialização de uma transcendência sobre o espaço que configura novos agenciamentos maquínicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação que subordinam o funcionamento dos corpos a uma servidão maquínica⁴⁸, operada por um poder transcendente e sobre as forças produtivas.

Trama de interações, o poder está mergulhado em um mundo de fluxos mutantes, que lhes escapa, dos quais não há fechamento que controle. É impotente diante da multiplicidade de fluxos, agenciamentos, mundos possíveis. Esse é o perigo do poder: sua impotência.

O homem de poder não deixará de querer deter as linhas de fuga e, para isso, tomar, fixar a máquina de mutação na máquina de sobrecodificação. Mas ele só pode fazê-lo isolando a máquina de sobrecodificação, isto é, primeiro fixando-a, contendo-a no

⁴⁸ O processo de desterritorialização dos Estados opera pelos dispositivos de *sujeição social*: um dispositivo de sujeição às determinações externas e dominação das leis internas do sujeito a produzir um sujeito individuado e empreendedor de si mesmo. Também opera pelos dispositivos de *servidão maquínica*, ou seja, um dispositivo que produz as peças da montagem e do funcionamento da máquina de subjetivação capitalística. A concepção de um sujeito não individuado, dependente do sistema maquínico capitalístico e produzido por ele, se dá via subjetividades que estejam sob o funcionamento das máquinas, seja nos bancos de dados, nas redes algorítmicas de reconhecimento facial, nas redes de informação. Ao mesmo tempo os afetos, as sensações, a memória e outros atributos componentes de pessoas humanas passam a ser componentes no agenciamento ou no processo (mídia, *start-up*, empresa, serviços públicos, a educação básica, etc.). “A servidão não funciona com ‘sujeitos’ e ‘objetos’; ela trabalha sobre sua desterritorialização (ou na descodificação), isto é, com os componentes moleculares, as potencialidades não individuadas, intensivas, subumanas da subjetividade, assim como com os componentes e potencialidades não individuadas, intensivas, moleculares da matéria e das máquinas” (LAZZARATO, 2018: 30).

agenciamento local encarregado de efetuá-la, em suma, dando ao agenciamento as dimensões da máquina: o que se produz nas condições artificiais do totalitarismo e do “uso fechado”, do confinamento (DELEUZE, GUATTARI, 2012:121).

Vislumbramos um escape aos conceitos forjados em um plano de transcendência, desterritorialização absoluta, reterritorializada via dispositivos de regulamentação dos agenciamentos desterritorializantes. Capturar os novos modos de existência é uma especialidade das máquinas capitalísticas. Através de agenciamentos da ordem molar e molecular⁴⁹, as estruturas maquínicas de sujeição capturam os agenciamentos desterritorializantes (e descodificantes) e os reterritorializa (sobrecodificando-os) de modo a impedir seus efeitos de transformação das ações de controle na sociedade, incorporando-os ao processo maquínico de dessubjetivação.

Onibaba e a desterritorialização do agenciamento

Escapamos para um território de onde veio o agenciamento que ativa Onibaba. Esse território foi, em grande parte, inventado com a personagem. Existe no mapa as referências de longitude e latitude do território em que viveu sua primeira ancestral. Mas o que importa, na ação e na movimentação da criatura, é menos a precisão desse território e mais as linhas de desterritorialização do agenciamento em devir dessa terra distante de onde supostamente vem sua primeira ancestral. Para, então, reterritorializar no seu corpo de criatura acocorada, as linhas de desterritorialização dessa ancestralidade inventada.

Há, também, o território de onde vêm os agenciamentos que codificam Onibaba como mulher ocidentalizada qualquer. Há uma desterritorialização do agenciamento em narrativas descontínuas que não importam enquanto origem. Inventa o território de uma suposta

⁴⁹ O ordenamento molar/molecular produz um dualismo. A ordem molar (referente ao majoritário, às instituições, às estruturas do *socius*) dialoga com a multiplicidade do molecular (referente ao minoritário, aos fluxos e devires): “os mesmos elementos existentes nos fluxos, nos estratos, nos agenciamentos, podem organizar-se segundo um modelo molar ou segundo um modelo molecular. A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fase, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de ‘transversalidade’” (GUATTARI, ROLNIK, 2011: 385). A microtextura do poder molecular pode estar em meio aos fluxos de forças, agenciadas nas relações de força de um poder molar. “Quanto mais os conjuntos devêm molares, mais os elementos e suas relações tornam-se moleculares: homem molecular para uma humanidade molar. Desterritorializamo-nos, fazemo-nos massa, para atar e anular os movimentos de massa e de desterritorialização, para inventar todas as reterritorializações marginais piores ainda do que as outras. Mas sobretudo, a segmentaridade flexível suscita seus próprios perigos, que não se contentam em reproduzir em miniatura os perigos da segmentaridade molar, nem em decorrer destes perigos ou compensá-los: como já vimos, os microfascismos têm sua especificidade, eles podem cristalizar num macrofascismo, mas também flutuar por si mesmos sobre a linha flexível, banhando cada minúscula célula” (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 121).

ancestral, insistência de um tempo imemorial que se passou em alguma ilha do Oceano Pacífico. Desterritorializa o agenciamento referente ao território inventado e reterritorializa no movimento, na ação e na sua carne um tipo de percepção de fluxos que capta sua aparição inventada para um suposto passado no presente de seu corpo.

Há matéria de outros corpos acoplados no corpo da criatura. São intensidades que só aparecem quando ela imita o gesto da ancestral que ela mesma inventa. O agenciamento surge livremente nos atos que parecem se definir por um conjunto de transformações incorpóreas em curso em uma sociedade ocidentalizada dada. Atributos não corpóreos ou expressos em enunciados, as ações e as paixões passam por esse corpo submetido a variações. Os agenciamentos variam incessantemente no território, eles mesmos estão submetidos a transformações.

Ao reterritorializar no presente do seu corpo essa ancestralidade desterritorializada do casebre, localizado numa latitude intercontinental do lugar em que insiste, Onibaba estabiliza os lados territoriais que sua posição acorada inventa nos picos de desterritorialização. Trata-se de fazer funcionar os eixos do agenciamento e operar transformações que desarticulem a máquina social, o regime de signos atribuídos ao corpo. Certo caráter conspiratório está no ato de acorar: desfuncionar a máquina no seu conjunto de signos e no seu conjunto pragmático.

Um novo território se abre sob os dois pés inteiros do corpo de Onibaba na superfície do chão. Uma nova possibilidade rizomática, um novo conceito, um novo mundo possível é sentido na carne desse corpo. Nossa personagem conceitual abre a possibilidade de criação de uma subjetividade contemporânea que precisa se lembrar de um território antepassado: um casebre simples, onde habitou uma criatura que se alimentava de carne humana de corpos masculinos. Ao inventar essa ancestralidade, a experimentação do corpo que se movimenta entre as redes de relações em um território atravessado por linhas de subjetivação capitalística⁵⁰, a insistência de Onibaba reterritorializada na ação de agachar num território outro e distante daquele casebre, cria um corpo perseguidor de outros códigos de subjetivação, a partir do agenciamento captado nas poucas informações de uma criatura feminina narrada na mitologia xintoísta.

⁵⁰ A subjetivação capitalística é um limite que tange a relação de certa “paixão de abolição” dos agenciamentos, ou seja, uma tendência à dissociação entre os afetos e as paixões que se passam no território e nos corpos e os efeitos produtores de subjetividade. Como se as subjetividades se referissem diretamente aos corpos, sendo extrínseca a eles.

