

**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras**

**Comunidades essenciais, legiões demoníacas:
multidão, literatura e riqueza comum**

Aluno: Alemar S. A. Rena
Orientadora: Profa. Dra. Myriam Ávila

Belo Horizonte
2015

Alemar S. A. Rena

Comunidades essenciais, legiões demoníacas: multidão, literatura e riqueza comum

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Myriam Ávila

Belo Horizonte, MG
FALE / UFMG
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Maurício Amormino Júnior, CRB6/2422)

Rena, Alemar S. A.

R393c Comunidades essenciais, legiões demoníacas: multidão, literatura e riqueza comum / Alemar S. A. Rena. — Belo Horizonte, 2015.

356 f.

Orientadora: Myriam Ávila.

Tese (Doutorado em Estudos Literários) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

1. Literatura comparada. 2. Literatura — Filosofia. 3. Literatura — História e crítica. 4. Teoria literária. I. Ávila, Myriam. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDU: 82.091

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que nesses últimos quatro anos envolveram-se direta ou indiretamente com o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço à minha família, meu pai, minha mãe, sempre presentes. Agradeço imensamente à Profa. Dra. Myriam Ávila, por esta parceria que dura desde o mestrado defendido em 2006. Seu olhar cuidadoso e preciso salvou o presente estudo de muitas armadilhas. A Letícia Magalhães e aos funcionários da Pós-lit. À Profa. Dra. Maria Mencia, que me recebeu carinhosamente para um doutorado sanduíche na Kingston University (Londres). À British Library, por ter me dado acesso a seu acervo incomparável e que muito contribuiu para esta escrita. Agradeço à CAPES, que financiou esta pesquisa tanto no Brasil quanto em sua passagem pela Inglaterra. Aos integrantes/suplentes da banca: Alexandre Mendes, César Guimarães, Érica Peçanha, Roberto Said, Andityas Matos e Eduardo de Jesus. A Michael Hardt, pela memorável cerveja numa calçada qualquer carioca e pelas generosas dicas sobre o encontro entre literatura e multidão. Aos colegas do grupo de pesquisa Indisciplinar, em especial Marcelo Maia, Natacha Rena, Simone Tostes, Marcela Lopes, Frederico Guimarães, Talita Lessa, Joviano Mayer, Ana Isabel, Paula Bruzzi, Sarah Kubitschek, João Tonucci, Hernan Espinoza, Janaína Marx, Luiza Magalhães, Arthur Prudente e Júlia Franzoni, pelas trocas produtivas e de diversas formas sonhadoras. Aos colegas do Pós-lit e da FALE-UFMG Júlia Chálabi, Michel Mingote, Cássia Macieira, e do IFA-UFMG Leonardo Nunes, Deise Dutra, Alexandre Delfino, Paulo Wagatsuma, Luis Alfredo Assis, Fernanda Carvalho e Mara Guimarães. Obrigado pelo companheirismo. Aos amigos pesquisadores da multidão e do comum Bruno Cava, Talita Tibola, João Gomes, Pablo de Soto, Ludmila Zago, Brígida Campbell e Alexandre Mendes. Aos professores, artistas, amigos e interlocutores Giselle Beiguelman, Sérgio Amadeu da Silveira, René Lommez, Flávio Agostini, Roberto Bellini, Lucas Bambozzi, Rita Velloso, Elcio Cornelsen, Sabrina Sedlmayer e Marcelino Rodrigues. Aos colegas londrinos Derek Schuurman, Gary Winder, Martin Hannon, John Bentley, João Wilbert, Renato Pimenta, Ana Araújo, Fernando Resende pelas parcerias e pelos debates teóricos/engajados/utópicos/calorosos no inverno, nos pubs e cafés deliciosos de Londres. Os micro-agenciamentos com vocês todos acham lugar aqui de alguma forma.

