

## LUGARES DE ERRÂNCIA. O ESPAÇO SENSÍVEL DO LIMITE

Eugénia Vilela  
Universidade do Porto

«A verdade é que passei a vida a fugir, de cidade em cidade, com um sussurro cortante nos lábios. E atravessei cidades e ruas sem nome, estradas, pontes que ligam uma treva a outra treva. Caminho como sempre caminhei, dentro de mim - rasgando paisagens, sulcando mares, devorando imagens.»

Al Berto  
O medo

A história ocidental configura-se, na contemporaneidade, sob um território de perda. Num espaço de desarticulação da palavra, das imagens e do desejo, o mundo é suspenso no *limite*, constituindo-se substancialmente entre uma significação em excesso e uma ausência dura de sentido.

Sob um fundo de crescimento económico insuficiente, sob a emergência de ódios ancestrais, os continentes são convulsionados por múltiplos conflitos - agitações sociais, guerras, tensões religiosas, étnicas, tribais - que lançam no êxodo as populações civis. Em todos os espaços geográficos, a fuga, a deslocação, a concentração em campos de prisioneiros ou de refúgio, tornam-se movimentos sociais que desenraízam os sentidos políticos das práticas discursivas reconhecíveis na contemporaneidade.<sup>1</sup>

Esta experiência contemporânea confronta-nos, desde dentro de um espaço sedentário de racionalidade, com um saber impreciso que exige pensar a *deslocação* como um movimento onde se expõe uma razão nómada pela qual se reconverte o território sedentário da narrativa histórica.<sup>2</sup>

Uma questão que se nos coloca é saber como interrogar, desde o momento presente, uma narrativa de poder onde *a ética deserta os lugares da história*. Assim, sob uma geometria inversa dos *lugares antropológicos* contemporâneos torna-se essencial pensar um sentido outro da *alteridade*, da *memória* e da *errância*. Pensar afinal, desde o interior de um equívoco regime de visibilidade da memória plural, a surdez quotidiana de um sentido enraizado no medo.

## 1. O espaço sedentário da significação

No contexto de uma forma de pensamento que Deleuze designa como *pensamento do mundo clássico* - identificado com a *filosofia da representação* - a recuperação de um facto, de uma sensação, de um objecto ou de um saber realiza-se através de um movimento de re-apresentação que se instaura por referência a um princípio de ordem relativamente ao qual se distribuem, segundo determinados atributos, as coisas, os acontecimentos e os sujeitos. Sob esta configuração do pensamento, o *mesmo* define-se segundo uma distribuição estratégica - de proximidade ou de distância - face a uma *ordem* que encarna a unidade a partir da qual emergem as figuras múltiplas do saber e do poder.

Neste contexto, o pensamento concebe-se através de um modelo estratégico de colocação no espaço, onde, sob um modo de distribuição sedentária, a *identidade* se configura pela posição relativa que ocupa face a um *espaço significativo* definido, por seu lado, por referência a um princípio de ordem fundamental. Daí a necessidade de um princípio de representação através do qual a significação de um facto ou de um objecto presente é fundada no re-encontro do *mesmo* que a *re-presentação* sustenta.

É precisamente sob este modo de organização sedentária do olhar que o pensamento ocidental vai constituir territórios de legitimação - gnoseológicos, políticos, sociais, hermenêuticos - onde se exige a exclusão de todos os sujeitos, objectos ou acontecimentos resistentes a esses regimes de verdade. O pensamento desenvolve-se, então, numa circularidade referencial que desenha o re-encontro - na experiência - das formas que existem antecipadamente como condição de possibilidade de uma experiência. Com efeito, antes mesmo que o fenómeno ou o objecto se apresente na sua existência singular, essas formas permitem prevêê-lo, antecipá-lo ou julgá-lo.

No Ocidente, o espaço significante é, assim, perspectivado como um espaço sedentário que corresponde à manifestação obsessiva de uma *vontade de verdade* configurada sob os traços de uma *ordem* fundamental a instaurar violentamente sobre os sujeitos e as coisas.

Face a esta inteligibilidade surda do mundo, desenha-se uma *geografia do medo* onde se inscrevem novas figuras antropológicas - o refugiado, o exilado, o errante - que se deslocam, indefinidamente, num território onde a memória traça a cartografia física de uma outra linguagem, próxima daquilo que Deleuze, ao referir-se a Foucault, chamaria o *avesso* da experiência da linguagem: um livro que só se escreve no corpo da alma, com sangue e com silêncio.