Onibaba vive nas entranhas moleculares da vida comum, é humanoide feminino que vive entre os humanos. A vida comum e ordinária é o lugar privilegiado das relações de poder, pois é o lugar em que estas são efetivadas. Nas circulações de Virginie Despentes pelos espaços da sua vida cotidiana, expressas na obra *Teoria King Kong*, a circulação da vida comum e seu manifesto fala por todas as mulheres que não se enquadram nos estereótipos de feminilidade. Despentes declara:

Escrevo a partir da feiura e para as feias, as caminhoneiras, as frígidas, as mal comidas, as incomíveis, as históricas, as taradas, todas as excluídas do grande mercado da boa moça. E começo assim para que tudo fique bem claro: não me desculpo de nada, não vim aqui para reclamar. Não trocaria de lugar com ninguém, porque ser Virginie Despentes me parece um assunto muito mais interessante (DESPENTES, 2016: 7).

Despentes nos auxilia a caracterizar um dos deslocamentos do centro de gravidade do plano de existência vislumbrado pela potência criadora de conceitos da nossa personagem conceitual: contra a feminilidade dos discursos que operam nas relações mais cotidianas e corriqueiras. Seu livro é como um diário de bordo da experiência que foge ao:

(...) ideal de mulher branca, sedutora mas não puta, bem casada mas não nula, que trabalha mas sem tanto sucesso para não esmagar seu homem, magra mas não neurótica com a comida, que continua indefinidamente jovem sem se deixar desfigurar por cirurgias plásticas, uma mamãe realizada que não se deixa monopolizar pelas fraldas e pelos deveres de casa, boa dona de casa sem virar empregada doméstica, culta mas não tão culta quanto o homem; essa mulher branca e feliz, cuja imagem nos é esfregada o tempo todo na cara, essa mulher com a qual deveríamos nos esforçar para parecer – tirando o fato de que elas devem ficar de saco cheio com qualquer coisa –, devo dizer que jamais a conheci, em lugar algum. Acredito até que ela nem mesmo exista (DESPENTES, 2016: 11).

Estrutura molar, o ideal de mulher branca se efetiva na indústria do cinema, dos cosméticos, da moda, das “tecnologias como algo que não passa de modos de controle do corpo das mulheres e da reprodução” (PRECIADO, 2014: 152). Onibaba agencia o modo de vida presente nas práticas e nos fluxos da ancestralidade que desterritorializa e reterritorializa, no desejo de quebrar a máquina social que produz a mulher que empenha as relações favoráveis à demonstração de poder do macho branco.

A invenção de Onibaba propõe que efetivemos o desmonte do corpo sujeitado às máquinas, como a *King-Kong girl*⁵¹ que conspira contra a mulher produzida para ser consumida. Engolidora de homens médios brancos quaisquer, a desterritorialização de

⁵¹ Ver: V. Despentes, *Teoria King-Kong*, São Paulo, 2014. Especialmente o capítulo 6, em que a autora, através da narrativa da referência cinematográfica de King-Kong, desarticula a representação da feminilidade a partir de novas leituras sobre corpos nem femininos, nem masculinos: são corpos que não estão no registro do que o cinema, a televisão, a pornografia e o tiozinho sentado na cadeira ao lado da sala de espera do dentista esperam da mulher consumida no mercado da boa moça.

Onibaba insiste para descodificar o corpo masculino educado para ser mais forte, para empenhar um poder sobre os corpos femininos numa sociedade que educa mulheres e homens sem “ensinar a ferir um homem se ele abrir minhas pernas à força” (DESPENTES, 2014: 40).

Perseguimos um estado corporal ativo no processo imaginativo de Onibaba diante do cotidiano que existe. Propondo, então, uma abertura para possibilidades de ação que confrontem diretamente tanto os estereótipos de feminilidade quanto os efeitos de dominação que empreendem os corpos masculinizados brancos. “A consequência política dessas ações é a emergência de movimentos que nos ajudam a reconhecer que em uma instância primária da vida – a despeito dos biopoderes que nos afetam o tempo todo – somos geradores de diversidade e de microativismos” (GREINER, 2017: 74).

Nosso processo de insistência, na personagem conceitual feminilizada, no entanto, está em cenas de um território em que se passam agenciamentos sobrecodificadores, reterritorializações de agenciamentos desterritorializados e capturados pelas máquinas de subjetivação capitalísticas, de um controle de ordenamento que se aprofunda no corpo. Ela se acocora em territórios de Brasil.

Nestes territórios não é suficiente desmontar o corpo que empenha feminilidade e continua o funcionamento da máquina social sob controle do regime de signos sob o qual opera o poder da masculinidade. A máquina capitalística que opera uma hierarquização de corpos humanos biológicos no Brasil é uma máquina de sujeição maquínica operada sob agenciamentos coletivos de enunciação de uma trama de poderes empenhados por corpos racializados.

O atravessamento do devir negro no corpo híbrido amarelado

Nossa busca não pode cair na imprudência de não guardar no corpo o suficiente do organismo, em “pequenas provisões de significância e de interpretação” (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 26). Guardar o suficiente do organismo é prudência como ação de conservar a significância e interpretação para opô-las ao seu próprio sistema, dadas as exigências que nos obrigam às “pequenas rações de subjetividade”, no que “é preciso conservar suficientemente para responder à realidade dominante” (*Ibidem*: 26), sem recair sobre nós mesmos e não levar o personagem conceitual à ação sem qualquer traço do plano de consistência.

Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. Por isto encontrava-se desde o início o paradoxo destes corpos lúgubres e esvaziados: *eles haviam se esvaziado de seus órgãos* ao invés de buscar os pontos nos quais podiam pacientemente e momentaneamente desfazer essa organização dos órgãos que se chama organismo. Havia mesmo várias maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo-o mais ou menos, mas nada se produzindo sobre ele e as intensidades não passando ou se bloqueando. Isso porque o CsO não para de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeito – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que nos faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca (DELEUZE, GUATTARI, 2012: 26-27).

Nossa desmontagem não é possível sem mapear o surgimento incontrolável dos híbridos proliferados nas multidões multiplicadas na latitude da superfície de signos para a superfície cutânea. Queremos vislumbrar um corpo oscilante na superfície que estratifica o organismo na hierarquia das raças. Via devires amarelo e Onibaba, desejamos procurar pelos artefatos que foram fabulados na montagem do corpo desta criatura do *body horror* da máquina da democracia racial. Queremos nos desviar da tentativa de controle sobre os corpos pela narrativa do mito da democracia racial no Brasil acerca do órgão mais extenso de um corpo sob a organização dos órgãos: a pele.

O embranquecimento do sujeito racial amarelo propõe um desvio para o corpo normalizado em referência ao corpo branco. Codificado como descendente dos tipos raciais “pessoa amarela”, porque aparição visivelmente distinta do aparecimento do corpo na montagem do tipo racial “pessoa branca”. No desvio embranquecedor que o torna semelhante à aparição do branco, é celebrado como “não-negro”, porque “quase branco”. Mais um corpo saudável da meritocracia domesticado pela ideia da identidade que esse corpo assume para o sistema de significâncias e saberes oficiais da classe proprietária branca. Além da aparência de típico e nativo de um Japão que só teve sua existência admitida, quando ressoou sob os signos do Ocidente.

A insistência da personagem conceitual em nossas cenas está no território de um desses centros ressonantes, que se organizam e se comportam como aparelhos ressonantes do Estado. Nestas ressonâncias, o poder de controle sobre os corpos se caracteriza por uma governabilidade de poder colonial e pós-colonial sendo substituída pela trágica alternativa de tornar as tecnologias de destruição cada vez mais táteis, anatômicas e sensoriais (MBEMBE, 2018: 59).

