

# O caso da mulher-urso – ou a repetição como potência do esquecimento

## *The case of the bear-woman – or repetition as the power of forgetting*

Giovanni Felipe CATENACI<sup>1</sup>

 0000-0001-6307-0442

### Resumo

Este texto, tem por objetivo demonstrar a repetição como uma potência do esquecimento, tomando como objeto de sua análise o caso da mulher-urso. Para tanto, articularemos referenciais oriundos da Antropologia e da Filosofia. Especificamente, nos referimos ao texto de Nastassja Martin – antropóloga francesa, estudiosa do Grande Norte subártico, atacada por um urso selvagem no ano de 2015 –, publicado recentemente no Brasil sob o título: “Escute as feras” e “Diferença e Repetição”, tese doutoral de Gilles Deleuze. Metodologicamente seguiremos o seguinte percurso: (i) Destacando a noção de perspectivismo, tal como pensada por Eduardo Viveiros de Castro, daremos início às nossas reflexões apontando a imperiosa tarefa xamânica em assumir o ponto de vista dos outros seres. Assim, julgamos ser capazes de introduzir a experiência realizada por Nastassja junto às populações *even*, nas florestas congeladas da Rússia. Na sequência, (ii) passaremos aos conceitos de repetição, diferença, síntese disjuntiva e devir de Gilles Deleuze, junto a quem buscaremos lançar as bases teóricas para compreensão dos sonhos de Nastassja. Finalmente, (iii) em mãos de tais conceitos, arriscaremos um diagnóstico acerca do acontecimento efetuado no corpo da antropóloga.

**Palavras-chave:** Acontecimento. Devir. Diferença. Perspectivismo. Sonho.

### Abstract

*This text aims to demonstrate repetition as a power of forgetting, taking the case of the bear woman as the object of its analysis. Therefore, we will articulate references from Anthropology and Philosophy. Specifically, we refer to the text by Nastassja Martin – French anthropologist, scholar of the Great Subarctic North, attacks by a wild bear in 2015 – recently published in Brazil under the title: “Listen to wild beasts”, and “Difference and Repetition”, doctoral thesis by Gilles Deleuze. Methodologically, we will follow the following path: (i) Highlighting the notion of perspectivism, as thought by Eduardo Viveiros de Castro, we will start our reflections pointing out the imperative shamanic task of assuming the point of view of other beings. Thus, we believe that we are capable of introducing Nastassja’s experience with even populations in the frozen forests of Russia. Next, (ii) We will move on to Gilles Deleuze’s concepts of repetition, difference, disjunctive synthesis and devir, together with whom we will seek to lay the theoretical foundations for understanding Nastassja’s dreams. Finally, (iii) in the hands of such concepts, we will risk a diagnosis about the event that took place in the anthropologist’s body.*

**Keywords:** Event. Devir. Difference. Perspectivism. Dream.

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, 13087-571, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <giovannicatenaci@hotmail.com>.

## Introdução

### A imperiosidade xamânica de acolher outros pontos de vista

Este texto tem como ponto de partida, a difícil tarefa de assumir para si a realidade de outros pontos de vista, a realidade vista de pontos diferentes. Aquilo que Eduardo Viveiros de Castro entende caracterizar o cerne do *xamanismo*. Para Castro (2009, p. 171, grifo nosso), “Por serem capazes de ver as outras espécies como estas se vêem – como humanas –, os xamãs amazônicos desempenham o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes”.

Filosoficamente falando este texto assume uma orientação *perspectivista*. Por isso, é desde já que sinalizamos também o seu lugar de polêmica frente à clássica tradição metafísica ocidental – que em linhas gerais consiste em compreender o real através da dicotomia entre essência e aparência, e em instituir e separar, sujeito e objeto, desdobrando deste movimento de divisão toda uma forma de epistemologia. Todavia, para o perspectivismo estas cisões não existem, para ele, conhecer não denota oposição, mas participação. E participação *no ponto de vista*. Nas palavras de Deleuze (2018a, p. 40): “Esse é o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista”.

Novamente destacamos o tanto que esse movimento é incomum à tradição clássica da metafísica ocidental, uma vez que para ela o “ponto de vista” criaria o objeto, e nós por nossa vez, com nosso perspectivismo xamânico, estamos sugerindo o contrário: é o sujeito quem é criado pelo “ponto de vista”. “*Esse est percipi*”, “ser é ser visto”, percebido conforme já o teria dito Georg Berkeley.