É essencial, então, pensar como nos espaços/campos de deslocação as memórias tomam corpo e constroem mundos.

## 2. Os lugares inabitáveis

Bósnia, 1992. Como descrevia Christian Lecomte, jornalista presente no cenário da

guerra, «há duas guerras na Bósnia. Aquela que numa maré de sangue faz tombar crianças e adultos nas ruas de Sarajevo. Uma guerra que estala sob o impacto dos obuses as fachadas dos edifícios. E depois há essa guerra insidiosa que apenas deixa traços na memória dos homens. Memória do êxodo, ou êxodo da memória, chamou-se a isso a “purificação étnica”. Milhares de homens e mulheres lançados nos caminhos do exílio. Velhos sentados à beira das estradas sobre um colchão deixado ali mesmo no chão, esquecidos».<sup>3</sup>

Existem espaços e corpos inabitáveis. E com eles, territórios onde os mapas da memória se convulsionam no tempo imperfeito da violência. Esses espaços não se explicam, apenas se descrevem.

Injustificáveis na sua natureza, os territórios purificados pelo sangue - os campos de extermínio, os campos de refugiados, os enclaves étnicos, os espaços de deslocação e errância - são resistentes à análise, à decomposição e à reconstituição. Definidos por movimentos políticos e sociais instáveis, esses lugares antropológicos desenham-se sob um processo de degeneração de memória onde o *lugar* se afigura como ruína.<sup>4</sup> Eles expõem uma política de destruição programada do *outro* onde o sofrimento não é um signo, mas a ferida exposta. Neles, o medo é o espaço da cartografia imprecisa dos sobreviventes.

Nos espaços de deslocação e nos campos de refúgio, o *lugar* é um espaço simbólico que, se faz sobre a errância, o abandono, o ódio e o medo envolventes. Contra o entendimento lógico de *lugar* como uma construção onde se anuncia um princípio de estrutura e coesão que torna possível o sentido como memória - os espaços, os acontecimentos e os objectos que se inscrevem hoje na cena antropológica são, na sua quase totalidade, *textos absurdos*. Insignificantes para além da voracidade da passagem, ou para além da dureza metafísica de um presente que reconduz o sentido à insignificância.

Na invocação de uma realidade que fere, esses *espaços outros* expõem a impossibilidade de evocação de um espaço sedentário de sentido. É fundamental, então, pensar a partir da deslocação, procurar uma nomadologia do pensamento onde, tal como o defendia Deleuze, se procura *descrever a forma como as coisas se dispersam, da mesma forma como uma tribo nómada se reparte num território sem o dividir entre os indivíduos*.<sup>5</sup> Assim, sob uma configuração sedentária do pensamento, ao considerar que a *história* se constitui como narração criadora de territórios legitimados da memória, torna-se compreensível a necessidade de violentar a *lógica da memória* que estrutura quase toda a história no Ocidente.<sup>6</sup>

### 3. Sobreviventes. A memória como lugar de errância

Nome: Omarska, campo de prisioneiros de guerra. Sob a percepção do acontecimento existem *lugares* intoleráveis. É necessário retirar sinais dos sedimentos do acontecimento.

Relato do acontecimento pelo repórter fotográfico Lecomte: «De repente, dois espectros

descarnados emergiram em perda de equilíbrio, os seus braços eram imensos e as suas costelas salientes: «Tínhamos duas fatias de pão por dia e algumas colheres de sopa. Éramos três mil, houve centenas de execuções. Aqueles que eram levados à noite, nunca regressavam. Mirhab e Ejub foram prisioneiros em Omarska. Eles assemelhavam-se estranhamente a um documentário da segunda guerra mundial visto na televisão: um homem assustadoramente magro que, através do arame farpado, pousa sobre a câmara um olhar de uma infinita tristeza».<sup>7</sup>

Uma das expressões que os narradores da história concreta dos campos de extermínio e de refúgio utilizaram para designar a condição psicológica dos sobreviventes foi a de uma *infinita tristeza*. Esta expressão tem as suas raízes numa ambivalência essencial: aquilo que lhes restou - a tristeza. Infinita. E, apesar do medo, apesar da imensa tristeza, sobreviventes - *ainda, aqui*.<sup>8</sup>

Sobreviventes porque, pela memória, continuaram a viver num espaço e num tempo contíguo ao dos que não sobreviveram. Mas também, num espaço contíguo ao dos usurpadores - um espaço onde a morte, a violência e o erro percorrem os lugares daqueles que invadem e sedentizam os lugares dos outros.<sup>9</sup> Outros, porque a memória não se possui. Porque vivem de outra maneira, no avesso das leis. Sobreviventes, porque se refugiaram na memória e ela não é a marca de um lugar passado, mas a construção de um sentido do presente no tempo existido desde dentro do medo.