O plano de consistência que perseguimos com nossos movimentos acorados em cenas de uma entidade feminina via um devir ancestral reterritorializado, insiste em um território de poderes e organizações heterônimas, disfarçadas, emaranhadas. É um mosaico próprio de relações de poderes de centros ressonantes de diferentes instâncias e segmentos que atravessam relações molares e moleculares. Em funcionamento está, nessas relações, uma máquina de controle coletivo que racionaliza raça em uma hierarquia naturalista e historicista, em que o organismo biologicamente inferior e a “imaturidade histórica” traçam bases normativas para o direito de matar.

O organismo do qual perseguimos linhas que fujam e escapem está, em nosso estado de ocupação colonial mais contemporâneo, sob o poder de governamentalidade que depende de um controle sobre os corpos, no encadeamento de vários poderes: disciplinares, biopolíticos e necropolíticos. Os centros de poder ressonantes e ressoados que emitem as ondas do racismo na máquina-Estado desses territórios de Brasil ressoam sob ondas de um “desprezo das classes dominantes brasileiras pela África e pelos africanos como uma ocorrência que vem dos tempos coloniais até a época presente” (NASCIMENTO, 2019: 223).

Em que estratificações nós montamos organismos nesta máquina? Que tipo de hierarquia de corpo biológico movimenta o que se chama organismo para o funcionamento desta máquina? A insistência da personagem em *devires* Onibaba e amarelo se abre em narrativa e opera como recurso fabulador. Recurso a nos possibilitar perseguir por intensidades que desestabilizem a montagem do organismo, suas funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizações.

Em gestos e movimentos, nossas cenas perseguem um plano de imanência para a existência de uma subjetividade contemporânea que possa se fabular entre os limites da estratificação pela qual opera a máquina de branquitude. A experiência dessa montagem corpórea está estratificada na superfície do modo de vida capturado pelo movimento de desterritorialização-reterritorialização que inventa a realidade via percepção do homem branco ocidental. Para a montagem corpórea dessa subjetividade contemporânea em ressonância com a máquina de controle de corpos não-brancos, a racionalização da ficção *raça* opera embaralhando os signos que referenciam estratos de tipo racial “pessoa amarela” e “pessoa branca”.

O recipiente corpóreo que experimenta a profundidade de montar o organismo nesses embaralhamentos tende a experimentar a racialização estratificada numa superfície em que,

cordialmente, imita e agencia o organismo de tipo racial “pessoa branca”. Se estratifica como um organismo hierarquizado nos fluxos que mantêm o funcionamento dos polos ressonantes da máquina-Estado de poder institucional racista que opera em Brasil.

Ressoa, em zonas de recorrência muito diversas em territórios e particularidades geográficas, étnicas, linguísticas, morais, econômicas, tecnológicas, etc., o funcionamento do Estado via mito da democracia racial no Brasil. “Minoria modelo” é o nome que se dá para significar um projeto de controle dos corpos via códigos de embranquecimento. Trata-se de montagens de organismos postos em uma hierarquia de evolução biológica que aprofundam a eficácia da máquina de controle dos corpos.

É preciso fazer algo com a montagem corpórea estratificada como “pessoa não-negra” para operar contra o funcionamento dos modelos de exploração, as articulações do poder de dominação e os ordenamentos do corpo. Contra o regime de signos de captura que estratificam estes organismos sujeitados e rebaixados à “minoria modelo”, inventando para eles as realidades do modo de vida domesticado na montagem do corpo branco.

O corpo que se acocora diante dos hábitos corpóreos das sociedades sentadas do Ocidente desafia o funcionamento dos esquemas binários de corporeidade nas dualidades negro/branco; negro/amarelado não-negro; ou negro/amarelado quase branco; amarelado/branco. Porque fura a superfície e passa entre as engrenagens do esquema corpóreo fazível na continuidade de relações que se consolidam via ocidentalização das montagens corpóreas do sujeito racial amarelo.

Se para ultrapassar as engrenagens dessa organização de organismos é preciso desarticular os limites dos órgãos e criar um corpo que descodifica as montagens corpóreas nos limites invisíveis da linguagem, da palavra que justifica a história, do próprio território do corpo, então desejamos desterritorializar devires que descodifiquem as subjetividades que empenham o organismo de um tipo racial nipo-brasileiro dessubjetivado.

Reterritorializamos *devires* amarelo e Onibaba como fabulação de uma criatura que cria para si um descódigo possível da superfície em que esteve estratificada, em um gesto não ocidentalizado: agachar-se em cócoras e, ao fazê-lo, criar o mundo que faz aparecer artefatos e outros corpos acoplados em sua montagem. Que existências híbridas de humanos e não-humanos – de *phylum* biológico hibridizado ao artefato – aparecem proliferadas se narrarmos a existência de uma montagem corpórea num suposto mundo de *body horror* que se passe em um território de Brasil? Em devir-amarelo, os híbridos não-brancos, não-negros, amarelados

quase brancos, são ressonantes de um centro transcendente: subordinados na ressonância, ao mesmo tempo, reúnem subalternos em seu centro particular de ressonância “quase branca”.

Os *devires* acionados na narrativa, implantam defeitos de funcionamento da máquina de controle com a aparição de um corpo que opera movimentos que fogem aos hábitos das montagens corpóreas ocidentais. Nossas cenas perseguem o processo corpóreo fazível e desfazível, agindo:

(...) no interior de um agenciamento e de um coletivo na qual as máquinas, os objetos e os signos são igualmente ‘agentes’. Da mesma maneira que a máquina, o homem é um híbrido, quer dizer, uma entidade ‘biface objeto-sujeito’ (LAZZARATO, 2017:171).

Quais truques dessa máquina mantém a ação de domínio de pessoas brancas no centro e do alto ressonante? Como funcionam seus vetores de subjetivação e protosubjetivação? Como se constituem seus focos de enunciação e protoenunciação? Sob que signos, corpos, objetos, diagramas, humanos e não humanos se define o quadro de condições da ação que sugere, torna possível, solicita, incita, encoraja e impede certas existências e insistências, pensamentos e afetos e favorece aqueles que estão estratificados nos códigos da branquitude? Quais enunciados históricos narram a existência de corpos subjetivados pela racionalização e invenção do conceito de raça?

Estamos no meio da máquina e perambula por ela a perseguição ao corpo desmontado possível. Manter a oscilação do espaço entre os estratos desses organismos é tão difícil quanto se desfazer dos estratos da significância e do sujeito. Os conceitos criados pela máquina do *mito da democracia racial* no Brasil têm uma ancestralidade que remete à consciência global ocidental do conceito de raça. Hábito moderno de domínio das palavras que organizam e controlam humanos e não-humanos: controle das significâncias sobre as experimentações e ação de bloqueio dos fluxos de todas as redes que atravessam o organismo.

Que oscilemos para que apareça o código amarelo no *amarelado* do corpo miscigenado para o interesse de uma composição étnica da sociedade brasileira predominada pelos signos da branquitude.

Considerações Finais

Pensar processualmente implica em pensar algo enquanto está se produzindo (Greiner, 2017:4).

Brasil, as ilhas do Pacífico, Ásia, a costa continental para o Oceano Atlântico, África: que oceano⁵² está no afeto e na memória em movimento nas nossas ações mais cotidianas? Competiu com a atenção exigida para a escrita dessas linhas o contexto do primeiro ano de mandato de Jair Messias Bolsonaro como presidente eleito pelo PSL⁵³. O presente texto ganha corpo no se fazer do mais último contexto de acontecimentos em cadeia de desastres políticos, econômicos, sociais, ambientais e, ao mesmo tempo, das amenidades da vida cotidiana que os corpos vivem em suas memórias, em suas ações de movimentação da história.

Que história?