Ainda recorrendo a conceitos que nos possibilitem situar o ponto de partida deste texto, lançamos mão da noção de “situação intermediária” postulada por Descola. Situações nas quais natureza e cultura se implicam, interseccionam mutuamente, instaurando a partir de distintas perspectivas, “zonas de sombra”, “limiões de indiscernibilidade” entre o que é natural e o que é cultural (Descola, 2016). Tal como, por exemplo ocorre, em “Escute as feras” (Martin, 2021), onde uma antropóloga passa a escrever como um urso. Pensando nessas “situações intermediárias” entre natureza e cultura mencionadas por Descola, nos perguntamos: o que seriam esses escritos: textos etnográficos da cultura antropológica, ou modos selvagens de expressão de uma natureza ainda não catalogados pelo Ocidente? Citamos a quarta capa do livro em questão:

Estudiosa do Grande Norte subártico, a antropóloga francesa Nastassja Martin viaja à Rússia em busca de famílias do povo even que, tomando distância da civilização pós-soviética, preferem voltar a viver no coração das florestas siberianas. A rotina do trabalho de campo vai avançando como quer a disciplina etnográfica, mas algo mais parece estar em gestação, alguma coisa que por fim eclode na forma de um terrível incidente – ou, quem sabe, de um encontro – entre a antropóloga e um urso. É a partir desse acontecimento inesperado e dilacerante que Martin tece a trama de Escute as Feras, em que a experiência vivida nutre uma reflexão vertiginosa sobre o humano e o natural, a identidade e a fronteira, o tempo do mito e a história contemporânea (Martin, 2021, grifo do autor).

Pode parecer estranho, e verdadeiramente o é, afinal não estamos acostumados a cruzar fronteiras assim, aparentemente tão bem delimitadas, em ocupar o espaço intersticial entre os mundos. Não somos

habitados à vertigem. “Escrever como um urso”, pode soar como algo profundamente questionável, para não dizer cômico, subjetivo demais, no mínimo hiperbólico, alegórico talvez. Mas, não é disso que se trata. Não falamos de mímica nem de metáfora, tampouco imaginação. Antes nos referimos a um processo real de desidentificação de um sujeito para consigo mesmo, enquanto devém outra coisa ainda desconhecida, diferente, que não é nem humano nem bicho; algo como um humano-bicho, um bicho-humano.

Ao menos é isso que entendemos deste livro de Nastassja Martin, publicado recentemente no Brasil com o título: “Escute as feras” (2021). Em seu trabalho etnográfico, Martin acompanha algumas famílias *even*, no entanto, para além ou aquém de seu trabalho científico, alguma coisa se passa como que às suas costas, e irrompe violentamente à superfície de sua pele em plena luz do dia, por meio de um acontecimento que mudará para sempre sua vida. Em suas palavras:

Nesse dia 25 de agosto de 2015, o acontecimento não é: um urso ataca uma antropóloga francesa em algum lugar nas montanhas de *Kamtchátka*. O acontecimento é: um urso e uma mulher se encontram e as fronteiras entre os mundos implodem. Não apenas os limites físicos entre um humano e um bicho que, ao se confrontarem, abrem fendas no corpo e na cabeça. É também o *tempo do mito* que encontra realidade; o outrora que encontra o atual; o sonho que encontra o encarnado (Martin, 2021, p. 97, grifo nosso)<sup>2</sup>.

Perderíamos muito se reduzíssemos este relato a uma espécie de autobiografia de aventureira, cujo ponto de viragem seria o ataque do urso que por pouco não lhe matou. Agimos mal identificando o acontecimento com seu encontro com a fera. Conforme Martin mesmo explica, o acontecimento aqui é de outra ordem, mais sutil, mais elementar, menos barulhento e bem mais sorrateiro, silencioso, para não dizer imperceptível. Chamamos atenção ao que acontece com Martin antes e após ao ataque; acontecimento que só daremos conta de enxergar, se formos capazes de assumir a perspectiva das comunidades autóctones do Grande Norte subártico.

Para tanto, recorreremos a seguir, à filosofia de Gilles Deleuze, especificamente, naquilo que tange ao seu conceito de *repetição* enquanto uma potência do esquecimento. Desta forma que buscaremos pensar o caso de Martin. E assim, se anunciam nossos objetivos aqui, a saber, demonstrar que a religião *even* – através de seu *xamanismo* onírico –, vive e experimenta a repetição como fundamento da diferença.

## A repetição e a diferença em Gilles Deleuze

Não é sempre que Deleuze é acionado para se pensar a religião, não na Filosofia. Antropólogos, especialmente os da “virada ontológica”, possuem um melhor traquejo nestas questões<sup>3</sup>; o já clássico “Metafísicas Canibais” de Eduardo Viveiros de Castro, datado de 2009, exhibe isso com notável clareza: a “Máquina de Guerra Nômade” do pensamento deleuzeano e seu vasto arsenal conceitual, podem e muito auxiliar no enfrentamento dos problemas religiosos. Até por isso, devido ao calibre deste pensamento, optamos por instrumentalizar somente um de seus principais conceitos. Falamos exclusivamente da ideia

<sup>2</sup> A expressão “tempo do mito” mencionada por Martin, é de fundamental importância para nossos objetivos neste texto. Isso, pois o mito tem a ver com a derribada das fronteiras entre os pontos de vista e a instauração das “zonas intermediárias” mencionadas por Descola. A resposta de Levi Strauss, quando perguntado acerca do que é o mito, é esclarecedora: “Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Strauss; Eribon, 1988, p. 178).