A memória faz-se de dor. Ela é infinita. Ou talvez antes, a memória é a própria tristeza, infinitamente, na errância dos lugares e dos sentidos.

E, apesar de no teatro do mundo os sujeitos procurarem fechar-se numa personagem imóvel desde onde se tenta desesperadamente sobreviver, a memória é essa viagem dentro de si que remete para a ausência de fixidez. O território levamo-lo connosco. Aqui, o mundo não tem mais placenta. O útero deslocou-se como fuga. E a memória é, simultaneamente, a uma só vez, o útero e a sepultura de mundos possíveis. Uma estratégia de sobrevivência instala-se, assim, desde dentro da memória. Sobreviver é necessário. *Sobreviver é escapar ao destino. Mas se escapamos ao destino, de quem é a vida em que entramos?*<sup>10</sup>

A memória é a palavra interior, transgressiva e resistente. Ela é uma linguagem onde não se vocalizam os afectos: «Não gritarei, aprendi na infância que os gritos não acordam ninguém».<sup>11</sup> Os gritos serão sempre diferentes. Outros. Incomensuráveis. Imprecisos para um pensamento impossível de respirar.

Para os sobreviventes a memória é o único exílio e a única salvação. A escolha depende da respiração e dos gestos pelos quais se cria uma *estética da existência*<sup>12</sup> onde os lugares deixam de ser um cemitério de memórias. Assim, no movimento de deslocação, a identidade desenha-se no interior do espaço instável criado pela errância. Enquanto tal, ele é o território deslocável de gestação de um *sentido outro*, pois um lugar é sempre o espaço sensível da *passagem* - sob uma metafísica da presença - onde a identidade se faz por deslocação. Ele não é

apenas o espaço de insignificação que a *passagem* expõe como desenraizamento de ser, já que, paradoxalmente, o lugar pode desenhar-se como passagem. Aí, o lugar é um texto antropológico feito de saber e de sangue. Os *lugares da deslocação* são, por isso mesmo, lugares de sentido residente na carne dos apátridas.

#### 4. Acontecimento. A *compreensão* como ferida

Face à dor sólida das testemunhas, a possibilidade de compreensão desses acontecimentos - ilocalizáveis no território sedentário das categorias do entendimento histórico - exige a procura de uma *forma outra de pensamento* onde a exigência do dizer, do ver, e do testemunhar supõem o entendimento de um começo sem fim, *um contínuo presente*, como o defende Hannah Arendt em *Compréhension et Politique*.

Perante a sucessão de factos históricos que rompem as estruturas possíveis de entendimento do acontecer, torna-se então fundamental pensar o *acontecimento*. Essa exigência não significará a submissão ao acidente, ao incidente ou à contingência plana mas, tal como o defendeu Hannah Arendt, a reavaliação essencial do *acontecimento* como objecto de pensamento.

Nesta perspectiva, o acontecimento afigura-se como a criação significativa - a partir de um nódulo concreto de factos - de um espaço de significação essencial que se constitui pelo movimento em aberto do pensamento traçado pela *compreensão*. Isto porque, como o afirma Arendt, a compreensão é *criadora de sentido*, «d'un sens que nous produisons dans le processus même de la vie, dans la mesure où nous nous efforçons de nous réconcilier avec nos actions et avec nos passions»<sup>13</sup>, numa profunda inquietação que marca, singularmente, o espaço entre o nascimento e a morte de cada sujeito.

Enquanto processo ininterrupto, a compreensão não produz construções arquitectónicas definitivas, ela é «un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et à des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde».<sup>14</sup> Numa palavra, ela é um processo de construção do sujeito que se realiza infinitamente, através da acção de sentido - significação existida - que o vivido constitui para o próprio sujeito, o qual se reconhece a si mesmo/continuamente outro através, precisamente, desse processo de subjectivação. A compreensão é, enquanto tal, um processo vivido de criação do sujeito - do sujeito singular e do sujeito plural.