Não nos pareceu suficiente procurar aspectos históricos para salvar as nossas vidas e a vida dos nossos descendentes. Nos é, igualmente, rarefeita a tentativa de pensar internos à disciplina de história da filosofia o nosso tempo, o território e os corpos presentes no atual contexto social e político do país. Encontrar uma narrativa, se valer de uma teoria, instrumentalizar um conceito, definir conceitos e ter um texto sobre as presentes relações de poder e dominação autoritária, na versão mais recente do Estado colonial brasileiro e do sistema econômico neoliberal. E, no dia seguinte a uma das versões finalizadas deste texto, somos bombardeados por notícias sobre o assassinato de Marielle Franco, a quinta vereadora mais votada do Rio de Janeiro, pelo PSOL⁵⁴, e Anderson Gomes, seu motorista. Mulher, negra, periférica, militante, Marielle foi morta por tiros de submetralhadora de modelo HK

⁵² Ver: *Ori*, documentário colaborativo entre a cineasta e socióloga Raquel Gerber e a historiadora Beatriz Nascimento, lançado em 1989; Em *Eu sou Atlântica*, A. Ratts escreve: “Essa película documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como ideia central. Apresenta, dentre seus fios condutores, parte da história pessoal de Beatriz Nascimento” (RATTS, 2006: 28). A obra faz uma incursão sobre o conceito de *Ori*, em que “Beatriz Nascimento e Raquel Gerber agregaram à palavra outros sentidos que abrangem do indivíduo ao coletivo, da pessoa negra ao movimento negro” e “em sua metáfora, pode ser o repensar da identidade pessoal e coletiva, da ideia de negro e de território negro, ou seja, o espaço apropriado pelo corpo negro numa relação de poder, abrindo a interpretação para o próprio movimento negro” (RATTS, 2006: 63). Passa pelo conceito de *Ori* uma multiplicidade de questões e corpos pelos quais o conceito se passa, importante deixar claro é o fato de que B. Nascimento narra o conceito, também, a partir dos fluxos oceânicos. Os fluxos migratórios, coloniais, de deslocamento compulsório, de corpo que chega em continente americano, são fluxos atlânticos.

⁵³ Partido Social Liberal, fundado em 1994, discursivamente alinhado ao social-liberalismo. Atualmente o partido se alinha ao liberalismo no seu aspecto econômico, ao mesmo tempo em que defende o conservadorismo nos costumes. A maior expressão de votos do partido se dá na campanha eleitoral de 2018, alavancada pela campanha presidencial. Em 2018, com a filiação do então deputado Jair Messias Bolsonaro (eleito sob a legenda do Partido Social Cristão, de 1990), o PSL ganha projeção nacional e elege 52 deputados, contra 8 componentes na câmara no mandato anterior, sob massiva campanha nas redes sociais.

MP5, de fabricação alemã⁵⁵, a mais utilizada por tropas de elite da Polícia Militar do Rio de Janeiro.

Eleita em 2016, Marielle foi designada relatora na comissão da Câmara responsável por fiscalizar a intervenção federal militar no Rio, coibindo e denunciando abusos das Forças Armadas e da Polícia Militar contra moradores das comunidades cuja intervenção se impôs como política de segurança pública.

“#*MarielleVive*”, *hashtag* que rapidamente tomou o ambiente das redes sociais logo após as primeiras notícias de seu assassinato⁵⁶, foi a expressão midiática que demonstrou o assombramento e a comoção diante do assassinato da parlamentar, compartilhados por uma maioria de pessoas das mais diversas identificações ideológicas do campo social da esquerda⁵⁷ ou simplesmente consonante com alguma ideia de “direitos humanos”. Marielle Franco mobilizou os afetos de muitos e muitas que se sentiram perdendo uma irmã, uma filha, uma mãe, uma companheira no corpo tombado daquela mulher que muitos não sabiam nada a respeito até a tarde anterior ao seu assassinato.

Ao contrário do que as redes e, por vezes, coros de vozes enunciam: Marielle não vive mais. “Também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2012:138). É preciso mais do que *pensar* o corpo interrompido, é preciso *fazer* aparecer e permanecer os corpos que vivem sob o controle dos códigos de racialização. Marielle será lembrada, pensada e repensada como aparição para uns. É imitada nas aparições que existem e resistem ao controle. E, no entanto, Ágata Félix e outras 15 crianças⁵⁸ já tiveram seus corpos interrompidos no estado do Rio de Janeiro antes do fim do ano de 2019.

⁵⁴ Partido do Socialismo e Liberdade, fundado em 2004, de elementos programáticos relacionados ao socialismo, anticapitalismo e ao anti-império. Composto por tendências marxistas, trotskistas e sindicalistas, o partido conta com 10 deputados eleitos no pleito de 2018 para a Câmara Federal. A socióloga Marielle Franco foi vereadora eleita para a Câmara Municipal do Rio de Janeiro no pleito de 2016. Franco assumiu a coordenação da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. Na Câmara Municipal foi presidente da Comissão de Defesa da Mulher e relatora da comissão de fiscalização da intervenção militar no Rio.

⁵⁵ Ver: “Polícia apreende arma de mesmo modelo usado contra Marielle”, Portal *Uol*, publicado em 31/05/2018; *Submetralhadora do modelo usado em caso Marielle passará por perícia*, O Globo, publicado em 31/05/2018.

⁵⁶ Ver: coluna *Marielle não vive*, de Antonia Pellegrino e Manoela Miklos na Folha de São Paulo, em trecho a coluna rememora a repercussão da *hashtag* nas redes sociais.

⁵⁷ O que quer que se entenda por identificação ideológica de esquerda, seja pelo vínculo ou simpatia com as lutas sociais, seja pela identificação com as práticas partidárias.

⁵⁸ Ver: “Ágata Félix, 8, a mais nova vítima da violência armada que já atingiu 16 crianças no Rio neste ano”, El País, publicado em 09/08/2019.

Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (*Ibidem*:138).

Nossa urgência é por desmontagens e descodificações em aparições corpóreas não brancas que possam praticar a liberdade de existir sem serem dignas somente quando “se tornam deuses”, realizam grandes feitos ou ocupam lugares de poder sob os códigos do branqueamento de raça.

Que significantes foram forjados por aqueles que mobilizam discursos apresentados como princípio de realidade e efeito de controle hegemônico do Estado nas relações da manutenção de poder? Em Brasil, o que se faz sentir na carne no campo de combate de um histórico de incorporações de modos de vida, não se encontra dissociado do domínio de práticas e epistemes desviantes para uma normalização do modo de vida cujo parâmetro é o homem branco médio.

A interação e a relação entre corpos brancos e não brancos na maioria dos espaços e territórios do atual contexto de país encarna modos de agir que apagam a existência de corpos que não se subjetivam no padrão homem médio branco ocidentalizado. Parece-nos que investigar o modo como o código ambíguo do hibridismo opera no processo de racialização do Brasil, abre o experimento dos corpos via narrativas que controlem os modos de vida.

Experimentar na *carne* se trata de ter o corpo afetado pelos movimentos de codificação e descodificação. Seja via *carne* que encontra a experimentação do corpo contornado, seja a rede de poderes que envolve essa experimentação, o fato é que os conceitos surgiram em larga medida através de uma atitude específica do corpo que percebe a narrativa de seu hibridismo.

A operação do imaginário da raça na fabulação do sujeito racial negro tem implicações profundas com as quais o nipo-brasileiro contribui para o aprofundamento se tomado pela lógica da emergência em consonância com o modelo ocidental, assumindo assim, a representação de uma “minorias modelo”. Para a manutenção da supremacia branca, o sujeito amarelo nipo-brasileiro é montado como fenótipo que não compõe a brasilidade e, pelo mesmo código, é identificado na hierarquia das raças como superior ao negro e, portanto, como potência “desafricanizadora” da população brasileira.