<sup>3</sup> Além dos já mencionados Viveiros de Castro e Descola, citamos também Bruno Latour, especialmente suas obras “Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica” de 1997 e “Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos” de 2012; e Tim Ingold, em “Evolução e vida social” de 1986 e “Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição” de 2011 para ficarmos entre os mais conhecidos e traduzidos no Brasil.

de *repetição*; noção esta que titula uma das teses de doutorado de Deleuze, defendida nos idos de 1968 – “Diferença e Repetição” de 2018.

No início de “Repetição e Diferença”, capítulo que introduz este seu texto, e que irá operar no interior do mesmo como fundamentação metodológica, encontramos a seguinte expressão: “A repetição não é a generalidade” (Deleuze, 2018b, p. 17). A contrapelo daquilo que é geral – isto é, a generalidade como princípio comum, idêntico, homogêneo –, somos forçados desde já com Deleuze, a pensar em uma repetição diferente, distinta da ideia de recorrência do mesmo, do igual. Com Deleuze trata-se de concebermos a repetição como algo que repete somente a diferença. Como ele mesmo diz: “Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhança ou equivalente” (Deleuze, 2018b, p.18).

Nesse sentido, se faz necessário de antemão distinguir o conceito de repetição das noções de *semelhança* e *igualdade*. A “[...] repetição diz respeito a uma singularidade não permutável, insubstituível” (Deleuze, 2018b, p. 17). Tudo se passa, como se Deleuze quisesse nos arrancar do hábito, nos forçando a perceber àquilo que nossos olhares apressados e descuidados acabam por tolher da realidade. Por exemplo, “Os reflexos, os ecos, os duplos, as almas não são do domínio da semelhança ou da equivalência, assim como não há substituição possível entre os gêmeos idênticos, também não há possibilidade de se trocar de alma” (Deleuze, 2018b, p. 18). Outro exemplo diz respeito às festas, “[...] que não tem outro paradoxo aparente: repetir um ‘irrecomeçável’. Não acrescentar uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas elevar a primeira vez à ‘enésima’ potência” (Deleuze, 2018b, p. 18). E se ainda não demos conta de entender, é porque permanecemos presos às representações da repetição que são demasiadamente cerebrais, diria Deleuze, quando na verdade precisaríamos mobilizar afeições bem mais íntimas. Em suas palavras: “A cabeça é o órgão das trocas, mas o coração é o órgão amoroso da repetição” (Deleuze, 2018b, p. 18).

Se a repetição não tem nada a ver com a generalidade – nem com a semelhança e nem com a igualdade –, ela também será distinta da *lei*. E aqui adentramos o solene território das Ciências; mesmo assim é importante desfraldá-lo. Em primeiro lugar é preciso dizer que a lei não funda a repetição, pelo contrário, ela evidencia como a repetição permanece impossível aos seus sujeitos; afinal, o que seria um sujeito que não muda, que permanece impávido, idêntico a si mesmo, indiferente às potências do tempo? Pensemos na lei da gravidade: a despeito da força gravitacional entre duas massas ser proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre elas, e essa função ser passível de ser reproduzida de forma artificialmente generalizada ao longo das experiências, nem a árvore, nem a maçã, nem a Física, tampouco Newton foram os mesmos desde aquele dia em que a fruta lhe atingiu os cornos. Portanto, a despeito das funções criadas pela Ciência – que faz os fenômenos aparecerem como iguais em suas experimentações –, a repetição se efetua aqui na passagem de uma generalidade a outra. De tal modo, que poderíamos dizer que nenhum corpo que cai no espaço, cai de forma semelhante a outro. Conforme afirma Deleuze (2018b, p. 19)<sup>4</sup>, “Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. [...] Sob todos os aspectos, a repetição é igual a transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito de uma realidade mais profunda mais artística”.

O principal comparsa de Deleuze no momento de pensar o caráter singular da repetição é Friedrich Nietzsche; que para além de compreender a repetição como uma potência da linguagem, buscou pensá-la

<sup>4</sup> Do mesmo modo que as leis morais, também não podem ser concebidas desde o conceito de repetição. Nas palavras de Deleuze: “‘O erro estoico’ é esperar a repetição da lei da natureza. O sábio deve converter-se em virtuoso; o sonho de encontrar uma lei que torne possível a repetição passa para o lado da lei moral. Sempre uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do dever” (Deleuze, 2018b, p. 20).

como um *páthos*, uma paixão, um afeto que atravessa todo o cosmos. Em primeiro lugar, opondo-a a todas as formas da generalidade, ele fez da repetição uma prova, critério de seleção máximo da vontade e da liberdade. Não apenas aceitar as coisas que se repetem, mas, sobretudo, desejá-las: “[...] liberar a vontade de tudo o que a aprisiona, fazendo da repetição o próprio objeto do querer” (Deleuze, 2018b, p. 23).