Na distância das certezas absolutas, a aquisição do mundo pelo toque tangível da compreensão desloca-se, assim, da ideia de uma memória desejável enquanto marca do tempo passado. Com efeito, na sua ligação à história, a memória constitui-se intinsecamente como *memória plural*, e aquilo que caracteriza essa memória plural e pública é, afinal, «le statut privilégié du témoignage, la possibilité de confronter différents témoignages les uns aux

autres, dont dépend la crédibilité du récit historique. C'est ainsi moins la problématique d'une ressemblance entre récit et événements racontés - problématique de la trace, héritée d'une tendance à identifier la mémoire avec l'empreinte - que la confrontation de témoignages dans leurs différents degrés de fiabilité qui nous fait assister à l'événement raconté». <sup>15</sup> Deste ponto de vista, a *memória de vários* de que depende o conhecimento histórico situa-se, tal como o sublinha Paul Ricoeur, menos do lado da legitimação identitária e mais do lado da manifestação das inconsistências, das falhas que tocam no centro da nossa existência plural contemporânea.

Plural ou individual, a memória é sempre uma ferida. Ela expõe a singularidade de uma imagem que se entranha no *possível* da experiência humana. <sup>16</sup> Com efeito, sob uma cronografia da errância, desenham-se *espaços* onde o *lugar* deixa de ser suporte-cenário para passar a ser um sentido intimamente dependente da memória. Neste sentido, não pode existir uma cronologia dos acontecimentos uma vez que a memória não reconhece o tempo linear, pois «ninguém nasce uma só vez. Se temos sorte, emergimos de novo nos braços de alguém; com azar, acordamos quando a longa cauda do horror nos varre o interior do crânio». <sup>17</sup>

Enquanto tal, a compreensão define a forma específica como cada homem vive - no acontecimento - a reconciliação com um mundo que lhe é continuamente estranho. E o *acontecimento*, esse, expõe a fractura que a compreensão desencadeia sobre um espaço existido no medo ou no desejo. Próximo, tangente, todavia nunca absoluto.

### 5. A percepção do intolerável: educação e limite

Para compreender o *acontecimento* é necessário ser-se *tocado*. Mas como tocar o deslocável? Como viver sob o peso do olhar dos sobreviventes? O que fazer quando o silêncio se herda como a única possibilidade de palavra?

No livro *Sarajevo*, Lecomte regista as imagens significativas desse lugar impossível. Retidos nas imagens fotográficas, estes homens que olham fixamente a câmara fotográfica são concretos e abstractos a uma só vez. Concretos porque vivos, abstractos porque eles são figuras de toda a dor humana.

Concretos porque os ossos que se partem são a forma dos músculos e da carne que se rasga. Singular, própria, tangível. Abstractos porque a sua dor é demasiado concreta na necessidade de um sentido que se reinstala face ao insuportável da dor que os transformam em ícone - como um exercício de exaltação das formas universais pela exaustão da concretude.

Como olhar os olhos do rosto de uma testemunha sem deslocar a incidência do olhar? Aqui, como uma revolta involuntária, a relação carnal prende-se com a imagem, com o sentido de um espaço e de um tempo concretos, possuídos pela tangibilidade dessa presença. Para além de uma percepção que decorre de um modo de inscrição conceptual do pensamento, o olhar transcende o acto físico da visão e confronta-nos com o sentido íntimo que existe sob a mais clara visibilidade.

Neste sentido, a impossibilidade de um princípio estético do visível funda-se na insustentabilidade de olhar os olhos que nos olham desde a figura que a fotografia narra visualmente. Perante a imagem de um sobrevivente *que pousa sobre a câmara um olhar de uma infinita tristeza* - quando o ângulo que equilibra o olhar é insuportável - não há verdade exterior, a única verdade é aquela que se cria no toque. Sob o olhar das vítimas as formas escorrem-nos pelos olhos. Concluimos então que a cor do sangue é demasiado líquida para não ser abstracta.

Na memória dos corpos que caem, a comemoração rasga-se na carne. Neste sentido, a possibilidade de uma educação ética não depende, linearmente, de uma arquitectónica do conhecimento. Ela não é a posse de um objecto pela representação das coordenadas signicas ou simbólicas de um conjunto de factos. Mas a presença carnal do sentido. Face ao intolerável, a educação não pode procurar a posse do acontecer sob as coordenadas de uma racionalidade discursiva - não é possível a reconstrução da dor do *outro* pelo conhecimento. Face ao intolerável o silêncio é violento.

