

Políticas do fluido, híbrido e flexível ***Evitando falsos problemas***

Suely Rolnik

Cartografias culturais mistas de toda espécie vem sendo traçadas, ao mesmo tempo que a complexa criação dos novos territórios existenciais que se fazem e se desfazem no mundo irreversivelmente globalizado. Perguntar-se se universos marcados pela hibridação, a flexibilidade e a fluidez devem ser recusados ou celebrados, é falso problema: estes apenas caracterizam nossa realidade atual, que, como toda forma de realidade, se produz no embate entre as diferentes políticas de sua(s) construção(ões). É disso que pretendo tratar aqui, percorrendo a trajetória desta questão em meu próprio trabalho, no qual ela aparece nos anos 1980, com a formulação do conceito de “subjetividade antropofágica” – inspirado, em parte, no Movimento modernista.¹ Evidentemente, minha intenção, aqui, não é falar sobre “meu” trabalho, mas sim, de como esta estado de coisas apresenta-se em meu corpo e o inquieta, obrigando-me a enfrentá-lo e torná-lo sensível dentro dos limites do que posso.

Desde então, venho retomando e reelaborando este conceito – evidentemente, não para “corrigi-lo”, mas para dar voz à singularidade do processo que o convoca e o constitui mais uma vez –, em função do contexto em que ele volta a ser operatório. Suas reparações mais recentes foram mobilizadas pelo cenário da arte contemporânea que, a partir de meados dos anos 1990, tornou-se uma arena privilegiada de confronto entre as forças que delineiam a(s) cartografia(s) do presente transnacional.

Entalha-se o outro na carne

A noção de “antropofagia” proposta pelos modernistas remete originalmente, como sabemos, a uma prática dos índios Tupinambás²: um complexo ritual de morte e devoração dos inimigos, cativos de guerra. O que em geral não sabemos, a não ser que estejamos familiarizados com os estudos antropológicos, é que este ritual podia durar meses e até anos, sendo o canibalismo apenas uma de suas etapas – a única (ou quase única) registrada no imaginário ocidental, provavelmente pelo horror que terá causado ao colonizador europeu. Embora, mais curiosamente ainda, esta também tenha sido privilegiada pelos modernistas na construção de seu argumento, uma outra etapa, descrita e pensada

por Viveiros de Castro, parece fornecer uma chave importante para as questões que pretendo abrir aqui. Segundo o autor, após ter sido capturado, o prisioneiro era entregue às mulheres da tribo, e com elas permanecia por alguns meses ou até alguns anos. Mas o prisioneiro não era maltratado pelas mulheres, pelo contrário, conviviam amistosamente e divertidamente. Ao longo deste período, elas iam preparando e decorando o *Ibirapema*, bastão de madeira com o qual ele seria morto. No dia da execução, toda a tribo reunia-se na praça pública. Levado para a praça, “decorado de plumas e pintado, o prisioneiro travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância (...) Tinha que ser idealmente morto com uma só pancada de *Ibirapema*, que lhe deveria esfacelar o crânio.” Depois disso, é que se devorava seu corpo seguindo um rigoroso ritual de distribuição de suas partes, e o matador retirava-se para seu resguardo. Aqui vem o ponto que mais nos interessa: “após ter matado o inimigo, o executor mudava de nome e era marcado por escarificações em seu corpo durante um prolongado e rigoroso resguardo”.³ E assim, com o decorrer do tempo, nomes iam se acumulando, a cada incorporação do confronto com um novo inimigo, acompanhados de seus respectivos desenhos entalhados na carne: e quanto mais nomes gravados em seu corpo, mais prestigiado seu portador. A existência do outro – não um, mas muitos e diversos – era assim inscrita na memória do corpo, produzindo imprevisíveis devires da subjetividade. Não por acaso, o único aspecto de sua cultura que os Tupinambás recusaram-se ferozmente a abandonar, foi a antropofagia⁴: este ritual de iniciação ao Fora e ao princípio heterogênico da produção de si e do mundo que ele implica. Mantê-lo a qualquer custo – não seria uma forma de exorcizar o perigo de contágio pelo princípio identitário e a dissociação do corpo que o caracteriza, o qual regia a subjetividade e a cultura do colonizador?