Um adendo é importante aqui: a noção de *vontade* utilizada por Deleuze, diz respeito ao conceito de *Vontade de Potência* nietzscheano, que se desdobra por sua vez do conceito de *Eterno Retorno*<sup>5</sup>. Por isso, a repetição tem a ver com uma espécie de pulsão cósmica que percorre a superfície da Terra e interior do Universo, derivada do próprio movimento da matéria em devir. Trata-se de uma repetição material mesmo, uma vontade da vida em sua mais radical qualidade. A vida em seu processo de singularização. Afirmar a repetição como critério da liberdade, significa, então, derradeiramente nestes termos, querer a própria vida que se repete incessantemente nos n movimentos de variação e atualização de suas diferenças. “Há, portanto, na repetição, ao mesmo tempo, todo o jogo místico da perdição e da salvação, todo o jogo teatral da morte e da vida, todo o jogo positivo da doença e da saúde” (Deleuze, 2018b, p. 23).

Por conseguinte, em segundo lugar Nietzsche concebeu a repetição em antagonismo com as leis da Natureza. Mais próximo da *hybris*, ele explorou na *physis* “[...] algo superior ao reino das leis: uma vontade querendo a si própria através de todas as mudanças” (Deleuze, 2018b, p. 24). O que significa dizer que a Natureza na disposição mais íntima de seu eterno retorno, não é cíclica, suas repetições não são circulares. Ao invés disso, trata-se de reconhecer a diferença como sendo fruto da repetição, que por sua vez só repete o que é novo, desigual, diferente.

Logo, se a liberdade consiste na afirmação da repetição e da diferença que ela instaura, então a repetição, se situa para além do bem e do mal. E tal como Nietzsche defendeu, diante do eterno retorno da diferença na repetição, é preciso se abrir às contingências do tempo. Tudo retorna eternamente de maneira distinta, nada nem ninguém permanece semelhante a si mesmo. Uma música, um gole, um trago, um suspiro por mais que se repitam jamais serão iguais. Querer a repetição significa isso: querer o que não se sabe, o desconhecido, em uma palavra: o novo.

Por fim, arrancada para fora da esfera do hábito – uma vez que é simplesmente impossível habituar-se à repetição! –, as particularidades da memória também derretem. Afinal, nem a mais vivaz das lembranças é capaz de resistir a ela. Toda reminiscência traz necessariamente algo de novo consigo. Por isso, por mais que insista nas generalidades, a memória permanece como uma potência do esquecimento. Nas palavras de Deleuze (2018b, p. 25): “É por isso que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do habitus. É na repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva e o inconsciente um inconsciente superior positivo”.

<sup>5</sup> A relação entre Deleuze e Nietzsche remonta a um período bastante antigo, antes mesmo da defesa de sua tese em 1968. Destes anos destacamos dois principais textos: “Nietzsche” de 1965 e “Nietzsche e a filosofia” de 1967. E como todas outras interpretações de filósofos realizadas por Deleuze, a de Nietzsche não escapa a regra. Devido ao seu método de colagem, analisado por Roberto Machado em “Deleuze, a arte e a filosofia” de 2009, sua leitura é significativamente criativa, e não menos polêmica também. Na esteira da recepção francesa, responsável pela tarefa de “desnazificar” o filósofo alemão ao público francês – como um dos principais personagens desta empreitada, citamos Georges Bataille e seu “Sobre Nietzsche” de 1946 –, e evidentemente contra o “Nietzsche” de Martin Heidegger que data de 1961, Deleuze apresentará uma contribuição inédita. A saber, que o Eterno Retorno nietzscheano diz respeito apenas e tão somente ao retorno eterno da diferença. Dois textos auxiliares para a compreensão deste postulado são: “O tempo não reconciliado” de Peter Pal Pelbart, datado de 1998, e “Matéria em movimento: a ilusão do tempo e o eterno retorno”, escrito por Regina Schöpke e publicado no ano de 2009; sem contar o supracitado “Deleuze, a arte e a filosofia”, de Roberto Machado. Todos estes, reivindicam o caráter singular da leitura de Deleuze, que de acordo com eles, soube em identificar em Nietzsche os elementos necessários para a concepção de sua filosofia da diferença. No entanto, há quem discorde, e afirme que ao contrário disso, Deleuze tenha “corrigido” Nietzsche. Uma vez que este não teria conseguido escapar das ingerências metafísicas herdadas do romantismo alemão. Sobre este tipo de leitura, indicamos o texto de Daniel W. Conway “Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of Répétition”, disponível em: <[CONWAY, Daniel-Tumbling Dice-Gilles Deleuze and the economy of répétition. pdf](https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5534)>.