Torna-se, assim, compreensível a existência de um *espaço outro* de significação - de uma *figura limite* da linguagem - em que a linguagem é, simultaneamente, interior e exterior à ordem sedentária da racionalidade: o *corpo memória*.

Enraizada na compreensão como ferida, esta linguagem constitui-se de forma qualitativamente diferente da dimensão signica determinante da ordem jurídica e da ordem gnoseológica da razão se manifestar. Constituindo-se sob um movimento não intencional, esta linguagem não se funda sobre uma exigência plana de conhecimento mas sob a necessidade da *apresentação* de uma outra língua, pelo *toque*.

Rasgando os enunciados conceptuais, o *toque* - que os testemunhos nas suas diferentes formas desencadeiam - realiza uma subversão da linguagem: dizer o indizível a partir da textura da dor. Reconhecendo-se, no entanto, que a dor não é uma categoria partilhável.

O toque é, assim, a expressão consistente não apenas de um movimento signico mas de um movimento que fere. Não de um *signo gnoseológico* mas de uma *ferida ética*. Ele é uma *não-figura* próxima da *verdade* de uma linguagem que se constitui no movimento de compreensão. De uma linguagem não intencional que é, enquanto tal, o lastro e o âmagô de uma educação que se constitui a partir de um princípio não intencional.

Como uma poética objectual que se situa no exterior do espaço do conceito, cria-se, no interior da relação íntima entre a *memória* e a *compreensão*, uma linguagem onde a deslocação/ a palavra/ o corpo/ as cicatrizes ou o medo, definindo um espaço e um tempo simultâneos à própria criação dessa linguagem, se transformam em equivalentes instâncias de construção de sentido.

É necessário, então, sob uma *ontologia do limite*,<sup>18</sup> fazer do *ainda aqui* um lugar de sentido e esse é o mais difícil dos esforços: «*olhar com atenção, registar o que se vê; descobrir*

uma maneira de tornar necessária a beleza, de tornar bela a necessidade»<sup>19</sup>. A possibilidade de ver/dizer/pensar essa necessidade e essa beleza é, no fundo, a possibilidade de um começo outro. Nómada. Do existir desde dentro o sentido. Porque a memória é, afinal, o lugar do mundo e a compreensão, uma *ferida ética*.

## Notas

1- Decorrentes de uma violência em latência, os *movimentos de deslocação e de errância* são impossíveis de enquadrar sob um *dispositivo* que permita o seu entendimento pois o sistema de referências conceptuais que possuímos para interpretar a realidade já não sustenta a materialidade dos acontecimentos contemporâneos. A natureza sedentária dos *dispositivos* inscreve-se na materialidade dos factos que esses dispositivos definem como inscrições de ordem que invertem o próprio acontecer. Em última análise, não existem dispositivos que nos permitam entender esses acontecimentos, nem mesmo a maneira como esses acontecimentos se constituem como acontecimento para aquele que o pensa.

2- Em confronto com uma vontade sedentária de verdade, vivemos um período histórico de profunda *anomia*: os conceitos que possuímos não permitem pensar aquilo que está latente a uma série de manifestações conflituais e contraditórias que caracterizam espaços de tempo onde a raiz é a *deslocação*.

Os apátridas, os excluídos, os refugiados, os deslocados - e tantas outras figuras que fracturam os regimes do poder e da verdade - são excêntricos relativamente ao centro de um sentido político-social-económico convergente.

3- Christian Lecomte (1994): *Sarajevo*, Paris, p.54.

4- No peso interior do medo, o *espaço sedentário* da racionalidade organiza, então, uma forma de entendimento onde se assume a figura de um *lugar* no qual se inscrevem as estratégias narrativas do saber e do poder no Ocidente. Assim, para delinear uma reflexão sobre a figura sedentária do pensamento ocidental e sobre sentido antropológico da *errância* na contemporaneidade, afigura-se-nos essencial perspectivar a noção de *lugar*.

Significativamente mais consistente que a noção de *espaço*, a noção de *lugar antropológico* - delineada por Marc Augé na sua obra *Non-Lieux* - designa uma *construção concreta e simbólica do espaço* que, apesar da sua diversidade expressiva, possui três características comuns: correspondendo «a um conjunto de possibilidades, de prescrições e de interditos cujo conteúdo é simultaneamente espacial e social», o *lugar antropológico* é identitário, relacional e histórico. Ele define-se, então, como um território que confere identidade a uma comunidade através da delimitação das suas raízes relacionais e históricas num espaço simbolizado.