Ao propor a idéia de antropofagia, a vanguarda do modernismo brasileiro extrapola a literalidade da cerimônia indígena, para dela extrair a fórmula ética da existência de uma incontornável alteridade em nós mesmos que preside este ritual e fazê-la migrar para o terreno da cultura. Com este gesto, a presença atuante desta fórmula num modo de criação cultural praticado no Brasil, desde sua fundação, ganha visibilidade e se afirma como valor: a devoração crítica e irreverente do outro sempre múltiplo e variável. E se agregarmos à fórmula modernista, o que nos indica a etapa do ritual indígena antes mencionada, definiríamos a micropolítica cultural antropofágica como um processo contínuo de singularização, resultante da composição de partículas de inúmeros outros devorados e do diagrama mutável em função de suas marcas na memória do corpo. O mais óbvio é entendê-lo como uma resposta poética – e com sarcástico humor – à necessidade de afrontar a presença impositiva das culturas colonizadoras (o que torna patético seu mimetismo deslumbrado pela *intelligentzia* local); mas, na verdade, é também e talvez sobretudo, uma resposta à exigência de assumir e positivar o processo

de hibridação trazido por sucessivas ondas de imigração que configura, desde sempre, a experiência vivida no país.⁵

Know-how antropofágico

Nos anos 1960 e 70 culmina, em vários países do Ocidente, um longo processo de absorção e capilarização das invenções do modernismo: estas transbordam o território restrito das vanguardas artísticas e culturais e tomam vulto numa ampla e ousada experimentação cultural e existencial de toda uma geração, no contexto do movimento que se designou por “contra-cultura”. Este consistiu numa reação epidérmica à sociedade disciplinar, que acompanha o capitalismo industrial, com sua subjetividade e cultura identitárias, que compunham a figura do assim chamado “burguês” em sua versão hollywoodiana do pós-guerra.

Assim, também no Brasil, reatualizou-se, naquele período, o ideário antropofágico da vanguarda local. Reavivado e transfigurado, este foi um aspecto crucial da originalidade deste movimento no país em diferentes campos da cultura. Isso dava aos brasileiros um certo *know-how* para a experimentação de outras políticas de subjetivação, de relação com o outro e de criação que se buscava internacionalmente na contra-cultura.

Foi certamente meu intenso envolvimento com a experiência contra-cultural, e a necessidade de atualizá-la em conceito de modo a integrá-la à cartografia do presente, o que me levou alguns anos depois a conceber a noção de “subjetividade antropofágica”. Assim, eu a descreveria em linhas gerais: a ausência de identificação absoluta e estável com qualquer repertório e a inexistência de obediência cega a qualquer regra estabelecida, gerando uma plasticidade de contornos da subjetividade (no lugar de identidades); uma fluidez na incorporação de novos universos, acompanhada de uma liberdade de hibridação (no lugar de atribuir valor de verdade a algum em particular); uma coragem de experimentação levada ao limite, acompanhada de uma agilidade de improvisação para criar territórios e suas respectivas cartografias (no lugar de territórios fixos com suas representações pré-determinadas, supostamente estáveis).

Utilizei este conceito pela primeira vez em 1987, em minha tese de doutorado, publicada em 1989⁶ – exatamente o ano do fim da ditadura no Brasil⁷ e da queda do muro de Berlim. Se destaco estes fatos, é porque naquele contexto tratava-se de nomear e reafirmar este modo de subjetivação que havíamos inventado nos anos 1960 e início dos 70, no bojo do movimento contra-cultural. É que tal modo havia sido alvo da truculência da ditadura militar ao longo dos anos 1970 e início dos 80, que reativara e enrijecera o princípio identitário – como sói acontecer do ponto de vista micropolítico neste tipo de

regime.⁸ Alguns anos depois, em 1994, quando escrevi “Esquizoanálise e Antropofagia”⁹, ainda se fazia necessário afirmar este modo de subjetivação, mas o foco então era compreender a ampla recepção do pensamento de Deleuze e Guattari no Brasil, desde sua primeira obra conjunta, *O Anti-Édipo*, no campo da saúde mental, com o qual eu estava envolvida naquela época. Isso se verificava em várias práticas e vertentes teóricas da clínica, inclusive na psicanálise (o que aliás continua vigente ainda hoje, redescoberto e reinventado a cada geração)¹⁰. Um fenômeno que também aconteceu, mesmo que com menor intensidade, em outros países da América Latina. Pude então elaborar neste texto a ressonância que eu constatava entre a teoria do desejo proposta por estes autores e o modo de subjetivação predominante no Brasil que eu havia qualificado como “antropofágico”. Esta parecia ser a razão pela qual a esquizoanálise se havia revelado fecunda para o exercício da clínica no país.