Nossa intenção é encontrar perspectivas filosóficas da experimentação do corpo no território ao fabular os corpos em cenas que indiquem efeitos do desejo de poder de

dominação inscrito no modo como os corpos imitam ações de violências, situações de dominação de um corpo sobre outro corpo, ações de resistência e de denúncia contra uma ordem de dominação estabelecida e estruturadas via de táticas locais de dominação⁵⁹.

Fabular o corpo em cena é uma fuga, não por intenção de fugir à definição filosófica. Pelo contrário, é tentar encontrar nas experimentações narradas potencialidades filosóficas para a concepção do conceito de *carne*, ao nos inquietar com o que há nela do território que ocupa, do passado e do presente deste território, do estado atual de ação e relações livres ou opressoras da manutenção de poder. A fuga das nossas narrativas se constitui como um movimento de fugir à substantivação dos processos que estamos a perseguir para desmontar identidades engessadas em um significado ou em uma essência de *obediência*.

O modo de vida padronizado no Ocidente toma por definição de normalização dos corpos o que na verdade é só um dispositivo que orienta a experimentação da existência, para além do hábito de defini-los. É na intenção de propor outra orientação para a experimentação do corpo e seu estar no território que vem ao nosso encontro a possibilidade de fabular a interação do corpo híbrido amarelado com os demais corpos, no modo próprio de dominação sob o qual as relações estão submersas no Brasil.

Nos parece urgente agir e pensar o território e a disposição do poder sobre os corpos no contexto móvel que caracteriza as inquietações que mobilizam nossas fabulações. Existe uma continuidade de características nos processos de ações violentas, de ações de poder autoritário e de manifestações de autoritarismo violento em cada instante do contexto que se passa. Também há uma continuidade nos processos de resistência que fazem o viver e o existir de corpos dominados em resistência aos efeitos de controle de corpos.

Os ancestrais de Marielle são os mesmos ancestrais da maioria da população brasileira. São os mesmos ancestrais de seu motorista, Anderson Gomes, que tombou sob a mesma rajada de tiros que matou a vereadora. São os mesmos ancestrais dos dezessete jovens assassinados na chacina da madrugada de 15 de agosto de 2015, entre as cidades de Barueri e Osasco, cujas balas usadas no crime são do mesmo lote utilizado para o assassinato da vereadora e de seu motorista⁶⁰. Se perder Marielle foi, de alguma forma, equivalente a perder

⁵⁹ Ver: Michel Foucault, *Em defesa da sociedade*, São Paulo, 2015, no que propõe “encarar as estruturas de poder como estratégias globais que perpassam e utilizam táticas locais de dominação” (FOUCAULT, 2015: 52).

⁶⁰ Ver: *Munição que matou Marielle é do mesmo lote usado em chacina na Grande SP*, portal G1, publicado em 16/03/2018; *Munição encontrada em assassinato de Marielle é do mesmo lote utilizado em chacina de Osasco*, portal Uol, publicado em 16/03/2018; *Lote de munição que matou Marielle é o mesmo usado na maior chacina de São Paulo em 2015*, O Globo, publicado em 16/03/2018.

um ente da própria família, isso significa muito mais do que apenas se chocar ou se comover com um crime de repercussão nacional e internacional: é saber por experiência própria de uma realidade em que a população negra, pobre e periférica está sujeita à designação que produz uma aparência de corpo exterminável.

Queremos fazer existir o nosso corpo na história, só assim ela poderá ser praticada. “Não se trata apenas de compreender como se fazem as ideias, mas sim o que fazemos com elas” (GREINER, 2017:41). Como salvar as nossas vidas e fazer com que nossos corpos estejam na história para que não haja possibilidade de serem interrompidos? Como existir no tempo que se discursa histórico sem que seja com perdas de um tempo impedido de ser vivido para determinados corpos? O corpo Marielle, o corpo Anderson, os corpos dos jovens tombados em chacinas são as perdas profundas da nossa existência. E seus processos de existência estão sendo imitados em outros corpos.

Essas experimentações da *carne* por trás do corpo, dos personagens, dos tipos que corporificamos e em que nos subjetivamos nos territórios e instituições, são monstruosas como os corpos que aparecem em *Tetsuo*? Se definir a noção de *carne* parece impossível, porque só é possível *realizá-la*, ao menos a experimentação pode deixar nítido o que faz viva a carne enquanto é carne viva entre o que é e o que carnalmente experimenta. A carne é abertura para o espaço não homogêneo em volta do corpo. Espaço não homogêneo entre o estar do corpo e “o ar, corrente de ar, luz e sombra, a respiração e o olhar, densidades, torsões, as distâncias, as profundezas, e as sensações, e as memórias e as trocas das circulações entre tudo isso” (UNO, 2012: 63).

É assim que o corpo *nem* humano, *nem* máquina de *Tetsuo* se metamorfoseia até se transformar em um tipo irreconhecível como humano, assimilando na carne tudo o que o espaço disposto pela produção capitalista oferece para a experimentação do corpo. Conceber a carne pode revelar uma imagem monstruosa por trás das figuras padrão que os tipos sociais sobrepõem ao corpo, porque o território em que o corpo experimenta sua carne é em tudo e em todos simplesmente disposto no espaço da ação de poder e controle.

Híbrido amarelado, o corpo do nipo-brasileiro consegue agir para desfuncionar seu empenho na máquina de controle de corpos via embranquecimento? Ou, como os *ciborgues* de *Tetsuo*, é engolido pela máquina? Como não ser devorado, expelido em dispositivos de comportamentos teleguiados? Como não ser tomado pelos objetos em jogo e nem pelo próprio jogo?

Se é na *carne* que se experimenta os contornos do corpo diretamente afetada pelos elementos dispostos na relação entre os corpos e os signos de poder, desterritorializar *devires* que atravessam o corpo precisa ter a ver com a *desconfiança* para com os corpos e as forças no movimento dos nossos pensamentos. Além dos códigos de controle na montagem dos corpos, no corpo também estão hibridizadas as indistincões humanas e não-humanas que proliferam entre os objetos, não-objetos, texturas, sensações, material plástico ou metálico ou emborrachado, o aparelho de telefone ou televisivo e o sítio na internet.

Que metamorfose experimenta a carne dos corpos nos territórios de Brasil? Que identidades estão sendo assimiladas nessas carnes? Que permanências e que mudanças do poder e do trabalho precarizado e do aborto clandestino e do metal da bala que mata e da resistência que vive e da gasolina e dos corpos ancestrais estão presentes nessas carnes? Que relações de poderes se revelam quando proliferamos nossa existência carnal no território?

Procurar meios de experimentar a *carne* viva, a vida que atravessa a *carne* é a proposta que se coloca para orientar a nossa investigação sobre o corpo. Procurando, com o corpo híbrido, as narrativas que fazem aparecer modos de desconectar o que de código branco há na montagem do corpo *amarelado*, recodificando este corpo na ação de *desobedecer* ao código de montagem *obediente* do tipo japonês.

Trata-se de entrar, com o *código amarelo*, na disputa de narrativas sobre as descendências identitárias atravessadas pelo controle racista do aparecimento de corpos próprio da narrativa que se monta para um corpo brasileiro. A forma estruturante da dominação do poder econômico do Brasil é historicamente racista e a narrativa dominante sobre o que seja a história do povo brasileiro caracteriza, entre outras ações, a política de embranquecimento da população do país.

Os corpos branco, negro, amarelo funcionam sob um pano de fundo do patriarcalismo escravocrata que se metamorfoseia e cria, a cada dia, a ponta mais contemporânea do regime de colonização de corpos.