Mas como formular tal paradoxo, quer dizer, em que a memória, isto é a repetição incessante dos materiais mnemônicos da memória, teria a ver com o esquecimento? Impossível avançarmos sem o aporte da psicanálise, ao menos, no que diz respeito às apropriações feitas pelo filósofo em sua tese. Diz a máxima freudiana “[...] repete-se por que se recalca” (Deleuze, 2018b, p. 35). Todavia dirá Deleuze, nem mesmo Freud se contentou com tal esquema negativo, e em 1920 com seu “Além do princípio do prazer”, veio a defender que o recalco seria tributário justamente das compulsões à repetição. Ou seja, “[...] não repito porque recalco. Recalco porque repito, esqueço porque repito” (Deleuze, 2018b, p. 38).

Obviamente que não entenderemos nada se nos mantivermos presos às generalidades, isso, pois as repetições do inconsciente não têm nada a ver com a semelhança e a igualdade, ou a lei; antes, conforme já dissemos, a repetição diz respeito à diferença. Tal como o garotinho que diariamente ao brincar de desaparecer dentro de sua casa, recalca a marca formulada pelos desaparecimentos diários de sua mãe para fora de seu lar. Conforme explica Deleuze “Os disfarces no trabalho do sonho ou do sintoma – a condensação, o deslocamento, a dramatização – vêm recobrir, atenuando-a uma repetição bruta e nua” (Deleuze, 2018b, p. 36).

A palavra “atenuar” é promissora, haja vista se tratar de pensarmos em termos de “disfarce” mesmo. A repetição opera no sentido de produzir máscaras que visam dissimular as marcas identitárias. No entanto é importante salientar que na esteira destas reflexões, até mesmo as marcas só são acessíveis à nossa consciência, ou seja, elas só se consolidam e aparecem a luz de nossas lembranças, por meio dos disfarces, de símbolos, simulacros. As marcas se apresentam a nós por meio das representações que fazemos para elas, elas já surgem mascaradas à nossa lembrança desde o início. De acordo com Deleuze (2018b, p. 36):

A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir, o que só se constitui ao se disfarçar. Ela não está sob as máscaras, mas se forma de uma máscara a outra [...]. As máscaras nada recobrem, a não ser outras máscaras. Não há primeiro termo a ser repetido; e mesmo nosso amor de infância pela mãe repete outros amores adultos por outras mulheres. Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença está contida na repetição.

Se não é o passado que a repetição faz retornar, Deleuze dirá em sotaque psicanalítico que o que se repete, sempre disfarçado na repetição, é por sua vez, o próprio *instinto de morte*. “Recalco, antes de tudo, porque não posso viver certas coisas ou certas experiências a não ser como repetição” (Deleuze, 2018b, p. 38). Conforme explica David-Ménard (2007, p. 25): “A ameaça do caos [...], é, por uma de suas faces, um questionamento do *princípio de prazer*, se este consiste em encontrar circuitos pulsionais relativamente estáveis que tornem possíveis satisfações pessoais”. Ocorre que paralelamente à busca pelo prazer, na compulsão à repetição “[...] há, paradoxalmente, uma atração pela destruição de toda organização na própria pulsão” (David-Ménard, 2007, p. 25).

Na repetição, tudo se passa então, como se a energia pulsional que mobiliza nossas vidas desde suas dimensões mais íntimas, renunciasse, por uma criação – máscara, disfarce, sonho, sintoma, dramatizações, jogo, brincadeira etc. –, à busca erótica de nossas origens. Eis o instinto de morte como a violência congênita do eterno retorno, que obriga a vida a ultrapassar-se a si mesma, abandonando com isso sua procura neurótica pelos princípios. Em outras palavras, é uma vida operando no sentido de desmanchar a forma que os organismos lhe deram, uma vida cavando no seio do próprio ente, um espaço para a passagem da diferença. Um arrastão na imanência. Em síntese, a despersonalização do sujeito, a crueldade

contra o rosto, a desrostificação, o desmoronamento da identidade, a falência da organização dos órgãos de reconhecimento. A linha de fuga do voo da bruxa (Deleuze; Guattari; 2010). Acontecimento este que se insinua como condição de possibilidade para a gênese de um corpo desconhecido<sup>6</sup>.

Dito isso, retomaremos a seguir o relato de Martin, acerca de seu processo xamânico de vir a ser urso, e como que ele pode ser compreendido desde a filosofia da diferença e repetição de Deleuze.

## Sonhos e devires: perscrutando as feras

Para David-Ménard, se há uma expressão que de certa forma melhor condense o caráter criador da filosofia de Deleuze, esta diz respeito ao conceito de “síntese disjuntiva” (David-Ménard, 2007, p. 19). Uma noção central em sua obra, e que denotaria “[...] uma ligação de elementos que são aproximados e colocados juntos de uma maneira que inaugura um pensamento ou uma forma nova de existência, pois esses elementos não são homogêneos: eles não podem ser levados à identidade de uma medida comum” (David-Ménard, 2007, p. 19). A imagem que melhor qualifica esta síntese de elementos díspares, talvez seja àquela já bastante conhecida em Deleuze, relativa às núpcias entre a orquídea e a vespa. Ele diz:

A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura, pois, ‘o que’ cada um se torna não muda menos do que ‘aquele’ que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea se torna órgão sexual para a vespa (Deleuze, 1998, p. 10).