Em 1998, quando retomei este conceito¹¹, já era outro o problema que eu me sentia convocada a enfrentar: a política de produção de subjetividade e cultura inventada pela geração dos anos 1960/70 passava a predominar sob o regime do capitalismo financeiro transnacional, que então se estabelecia por toda o planeta. Transfigurada neste seu desdobramento, tal micropolítica tornava-se dominante (daí a já consagrada idéia que qualifica o novo regime de “capitalismo cognitivo” ou “cultural”¹²). Embora esta mudança tivesse começado já no final dos anos 1970, na Europa Ocidental e na América do Norte e, a partir de meados dos anos 1980, na América Latina e na Europa do Leste (com a dissolução dos regimes totalitários, em grande parte engendrada pelo próprio neoliberalismo), demorou pelo menos duas décadas para que seus efeitos perversos se fizessem sentir e se colocassem como problema – como acontece com toda mudança histórica de tal envergadura. Só agora tornava-se possível percebê-los, o que impunha a necessidade de distinguir políticas da plasticidade, da fluidez de hibridação e da liberdade experimental de criação que caracterizam o que eu havia chamado de subjetividade antropofágica. Descrevi estas diferenças, na época, propondo os conceitos de “baixa” e “alta antropofagia”, inspirada no próprio Manifesto, no qual encontrei a noção de “baixa antropofagia”, definida como “peste dos chamados povos cultos e cristianizados”¹³. Designei também tais diferenças como “antropofagia ativa” e “reativa”, evocando Nietzsche.

Políticas da criação

O critério que adotei para distinguir estas políticas da subjetividade antropofágica foi a reação ao processo que dispara o trabalho de criação. Referia-me à dinâmica paradoxal entre dois vetores concomitantes: de um lado, o movimento em direção ao plano extensivo, perceptível, com seu mapa de formas e representações vigentes e sua relativa estabilidade e, de outro, o movimento em direção ao plano intensivo, imperceptível, e as forças do mundo que não param de afetar nossos corpos, uma

alteridade que nos habita na qual se redesenha, constantemente, o diagrama de nossa textura. Tal dinâmica tensiona os territórios em curso e seus respectivos mapas e acaba colocando em crise nossos parâmetros de orientação no presente. É nesse abismo e na urgência de produzir sentido que se convoca o trabalho do pensamento, entendido aqui como criação e não como revelação, explicação ou ilustração. Já no momento deste impulso inaugural do trabalho de criação se definirão suas diferentes políticas – em função do quanto se tolera os colapsos de sentido, o mergulho no caos, nossa fragilidade. Apontei dois pólos opostos neste processo, embora eles não existam enquanto tais pois na realidade muitos são os matizes entre eles, e sempre cambiantes.

Criar a partir do mergulho no caos para dar corpo de imagens, palavras ou gestos às sensações desta tensão entre os dois vetores, participa da tomada de consistência de uma nova cartografia de si e do mundo que traz as marcas da alteridade que conturba seus atuais contornos. Um processo complexo e sutil que requer um longo trabalho. Não seria algo assim o que faziam os Tupinambás em seu prolongado e rigoroso resguardo no ritual antropofágico?

Contudo, a criação pode resultar de uma denegação da escuta do caos e dos efeitos da alteridade em nosso corpo, ao invés de fazer-se a partir dela. Neste caso, a cartografia se realiza por meio do mero consumo de idéias e imagens *prêt-à-porter*. A intenção é recompor rapidamente um território de fácil reconhecimento, na ilusão de silenciar as turbulências provocadas pela pulsação deste duplo vetor a borrar nossos contornos. Produz-se assim uma subjetividade aeróbica, portadora de uma flexibilidade a-crítica, adequada ao tipo de mobilidade requisitada pelo capitalismo cognitivo.

Pois bem, ambas políticas de criação que acabo de descrever trazem todas as características que enumerei anteriormente daquilo que chamei de “subjetividade antropofágica”. No entanto, elas resultam da ação de forças totalmente distintas, as quais se diferenciam essencialmente por incorporar ou não os efeitos disruptivos da existência viva do mundo em nosso corpo, como propulsora do trabalho de reinvenção do presente.