A experimentação do corpo que somos inscritos nos identifica enquanto corpos em tipos de ser ou existir enquanto corpo de ação controladora ou controlada. Qual narrativa possível para os corpos que não seja a partir dos significados das estratégias de controle?

Onibaba desconfia da versão ocidental do corpo para nos orientar. As potências híbridas de seus ancestrais a ensinam engolir o que de *fora*, no pano de fundo que monta sua

experiência, abre a cognição para investigar o que há em seu corpo de observável em relação ao contexto silencioso e tão cotidiano do racismo estrutural.

A nossa personagem apenas persegue os *entre-lugares* possíveis de *desobediência* aos códigos do Ocidente para o controle dos corpos. Proliferar a própria existência, fazer-se existir e, nesta prática, fazer do aspecto *híbrido* um lugar para espiar as relações de poder.

É certo que há aparecimentos que não se pode mais evitar que existam. Uma proliferação de aparecimentos e novos mundos acontece no cotidiano. É nesse processo cotidiano de aparecimentos incontroláveis que, podemos apostar, estão vivas as existências. E, ainda que capturadas e recodificadas, algo escapa ao controle. Afinal, esta nossa experimentação carnal age em silêncio e oscilando na superfície de seus códigos de montagem.

Anexos

Anexo A - cartaz de divulgação de *Tetsuo - Iron-man* (1989)

1989年/モノクロ スタンダード/67分 製作配給 海獣シアター 1989年第9回ローマ国際ファンタスティック映画祭クラウンプリ作品

「1991年9月ロンドン」「1992年4月NYに続きLA他 全米10都市で絶賛劇場公開中」

「鉄男」35mm版凱旋アンコールロードショー決定!

「鉄男II / BODY HAMMER」公開記念

TETSUO
IRON MAN
塚本晋也 監督作品

「ゴージャスなまでの、その狂えるエネルギー」
「鉄男」は21世紀へ一番乗りした映画だ。

ウリアム キヤソン 作曲

監督・脚本・撮影・美術・照明・編集・特撮 塚本晋也 出演 田口トモロヲ×藤原京×叶岡伸×塚本晋也×六平直政×石橋蓮司 音楽 石川忠

全世界特選
塚本晋也監督最新作
「鉄男II / BODY HAMMER」ついに公開!!
出演 田口トモロヲ×叶岡伸×塚本晋也

（東京）シネマライズ・渋谷 9月下旬
（大阪）テアトル梅田 11/28 [SAT]
（名古屋）シネマスコレ 10/24 [SAT]

START

ある朝目覚めると、平凡なサラリーマンの顔に金属のトゲのようなニキビが……。その日から、男の身体の中で肉と金属との壮絶な戦いが始まった。1989年に初公開された塚本晋也監督の「鉄男」は、そのモノクローム・アヴァンギャルドの映像で国内外の観客を魅了した。人間の肉を金属細胞が侵食していく暴力和官能のニューワールド、息もつかせぬ斬新なストーリー展開、コマ割り特撮や細かいカット割りを機関銃のようにたたみかけるスピード感!! 海外でも大友克洋の「アキラ」と並ぶ評価を獲得したこの究極の「カルト・エンターテインメント・ムービー」がついに帰ってくる……!!

「TETSUO」music by Chu Ishikawa
鉄男I&II サウンド・トラック CD
10/8 [THU] ON SALE
問い合わせ ADISC 03-5275-6854

<p>（東京）テアトル池袋 TOKYO 池袋東口・西武WAVEとナリ Phone 03-3997-4311</p> <p>10/3 [SAT] - 10/9 [FRI] 速日 9:40 11:00 12:20 1:40 3:00 4:20 5:40 7:00</p>		<p>（大阪）テアトル梅田 OSAKA 梅田ロフトB1 Phone 06-359-1060</p> <p>11/14 [SAT] - 11/27 [FRI] Late Show PM9:10 START (1日1回上映/毎日曜日と11/20 [FRI] 休映)</p>	
---	--	--	--

特別鑑賞券 ¥1,200 (当日) 東京一般 ¥1,500 学生 ¥1,300 大阪 ¥1,500 均一 劇場窓口、各プレイカイト、チケットセゾン、チケットぴあにて
○初日先着 (東京) 200名 (大阪) 60名に鉄男プレミアム・グッズプレゼント!

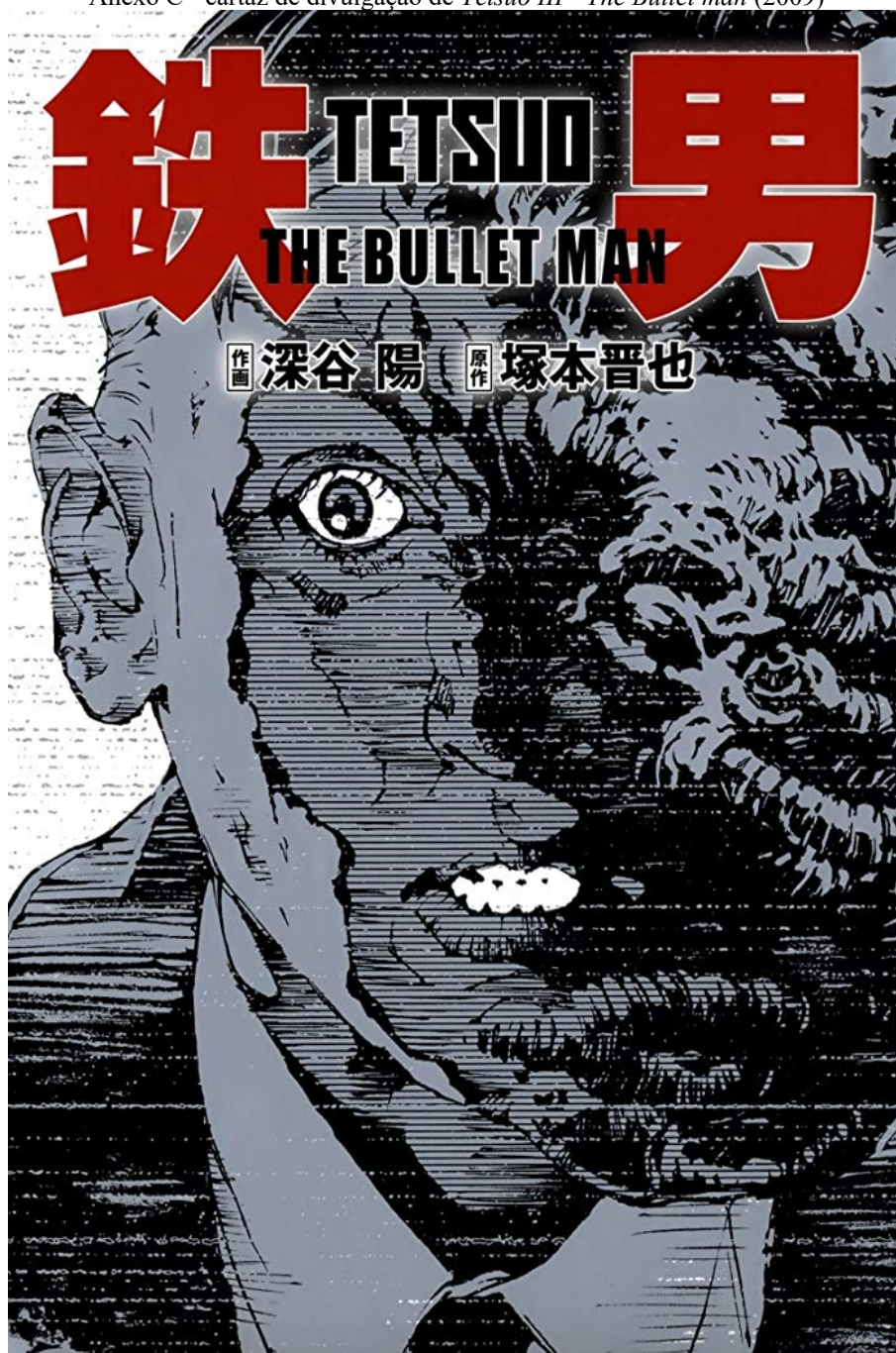
Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt0096251/mediaviewer/rm1278295808>