Vejamos mais detidamente o que se passa aqui: falávamos de um conceito central na filosofia deleuzeana, especificamente a noção de “síntese disjuntiva”; com o auxílio de David-Ménard a concebemos como uma ligação de elementos heterogêneos, isto é, diferentes. Agora, recorrendo à analogia feita pelo próprio Deleuze, afirmamos que a cópula entre vespa e orquídea, é potente no sentido de nos fazer pensar esta síntese. E a conceito escolhido pelo filósofo é *devir*: a ligação entre vespa e orquídea, produz um devir.

Um devir não é um fenômeno de imitação, tampouco de assimilação – o inseto não imita a planta, não se torna planta, nem vice-versa. Aliás quando o devir se instala os binarismos voam pelos ares; já não restam os binômios animal *ou* vegetal, natureza *ou* cultura, masculino *ou* feminino etc. No lugar do ou, o devir instaura o e enquanto elemento copulativo, engendrando a metamorfose das partes, produzindo um terceiro que é isso e aquilo; tal como víamos na síntese disjuntiva da vespa e orquídea. Outro exemplo utilizado por Deleuze, são os girassóis de Van Gogh: “Quando Van Gogh pinta seu autorretrato, seu rosto é um girassol que não se parece com ele, um pavor antes nunca visto se inventa por esse ‘tornar-se girassol’ do rosto” (David-Ménard, 2007, p. 19). Tela e tinta e cor e cabeça e girassol = ligação de termos heterogêneos, criação de um território onde um trajeto de uma vida se desenha de maneira inédita. Van Gogh sente que devém outra coisa!

Recorremos às noções de síntese disjuntiva e devir, pois, é assim que pensamos as transformações sofridas por Martin (2021, p. 7):

A estepe está vermelha, as mãos estão vermelhas, o rosto intumescido e dilacerado já não é o mesmo. Como nos tempos do mito, é a indistinção que reina, sou essa forma incerta de traços

<sup>6</sup> Pensemos, por exemplo em “um cerimonial obsessivo ou uma estereotipia esquizofrênica: o que há de mecânico na repetição, o elemento de ação aparentemente repetido, serve de cobertura para uma repetição mais profunda que ocorre em outra dimensão, verticalidade secreta em que os papéis e as máscaras se alimentam do instinto de morte. Teatro do horror” (Deleuze, 2018b, p. 37).

desaparecidos sob as brechas abertas no rosto, coberta de humores e de sangue: é um nascimento, pois claramente não é uma morte.

O dia é 25 de agosto de 2015, a antropóloga de apenas vinte e oito anos que decidiu abandonar sua confortável vida na França para viver entre os indígenas nômades das florestas congeladas da Rússia, faz o impossível ao sobreviver a um terrível ataque de urso. Porém, o que mais nos importa aqui, não é tanto a proeza que levou Nastassja a sair viva deste duelo, mas, sim, seus encaminhamentos literários no momento de narrar e explicar o que se passou entre ela e o animal naquele fatídico dia. Martin (2021, p. 16 grifo do autor) explica:

Penso na minha história. No meu nome even *mátukha*. No beijo do urso no meu rosto, nos seus dentes que se fecham em minha face, no meu maxilar que estala, no meu crânio que estala, na escuridão dentro de sua boca, no seu calor úmido e no seu hálito carregado, no aperto de seus dentes que se soltam, no meu urso que, bruscamente, inexplicavelmente muda de opinião, seus dentes não serão instrumentos de minha morte, ele não me engolirá.

Forma estranha de se referir ao evento que lhe mutilou e deformou-a para sempre –Martin perdeu parte do maxilar, dois dentes, um gânglio do pescoço e o zigomático direito; traumas estes recuperados somente após um quase infundável calvário de sessões cirúrgicas e terapia. *Meu urso*, é assim que ela chama o animal que por pouco não lhe tirou a vida. *Um beijo do meu urso* [...]. Agora, seu nome de batismo indígena *Mátukha*, que significa ursa, ganhará outro sentido.

Estaríamos nós, para falar com Deleuze, diante de um caso de devir? Montanha e neve e urso e mulher e um beijo e [...] seriam estas as partes integrantes dessa síntese aberrante? Núpcias contra natureza. Uma cópula monstruosa entre um bicho e um ser humano? Seriam mulher e urso aqui, o contrário de um casal? Como entender Nastassja, ainda em seu martírio pelos hospitais, quando ela diz:

*Eu me sinto como um animal selvagem que foi capturado e colocado debaixo de um neon baço a fim de ser observado à lupa. Tudo berra em mim, as luzes brancas alógenas me queimam os olhos, a pele. Eu queria sumir, voltar para noite ártica, sem som e sem eletricidade, penso nas velas, seria muito mais tranquilo se eu pudesse me esconder e me esconder. Eu me recomponho à noite, quando tudo enfim se apaga, quando cessam as idas e vindas. Fixo um ponto no escuro, parto para debaixo da terra, falo com meu urso* (Martin, 2021, p. 36 grifo nosso).