Em suma, estava claro naquele momento que se nos anos 1960/70 era pertinente opor ao capitalismo industrial (com sua sociedade disciplinar e sua lógica identitária), uma lógica híbrida, fluida e flexível, agora havia se tornado um equívoco tomar esta última como um valor em si – já que esta passara a constituir a lógica dominante do neoliberalismo e sua sociedade de controle. É, portanto, no próprio interior desta lógica – entre diferentes políticas da flexibilidade, da fluidez e da hibridação – que passavam a se dar os embates no traçado das cartografias de nossa contemporaneidade globalizada.¹⁴

Antropofagia reativa

Mais recentemente, em um ensaio que escrevi a este respeito¹⁵, senti necessidade de criar uma nova noção, a partir da idéia de “subjetividade flexível”¹⁶ proposta por Brian Holmes, para evidenciar o contexto histórico que eu tinha em mente – a política de subjetivação dos anos 1960/70 e seu destino capitalístico – e deixar a qualificação de “antropofágica” para sua versão brasileira. Problematizo o processo que levou a este desdobramento da política contracultural de subjetivação e de criação e a descrevo mais precisamente; aponto ainda a confusão que muitos da geração dos anos 1960/70 fizeram entre estas duas políticas da subjetividade flexível, e o estado de alienação patológica que tal confusão provocou. Examino, por fim, a especificidade de tais efeitos em países recém saídos de regimes ditatoriais, particularmente aqueles cujo passado fora marcado por um singular e ousado experimentalismo – como é o caso de muitos países da América Latina e Europa do Leste. Nestes contextos, paralisado pela micropolítica das ditaduras, tal experimentalismo teria sido reativado com a instalação do capitalismo cultural, mas para ser diretamente canalizado para o mercado, sem ter passado pela elaboração da ferida da potência de criação, condição para reativar sua vitalidade poético-política. Isto fez com que o advento do novo regime tendesse a ser vivido nestes países como uma verdadeira salvação. O capitalismo cultural parecia liberar as forças de criação de sua repressão por um regime tacanha, e mais do que isso, as celebrava e lhes dava o poder de exercer um papel de destaque na construção do mundo que então se instalava. Este fato agravou a confusão entre o modo contra-cultural e sua versão capitalística, bem como os efeitos nefastos daí decorrentes.¹⁷

No Brasil, um terceiro fator somou-se ainda a esta complexa situação: precisamente, a presença da tradição antropofágica. Se esta havia desempenhado um papel na radicalidade crítica da experiência contra-cultural dos jovens brasileiros nos 1960/70, agora ao contrário ela tendia a contribuir para uma adaptação *soft* ao ambiente neoliberal (inclusive de boa parte desta mesma geração, já entre seus 35 e 45 anos). O país provou ser um verdadeiro campeão atlético da flexibilidade a serviço do mercado. Alguns dos sinais deste fenômeno: as agências brasileiras costumam vencer todos os concursos internacionais de publicidade; as novelas da Rede Globo de televisão são difundidas em mais de 200 países; a mulher brasileira, segundo as estatísticas, é a que mais se identifica e se submete aos padrões ideais do corpo feminino estabelecidos pela mídia, o que coloca o Brasil no topo do ranking do consumo de cosméticos, de remédios para emagrecimento e de cirurgias plásticas. Aliciada sobretudo em seu pólo mais reativo, esta tradição produziu um tipo de figura que chamei então de “zumbi antropofágico”.

Neste texto, considero o destino capitalístico da contra-cultura como um “clone”, decorrente da instrumentalização deste movimento pelo capital – uma operação perversa que chamei de “cafetinagem”. Só mais tarde, me dei conta que este destino havia sido produto de uma das forças em jogo nos desdobramentos da própria contra-cultura, inventado portanto por uma parte de seus protagonistas. Por último, menciono ainda neste texto um movimento crítico que começava a tomar corpo internacionalmente numa nova geração no final dos anos 1990 – especialmente entre jovens artistas.

E o que a arte tem a ver com isso tudo?