Anexo B - cartaz de divulgação de *Tetsuo II - Body hammer* (1992)



Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt0105569/mediaviewer/rm876256769>

Anexo C - cartaz de divulgação de *Tetsuo III - The Bullet man* (2009)



Fonte: <https://www.imdb.com/title/tt1176416/mediaviewer/rm2319293953>

Anexo D - Guia de agricultura e migração veiculado pelo Ministério de Migração Ultramarina do Japão, com a finalidade de recrutar migrantes do Japão para outros países, o guia explica as condições de trabalho, os preparativos para a viagem e o processo de candidatura para a emigração ao Brasil (edição de 1932, página 1)



Fonte: <https://www.ndl.go.jp/brasil/data/T/042/index.html>

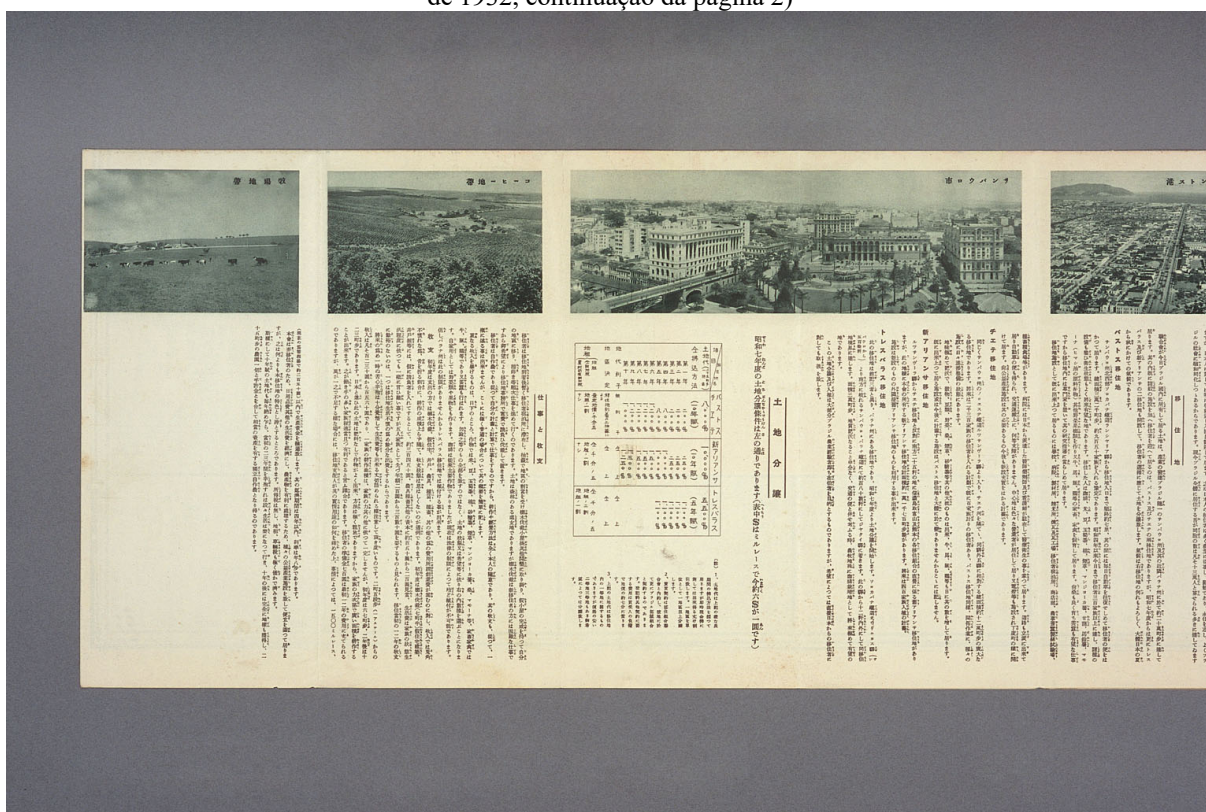
Anexo E - Guia de agricultura e migração veiculado pelo Ministério de Migração Ultramarina do Japão (edição de 1932, página 2)

The page contains the following elements:

- Photographs:**
 - Top left: 香地 (Scented land)
 - Top middle: 市ロウカイ (City street)
 - Top right: 港メトロポリス (Metropolis port)
 - Far right: 船六行アルファ (Alpha shipping line)
- Text Columns:**
 - Far left: 正 規 移 住 (Regular relocation)
 - Middle: 止 港 分 別 (Port Classification)
 - Right: 移 住 手 続 (Relocation procedures)
- Table: 止 港 分 別 (Port Classification)**

止 港 名 (Port Name)	移 住 手 続 (Relocation Procedures)
シドニー (Sydney)	...
メルボルン (Melbourne)	...
ブリスベン (Brisbane)	...
パース (Perth)	...
オーストラリア (Australia)	...
...	...
- Diagram: ブラジル自作農移住案内 (Brazil Self-Cultivating Farmer Relocation Guide)**
 - Organizational chart showing the structure of the relocation program.
 - Includes text about the process and requirements for farmers.

Anexo F - Guia de agricultura e migração veiculado pelo Ministério de Migração Ultramarina do Japão (edição de 1932, continuação da página 2)



Anexo I - Moradias provisórias na colônia de Promissão, região de Lins (meados de 1918)



Fonte: <https://www.ndl.go.jp/brasil/pt/data/R/012/012-001r.html>

Anexo J - Colheita de café na Fazenda Guatapar, região de Ribeirão Preto (meados de 1915)



Fonte: <https://www.ndl.go.jp/brasil/pt/data/R/014/014-002r.html>

Anexo K - Colônia de Hirano, região de Ribeirão Preto (1938)



Fonte: <https://www.ndl.go.jp/brasil/pt/data/R/011/011-001-2r.html>

Referências

Bibliografia

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. São Paulo (SP): Perspectiva, 2011.

CAMELIER, Joana. “Conversas precisamente incertas com Kuniichi Uno”, *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 29, n. 2, p. 219-222, mai-ago. 2017. Disponível em <<https://doi.org/10.22409/1984-0292/v29i2/249>>, acesso em ago. 2019.

CHEN, An. On the Source, Essence of “Yellow Peril” Doctrine and Its Latest Hegemony “Variant”- the “China Threat” doctrine: from the perspective of historical mainstream of Sino-foreign economic interactions and their inherent jurisprudential principles. In: *The Journal of World Investment & Trade*, Vol. 13. Martinus Nijhoff Publishers, 2012.

COUTO, Miguel. *Seleção social*. Rio de Janeiro (RJ): Typ. do Jornal do Comércio, 1930.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. São Paulo (SP): Editora 34, 2011.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol.2*. São Paulo (SP): Editora 34, 2011

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. São Paulo (SP): Editora 34, 2012.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. São Paulo (SP): Editora 34, 2012.

_____. *Que é Filosofia?*. São Paulo (SP): Editora 34, 2010.

_____. *Kafka, por uma literatura menor*. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2015.

DESPENTES, V. *Teoria King-Kong*. São Paulo (SP): n-1, 2016.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna *et al. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador (BA): EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro (RJ): Graal, 1999.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2008.