Mais curioso ainda é o fato desta insólita atração ter se originado muito antes do dia do ataque. Ao que tudo indica, a rachadura em seu ser, que inevitavelmente terminará de quebrar quando de seu encontro com a besta, é bastante anterior ao evento – ou ao menos, é assim que ela explica. Martin relata reiterados sonhos com as feras da floresta. Ao ponto de responder a Ivan – um de seus colegas, que lhe pergunta as razões dela ter se embrenhado na mata naquele dia –, o seguinte: “Eu tinha de ir ao encontro do meu sonho” (Martin, 2021, p. 29). Em outra ocasião, à psicóloga que lhe atende, ela diz: “[...] à noite, tudo melhora. É verdade, à noite eu vejo com mais clareza porque vejo além – além daquilo que é imediatamente dado aos sentidos da vida diurna. Se eu sonho? [...]. Sim, o tempo todo” (Martin, 2021, p. 38).

A saber, os *even* possuem uma teoria bastante sofisticada sobre os sonhos, toda ela relacionada ao que poderíamos chamar de *transversalidade*. De modo sintético trata-se primeiramente de reconhecer que há na floresta um querer exterior aos humanos, uma intencionalidade fora da humanidade, e que ademais estes pensamentos estão em comunhão recíproca uns com os outros em todo tempo. Sonhar é justamente entrar em contato com tais materiais. A indígena Dária é quem lhe diz:

Nástia [...]. Já tinha lhe dito que, antes do urso, você sonhava muito. E veja só, isso continua. [...]: nem todo mundo consegue. Você já era *mátukha* antes do urso, agora você é *miêdka*, meio a meio. Sabe o que isso significa? Significa que os seus sonhos são os dele ao mesmo tempo que são os seus (Martin, 2021, p. 84 grifo do autor)<sup>7</sup>.

Retomando o conteúdo com o qual iniciamos este artigo, em seu xamanismo, diríamos então que os sonhos permitem aos humanos acederem ao ponto de vista da floresta, não somente dela, como de seus animais e plantas; fauna e flora possuem perspectivas particulares, passíveis de serem contempladas pelos humanos. Por isso, é o ponto de vista do urso, que Martin partilha ao sonhar, seus pensamentos, desejos e querer. “Vi o mundo demasiado *alter* do bicho; o mundo demasiado humano dos hospitais. Perdi meu lugar, procuro um entremeio” (Martin, 2021, p. 75, grifo do autor). Nem apenas mulher, nem tampouco um urso somente, mas uma terceira coisa, meio a meio, urso e mulher, mulher e urso. *Miêdka*, o devir urso da mulher, a mulherização do urso.

Liliane, sua terapeuta tenta dissuadi-la, querendo inutilmente lhe convencer que “O urso materializa um limite” (Martin, 2021, p. 58). Raciocínio análogo ao das amigas de sua mãe, que lhe dizem: você “[...] não soube colocar limites [...]. Você deveria ter sido autoritária para variar e dito à sua filha que não” (Martin, 2021, p. 63). Esse é o problema das lógicas familialistas compartilhada pelos ocidentais, justifica Martin.

O que foi que aconteceu aqui para que os outros seres sejam reduzidos a refletir apenas o nosso próprio estado de espírito? O que fazemos da vida deles, de suas trajetórias no mundo de suas escolhas? Por que é que nessa história e para desenredar os fios do sentido seria preciso que eu atribuísse tudo a mim, aos meus atos, ao meu desejo? (Martin, 2021, p.58).

Martin está em outra. Foi atingida pelo fora. Viu o que não poderia deixar de ser visto, viu o ponto de vista da fera, assumiu para si sua perspectiva, seus sonhos. E descobriu que nem tudo pode ser psicologizado, resumido ao *self*, a um Édipo mal resolvido. Nastassja não é um animal doméstico. Como ela mesma diz:

Quantos psicólogos me tomariam por louca se eu lhes dissesse que sou afetada pelo que acontece fora de mim? Que a aceleração do desastre me petrifica? Que tenho a impressão de não ter mais controle sobre nada? Ah, então esse é o motivo que leva você à se agarrar às montanhas! Sim, e a coisa fica grave é quando até mesmo a montanha está desabando. Por falta de coesão, por causa do gelo que derrete, por culpa da canícula. Os pontos de apoio cedem, os rochedos despencam, eis a realidade. E os amigos se estatelam aos pés dos paredões. Estou fazendo uma péssima metáfora de alpinista? Acho que não. Não posso circunscreve-la com precisão, mas tenho uma certeza: algo ressoa em mim, algo que dói e que desorienta (Martin, 2021, p. 86).