Não é coincidência tal movimento se manifeste com especial veemência que no terreno da arte, a situação anteriormente descrita o afeta diretamente. É que arte é o terreno onde mais se exerce a força de trabalho de criação, a qual constitui hoje, como mencionado, uma fonte privilegiada de produção de capital. Talvez essa seja a razão pela qual as artes plásticas nunca tenham tido tanto poder no traçado da cartografia cultural do presente, como nos últimos dez ou quinze anos. Para ficar apenas no mais óbvio, além da proeminência que a imagem em geral adquiriu neste traçado ao longo do século XX, no campo específico da arte, as exposições internacionais converteram-se num dispositivo privilegiado para o desenvolvimento de narrativas planetárias. Elas concentram e compõem, num só espaço e tempo, o maior número possível de universos culturais – tanto do lado das obras, como de seu público.

No início deste texto, apontei como falso problema perguntar-se se cartografias marcadas pela hibridação cultural, a flexibilidade e a fluidez devam ser recusadas ou celebradas. Pois bem, é tão falso quanto perguntar-se sobre a pertinência do papel da arte na invenção de tais cartografias. Também aqui, o que importa são as forças em jogo em cada proposta artística: daquelas em que a criação parte das turbulências da experiência contemporânea até as que, ao contrário, as denegam. Tais turbulências resultam dos inevitáveis atritos, tensões, impossibilidades que a complexa construção de uma sociedade globalizada implica singularmente em cada contexto e a cada momento.

No campo das artes plásticas, estas forças tomam corpo não só nas próprias obras, mas em suas exposições e nos conceitos curatoriais que expressam, nos textos críticos que as acompanham e nas diretrizes dos museus ou outros espaços institucionais que as acolhem – e por fim (ou início?), em todas as práticas artísticas que se fazem numa deriva para além do terreno institucional da arte, na qual tem embarcado parte da produção contemporânea.

A força que predomina hoje neste território é, sem dúvida, a da denegação de tais turbulências, própria de uma flexibilidade reativa: a baixa antropofagia, como acima descrito. A arte, na qual confina-se em nossa cultura, a insistência do corpo no pensamento e do pensamento no corpo, é a fonte privilegiada pelo capitalismo cognitivo, para extrair energia de invenção para a produção de suas cartografias *prêt-à-porter*, vazias e sem relevo, adaptáveis para o consumo em qualquer ponto do planeta.

Entretanto, paralelamente, a contrapelo e em atrito com o *mainstream*, agitam-se outras forças que, de diferentes maneiras, trabalham na construção de cartografias a partir das tensões da experiência contemporânea e não de sua denegação. Por meio delas, afirma-se o poder poético da arte: dar corpo às mutações que se operam nos afetos do presente. Torná-las sensíveis participa da abertura de *possíveis* na existência individual e coletiva – linhas de fuga de modos de vida estéreis que não sustentam coisa alguma a não ser a produção de capital. Não será esta precisamente a potência política própria da arte?

Fonte:

ARTIGO Publicado originalmente em: "Moda em ziguezague: interfaces e expansões". MESQUITA, Cristiane; PRECIOSA, Rosane (org). São Paulo: Estação das letras e cores, 2011. Pp 213 - 223 ISBN: 978-85-60166-39-8

¹ A forte singularidade do Movimento Antropofágico no contexto internacional do modernismo ainda é relativamente ignorada fora do Brasil. O *Manifesto Antropófago*, lançado em 1928, escrito por Oswald de Andrade – poeta, autor teatral e romancista experimental – é a referência mais conhecida do movimento.

² A designação de Tupinambá recobre uma grande variedade de grupos indígenas que habitavam o vasto território do qual apropriou-se a colonização portuguesa, nele “fundando”o Brasil.

³ Assim os autores descrevem o ritual: “Um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captores, era abatido em praça pública. Decorado de plumas e pintado, travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância (...) Deveria ser idealmente morto com uma só pancada de Ibirapema, que lhe deveria esfacelar o crânio.” Depois disso, é que se devorava seu corpo seguindo um rigoroso ritual de distribuição de suas partes, e o matador retirava-se para seu resguardo. (Cf. Manuela L. Carneiro da Cunha e Eduardo B. Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”, in Anuário Antropofágico 85 (1986). Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro).

⁴ Segundo os mesmos autores, os portugueses queriam usar a prática de captura de inimigos para fazer escravos, mas os índios resistiam. Quando não dava para escapar às ordens dos colonizadores, eles preferiam oferecer-lhes seus familiares para a escravidão, ao invés de entregar-lhes seus inimigos e abrir mão do ritual antropofágico, com a matança em terreiro e suas demais etapas.