Tal como afirma Marc Augé, o lugar delimita «espaços significantes, sociedades identificadas a culturas concebidas elas mesmas como totalidades plenas: universos de sentido no interior dos quais os indivíduos e os grupos, sendo apenas uma expressão desses universos, se definem em relação aos mesmos critérios, aos mesmos valores e aos mesmos procedimentos de interpretação». Enquanto tal, a noção de *lugar* vai marcar um espaço identitário por remissão ao qual se produzem efeitos de reconhecimento, sendo, simultaneamente, *princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para aqueles que o observam*.

5- Cf. Gilles Deleuze (1968): *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F.

6- Diferente das conotações metafísicas da reminiscência platónica e da identidade pessoal de Locke, a *memória* não é mais um traço onde se identificam literalmente as marcas factuais da história individual e social. A memória é, diferentemente, expressão de um acontecimento impossível de ser reconhecido na conjugação cu-



mulativa dos factos. Ela afigura-se como o lugar de territórios reconstruídos ao abrigo da metáfora de memória como espaço de impressão ou marca empírica dos acontecimentos, numa palavra, ao abrigo da acumulação do acontecido sem outra verdade senão o próprio facto.

7- Christian Lecomte (1994): *Sarajevo*. Paris, p.52.

8- «Sobreviver: continuar a viver, a ser, a existir depois de outra coisa ou de outra pessoa. Subsistir depois da perda ou da ruína de alguém ou de alguma coisa. Resistir vitoriosamente; persistir, durar, continuar a existir». («Sobreviver» in *Dicionário de Língua Portuguesa* de José Pedro Machado.) Sobrevivente, aquele que apesar da vida e da morte ainda vive. Está em vida. Ainda. Aqui a identidade não mais se poderá conjugar sob a categoria do mesmo.

9- Cf. Michel Serres (1980): *Le Parasite*, Paris, Grasset.

10- Anne Michaels (1997): *Peças em Fuga*, Lisboa, Presença, p.55.

11- Michel de Castillo (1998): *De Père Français*, Paris, Fayard, p.157.

12- Cf. Michel Foucault (1984): *Histoire de la Sexualité (vol.I,II,III)*, Paris, Gallimard.

13- Hannah Arendt (1990): «Compréhension et Politique» in *La Nature du Totalitarisme*, Paris, Éd. Payot, p.41.

14- *Ibid.*, p39.

15- Paul Ricoeur (1998): «La marque du passé» in *Mémoire, Histoire, Revue de Métaphisique et de la Morale*.

16- Tanto a nível da *memória singular* como a nível da *memória plural*, a memória constrói-se como *ferida* pois, tal como afirma Hannah Arendt, «la compréhension des problèmes politiques et historiques, puisqu'il s'agit d'affaires si profondément et fondamentalement humaines, n'est pas sans analogie avec la compréhension des personnes: ce qu'une personne est fondamentalement, nous ne le savons qu'après sa mort. (...) Pour les mortels, ce qui est définitif et éternel ne s'annonce qu'après la mort». (Hannah Arendt (1990): «Compréhension et Politique» in *La Nature du Totalitarisme*, Paris, Éd. Payot, p.41.) Assim, a deslocação contínua de sentido que funda a existência humana, subentende uma perspectivização particular da educação que se aproxima da noção de *educação-significativa* delineada por Octavi Fullat: «La "educacion-significativa" resulta necesariamente riesgosa porque obliga a vivir desde la propia libertad y desde el fracaso posible en el que uno puede fracasar del todo. (...) sólo hay un modo de que los hechos educadores disfruten de significado: que no acaben en ellos, sino que apunten a algo anterior o a algo posterior a los mismos.(...) Pensamento y voluntad proporcionan la significación y la exigencia a la tarea educativa». (Octavi Fullat: *El Pasma de ser Hombre*, Barcelona, p.156).

17- Anne Michaels (1997): *Peças em Fuga*, p.117.

18- O *limite* não é um conceito pois se ele o for, então, entre o conceito e a intuição existe uma passagem puramente lógica do inteligível ao sensível, ou do universal ao singular. O limite é para além do conceito, pois, como o afirma Deleuze em *Mille Plateaux*, não existe nenhuma *instância central, fundamento* ou *princípio* supremo que governe esta *distribution d'essence et de délire*.

19- Anne Michaels (1997): *Peças em Fuga*, p.51.