Não foi apenas o seu rosto que deformou. O urso não levou apenas alguns dentes, e partes de seu maxilar e pescoço. Martin não perdeu somente sua feição. É toda sua identidade que se arreventou, lhe

<sup>7</sup> Uma nota de Eduardo Viveiros de Castro, sobre o animismo indígena amazônico pode ser esclarecedora: “Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. [...]. Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauíim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seus sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Em suma, os animais são gente ou se veem como pessoas” (Castro, 2017, p. 304).

arrastando para as fronteiras de seu próprio ego, lhe forçando à mudança. Foi um mundo que veio a baixo naquele encontro com a fera. Mundo este que em cada sonho, em cada lembrança, a cada repetição, de cada memória, vai sendo esquecido, desfeito, deixado pra trás, transformado em outra coisa. “Sonhar com a floresta não é fácil” (Martin, 2021, p. 81 grifo nosso). É o eterno retorno da diferença. A vida engatada em seu devir perpétuo de transmutação. “Escrevo há anos sobre os confins, a margem, a liminaridade, a zona fronteira, o espaço entre dois mundos; acerca desse lugar tão especial onde é possível encontrar uma potência outra, onde se assume o risco de se alterar, de onde é difícil voltar” (Martin 2021, p. 90).

A transversalidade onírica dos xamãs *even*, lança Martin para dentro do tempo do mito; as fronteiras desmoronam. Sonhando reiteradas vezes com seu animal, ela assume perspectivas outras, formas de vida outras, muitíssimas diferentes daquelas que lhe trouxeram até ali. Ela muda. Nem urso nem mulher, metade urso e metade mulher, *miêdka*. Uma cópula antinatureza, efetua sobre seu corpo uma metamorfose sem precedentes. “Alguma coisa acontece. Alguma coisa se aproxima. Alguma coisa se abate sobre mim. Eu não tenho medo” (Martin, 2021, p. 65). Martin já não é mais a mesma, não pode ser a mesma.

## Considerações Finais

Começamos este texto apontando o imperioso desafio de assumirmos outros pontos de vista, no momento de pensarmos o caso da mulher-urso. Uma tarefa xamânica dizíamos, considerando os xamãs enquanto “diplomatas” das selvas, capazes de ver as outras espécies como estas se veem. Foi assim que lançamos as bases para a compreensão da filosofia da diferença e da repetição de Deleuze. Buscamos analisar os modos através dos quais as repetições, tal como pensadas por este filósofo, se apresentam como potências do esquecimento.

Ao menos é isso que percebemos ao nos depararmos com os sonhos de Nastassja Martin. Sonhando repetidas vezes com seu urso, ela conquista autonomia sobre suas marcas, vem domar as suas feras. Transversalmente é como os nômades das tundras congeladas da Rússia, pensam o perspectivismo, essa forma de comunicação engendrada fora da linguagem pelos viventes não humanos que ocupam a floresta. Toda uma rede estendida sobre ela, dentro dela, por dentro dela, e quem sonha, é capaz de acessá-la, ouvi-la, integrá-la.

Uma antropóloga francesa que se sente um urso, um urso que escreve etnografias. Ante onde vai a natureza, onde começa a cultura? “Situação intermediária” é o nome dado por Philippe Descola para denominar esse tipo de mundo, entre-mundos, onde o ambiente é socializado integralmente. Perspectivismo é como Eduardo Viveiros de Castro o batizou. Deleuze o chamou de devir. Por nossa vez, encerramos esse texto destacando a promissora tarefa que consiste em cotejar tais referenciais.

Enfim, conforme buscamos apresentar, não é sempre que Filosofia, Antropologia e o *xamanismo* dão as mãos, sobretudo, na área das Ciências da Religião. Contudo, julgamos que aqui tal cruzamento tenha se mostrado bastante produtivo. A partir do caso da mulher-urso, e munidos de alguns conceitos deleuzeanos, cremos ter apresentado de maneira satisfatória os elementos que nos permitem sustentar a repetição como uma potência do esquecimento.

## Referências

Castro, E. V. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2017.

- Castro, E. V. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu, 2009.
- David-Ménard, M. Repetir e inventar segundo Gilles Deleuze. *Dossiê Filosofia e Psicanálise*, n. 36, p. 16-34, 2007.
- Deleuze, G. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papyrus, 2018a.
- Deleuze, G. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- Deleuze, G. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018b.
- Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.
- Descola, P. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- Martin, N. *Escute as feras*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- Strauss, L.; Eribon, D. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988.

Como citar este artigo/How to cite this article

Catenaci, G. F. O caso da mulher-urso – ou a repetição como potência do esquecimento. *Reflexão*, v. 46, e215534, 2021. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5534>