⁵ Assim o descreve o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro: “A colonização no Brasil se fez como esforço persistente de implantar aqui uma europeidade adaptada nesses trópicos e encarnada nessas mestiçagens. Mas esbarrou, sempre, com a resistência birrenta da natureza e com os caprichos da história, que nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos a branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafros”. (In: *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995).

⁶ *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo* (São Paulo: Estação Liberdade, 1989, esgotado). 2ª Ed. revisada com novo prefácio (Porto Alegre: Sulinas / UFRG, 2006); 5ª Ed. 2011.

⁷ Um golpe de Estado em 1964 submeteu o Brasil a uma ditadura militar que durou até 1985, quando – ainda indiretamente – foi eleito o primeiro presidente civil do país. As primeiras eleições diretas ocorreram em 1989.

⁸ A contra-cultura e a militância, dois pólos do movimento da geração dos anos 1960-1970, foram ambos objetos do terrorismo do Estado durante a ditadura no Brasil.

⁹ Schizoanalyse et Anthropophagie. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Paris: Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1998 . P.463-476). Tradução brasileira: Esquizoanálise e Antropofagia, *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica* (São Paulo: Editora 34, 2000. P. 451-462).

¹⁰ Na América Latina em geral – e mais amplamente no Brasil – as obras de Guattari, Deleuze, Foucault e de toda uma tradição filosófica em que estas se inserem (Nietzsche, em particular) tiveram forte influência no campo psiquiátrico, o que resultou numa postura crítica, interessada em problematizar as políticas de subjetivação no contemporâneo e fazer face aos sintomas que delas decorrem. No Brasil, esta singularidade alastrou-se pelas práticas terapêuticas em instituições públicas e em consultórios privados (inclusive entre os psicanalistas), bem como na formação universitária (há programas de doutorado neste linha de investigação em várias universidades). Para dar uma idéia da extensão desse movimento, os integrantes do grupo de 30 profissionais que assumiu o Ministério de Saúde no primeiro mandato do governo Lula, situam-se todos neste *background*.

¹¹ Subjetividade Antropofágica / Anthropophagic Subjectivity. In: Herkenhoff, Paulo e Pedrosa, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outros*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. P. 128-147. Edição bilingüe (português/inglês).

¹² As noções de “capitalismo cognitivo” ou “cultural”, propostas a partir dos anos 1990, principalmente por pesquisadores atualmente associados à revista francesa *Multitude*, são em parte um desdobramento das idéias de Deleuze e Guattari relativas ao estatuto da cultura e da subjetividade no regime capitalista contemporâneo.

¹³ Cf. “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. (Globo, São Paulo, 1990).

¹⁴ É evidente que o foco aqui abrange apenas parte das políticas de produção de subjetividade e cultura em confronto na atualidade. Outras forças participam deste confronto, entre as quais os novos fundamentalismos que surgiram, exatamente, com a instalação do neoliberalismo e sua flexibilidade capitalística. Neste tipo de regime, o princípio identitário reatualiza-se em suas formas mais extremistas.

¹⁵ *Zombie Anthropophagy*. In: Curlin Ivett, Ilic Natasa (org), *Collective Creativity dedicated to anonymous worker*. Kunsthalle Fridericianum: Kassel, 2005. Edição bilingüe (alemão/inglês). Em francês (versão reduzida): *Anthropophagie Zombie*. In: *Mouvement : “L’indiscipline des Arts Visuels”*, no 36-37, pp. 56-68. Paris : Artishoc, sept-décembre 2005. Em espanhol: *Antropofagia zombie*, in *Brumaria 8: “Arte y Revolución. Sobre historia(s) del arte”*, Documenta 12 Magazine Project, 2007.

¹⁶ A noção de “subjetividade flexível” inspira-se parcialmente da “personalidade flexível” sugerida por Brian Holmes, a qual desenvolve da perspectiva dos processos de subjetivação (V. Holmes, Brian, “The Flexible Personality”. In: *Hieroglyphs of the Future*. Zagreb: WHW/Arkzin, 2002).

¹⁷ A Europa do Leste compartilha com a América Latina situações que fizeram com que a instalação da flexibilidade capitalística gerasse efeitos similares aos sugeridos no texto (o que mereceria ser objeto de uma pesquisa em comum). No entanto, há um fenômeno totalmente distinto que entra em jogo em alguns países da Europa do Leste, neste mesmo contexto, que é justamente o surgimento dos fundamentalismos de toda espécie, tal como mencionado na nota 14.