_____. *Em defesa da sociedade: Curso no College de France (1975-1976)*. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2015.

FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo (SP): Global, 2016.

_____. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

GREINER, C. *Leituras do Corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*. São Paulo (SP): n-1, 2015.

_____. *Fabulações do corpo japonês*. São Paulo (SP): n-1, 2017.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo (SP): Brasiliense, 1981.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro (RJ): Vozes, 2013.

IGARASHI, Yoshikuni. *Corpos da memória – narrativas do pós-guerra na cultura japonesa (1945 – 1970)*. São Paulo (SP): Annablume, 2011.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo (SP): 34, 2013.

LAZZARATO, M. *O governo do homem endividado*. São Paulo (SP): n-1, 2017.A

LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias, e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo (SP): UNESP, 2001.

_____. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. São Paulo (SP): UNESP, 2015.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo (SP): n-1, 2018a.

_____. *Necropolítica*. São Paulo (SP): n-1, 2018b.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo (SP): Perspectiva, 2017.

_____. *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. São Paulo (SP): Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, B. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Publicado originalmente em: Estudos Afro-Asiáticos 6-7. Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, pp. 259-265. 1982. In.: *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Org.: Alex Ratts. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo (SP): Cia das Letras, 2012.

NINOMIYA, M. *O centenário do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão*. Revista USP, n. 28, p. 245-250, 1 mar. 1996.

ORTIZ, Renato. *O próximo e o distante: Japão e a modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

OTOMO, Katsuhiko. *Akira*. São Paulo: JBC, 2017.

PALMER, James. *The bloody white baron*. Nova Iorque: Basic Books, 2009.

PRECIADO, P. *Manifesto contrassexual*. São Paulo (SP): n-1, 2014.

REGO, Marina Chaves de Macedo. *Paulistanidade e racialização - o caso nordestino*. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/D.8.2019.tde-25022019-121511. Acesso em: out. de 2019.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

SAID, E. W. *Orientalismo, O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo (SP): Cia. Das Letras, 2007.

SAKURAI, C. *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo (SP): Editora Sumaré, 1993.

SHIRAIISHI Neto, J. *Código amarelo: dispositivos classificatórios e discriminatórios de imigrantes japoneses no Brasil*. São Luís (MA): Edufma, 2016.

TAKEUCHI, M. Y. *O perigo amarelo em tempos de guerra (1939-1945)*. São Paulo (SP): Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

_____. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo (SP): Humanitas, 2008.

UNO, K. *A gênese de um corpo desconhecido*. São Paulo (SP): n-1, 2012.

_____. *Guattari confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo (SP): n-1, 2016.

_____. *Hijikata Tatsumi – pensar um corpo esgotado*. São Paulo (SP): n-1, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas Canibais*. São Paulo (SP): Ubu, n-1, 2018.

WING-FAI, Leung. *Perceptions of the East – Yellow Peril: an archive of anti-asian fear*.

Review: fascination mixed with fear is how many in the West culturally construct the East. *The Irish Times*, 2014.

Documentos

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL, 1933-1934, Rio de Janeiro. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte*, v. IV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

_____. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte*, v. VII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1934.

_____. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte*, v. VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935. _____. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte*, v. VIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO, *Remettendo a lista dos primeiros imigrantes japonezes destinados a este Estado*. 1908. Disponível em: http://www.arquivoestado.sp.gov.br/uploads/acervo/textual/listas_bordo/VAP032719080430.pdf, Acesso em: set. de 2019.

Fontes jornalísticas

ÁGATA FÉLIX, 8, A MAIS NOVA VÍTIMA DE VIOLÊNCIA ARMADA QUE JÁ ATINGIU 16 CRIANÇAS NO RIO ESTE ANO, *El País*, 21 set. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/21/politica/1569099826_106579.html. Acesso em: out. de 2019.

ADORNO, L. “Munição encontrada em assassinato de Marielle é do mesmo lote utilizado em chacina de Osasco”, *UOL Notícias*, Cotidiano, 16 mar. 2018. Disponível em:

<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/03/16/municao-encontrada-em-assassinato-de-marielle-e-do-mesmo-lote-utilizado-em-chacina-de-osasco.htm>,

Acesso em: ago. de 2019.

MIKLOS, M; PELLEGRINO, A. “Marielle não vive”, *Folha de S. Paulo*, Colunas e Blogs, 07 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/antonia-pellegrino-e-manoela-miklos/2019/1/marielle-nao-vive.shtml>. Acessado em: ago. De 2019.

SOARES, R. “Lote de munição que matou marielle é o mesmo usado na maior chacina de São Paulo”, *O Globo*, Rio, 16 mar. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/lote-de-municao-que-matou-marielle-o-mesmo-usado-na-maior-chacina-de-sao-paulo-em-2015-22496913>, Acesso em: ago. de 2019.

WERNECK, A.; ARAÚJO, V. “Submetralhadora do modelo usado em caso de Marielle passará por perícia”, *O Globo* [online], Rio, 31 mai. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/submetralhadora-do-modelo-usado-em-caso-marielle-passara-por-pericia-22736613>, Acesso em: ago. de 2019.

Filmografia

HONDA, I. *Gojira*. [S.l.]: Tomoyuki Tanaka, 1954. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=suURUXGLJRQ>. Acesso em: ago. de 2019.

ONIBABA, a mulher demônia. Direção: Kaneto Shindô. Produção: Toshio Konya. 102min [S.l.]: Toho, 1964. Disponível em: <https://www.youtube.com.br/watch?v=ukDH4HFs8g>. Acesso em: ago. de 2019.

ORI. Direção: Raquel Gerber e Beatriz Nascimento [S.l.]: Distribuição Própria, 1989. Disponível em:

<https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>. Acesso em: ago de 2019.

MONONOKE Hime. Direção: Hayao Miyazaki. Produção: Toshio Suzuki. [S.l.]: Ghibli, 1997. 1 DVD (134min).

SEN to Chihiro. Direção: Hayao Miyazaki. Produção: Toshio Suzuki. [S.l.]: Ghibli, 2001. 1 DVD (125min).

TETSUO, Iron-man. Direção: Shinya Tsukamoto. Produção: Shinya Tsukamoto. 67Min [S.l.]: Kaiju Hear, 1989. Disponível em: <https://www.youtube.com.br/watch?v=Md8SmYeL8&t=199s>. Acesso em: ago. de 2019.

TETSUO II: Body Hammer. Direção: Shinya Tsukamoto. Produção: Shinya Tsukamoto. 82Min. [S.l.]: Kaiju Hear, 1992. Disponível em: <https://www.youtube.com.br/watch?v=ZuVzs3KgLwg>. Acesso em: ago. de 2019.

TETSUO III: The bullet man. Direção: Shinya Tsukamoto. Produção: Shinya Tsukamoto. 79min. [S.l.]: Kaiju Hear, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com.br/watch?v=ZuVzs3KgLwg>. Acesso em: ago. de 2019.

Textos publicados em sítios da internet

SHIMABUKO, G. *Para além da fábula das três raças: uma introdução à percepção racial do amarelo e do japonês no Brasil*. 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37653157/Para_além_da_fábula_das_três_raças_uma_introdução_à_percepção_racial_do_amarelo_e_do_japonês_no_Brasil. Acesso em: ago. de 2019.

_____. *A origem do Perigo Amarelo: Orientalismo, colonialismo e a hegemonia euro-americana*, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/36755027/A_origem_do_Perigo_Amarelo_orientalismo_colonialismo_e_a_hegemonia_euro-americana. Acesso em: ago. de 2019.