RESUMO	4
ABSTRACT	5
I. INTRODUÇÃO	7
EXPOR A COMUNIDADE	11
NO COM DE TODAS AS FALAS	13
O COMUM E A COMUNIDADE ENTRE NANCY E NEGRI	17
TRÊS BREVES NOTAS METODOLÓGICAS	26
II. MULTIDÃO, POVO, MASSA	32
1. CORPOS INFORMES: CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A MULTIDÃO	33
CORPOS INFORMES	36
<i>EXCURSO 1: OS CAPITÃES DA AREIA E A VOZ ESQUIZA DA MULTIDÃO</i>	45
<i>EXCURSO 2: ABSTRAÇÕES DO UNO (FORMULAÇÕES PROBLEMÁTICAS SOBRE A MULTIDÃO)</i>	51
2. REVOLUÇÃO, MELANCOLIA E O QUODLIBET, DE WORDSWORTH A DRUMMOND	60
A NÁUSEA DA MODERNIDADE	65
RESISTIR POETICAMENTE	69
O SER QUALQUER	72
A NAÇÃO PARTIDA PELA UNIÃO	76
A POTÊNCIA DO NÃO	80
A POTÊNCIA DE NÃO SER NA POESIA	83
A POTÊNCIA DE NÃO PERTENCER	85
A POESIA, O AMIGO, O QUALQUER	87
3. COMUNIDADES ESSENCIAIS, LEGIÕES DEMONÍACAS: DOSTOIÉVSKI E A REVOLUÇÃO	92
A LEGIÃO DEMONÍACA	94
EGOÍSMO, EXPERIÊNCIA AFETIVA E OS LIMITES DA RAZÃO	100
O HOMEM DO SUBSOLO E O EGOÍSMO RACIONAL	105
O SOCIALISMO E AS BASES DO DISSENSO	107
O AMOR COMO ELEMENTO CONSTITUINTE	116
A REALIDADE INILUDÍVEL DO MAL	120
<i>EXCURSO: MITOS E FICÇÕES DE FORMAÇÃO</i>	126
4. DA FICÇÃO DAS MASSAS AO REALISMO DO MONSTRO	132
A FICÇÃO DAS MASSAS	132
ELEVAR A MASSA, SINGULARIZAR A MULTIDÃO	137
APROXIMAÇÕES À MULTIDÃO	142
MUSEU É O MUNDO	145
O MATERIALISMO DA "FICÇÃO"	146
COMBATER O MONSTRO? PRODUZIR O MONSTRO!	151
III. A SINGULARIDADE E O PLURAL	156
5. O ESGRIMISTA, A MULTIDÃO E O SINGULAR-PLURAL EM BAUDELAIRE	157
ENTRE O FLÂNEUR E A MULTIDÃO	159
ORGIA, RIZOMA E OBJETOS-DROGA	163
O ESGRIMISTA E A MULTIDÃO	167

UMA ÉTICA DA AFIRMAÇÃO	170
<i>EXCURSO: FLÂNEUR, NEGAÇÃO DA POLÍTICA COMO RESISTÊNCIA?</i>	172
6. A VONTADE DE POTÊNCIA COMO VONTADE DE MULTIDÃO	177
POR UMA ARISTOCRACIA DA MULTIDÃO	179
DA SINGULARIZAÇÃO AO INTELECTO GERAL	184
IV. FAZER A MULTIDÃO, PRODUZIR O COMUM	192
7. NOMOS, POLIS E GRAVITAS: O CORPO EM MOVIMENTO COMO GESTO E POLÍTICA	193
CORPO, COMÉRCIO E ACELERAÇÃO	193
A ACELERAÇÃO FINANCEIRA	199
POTÊNCIA CINÉTICA, POVOAMENTO SEM GRAVIDADE	203
CORPOS SEM FACE: A LEGIÃO EM MOVIMENTO	206
8. INDISCIPLINA E ESTRIAMENTO NA METRÓPOLE: O DIREITO CONTRA O DE VIR	213
FAZER A MULTIDÃO É PRODUZIR O DIREITO	215
A SINGULARIDADE E O UNIVERSAL REGULAMENTAR	219
9. LOGOS E SEMIÓTICA AFETIVA: PALAVRA E GESTO; POESIA E REVOLUÇÃO	226
CARTISMO: ENTRE A PALAVRA POÉTICA E O GESTO POLÍTICO	231
O GUERREIRO NÔMADE E O OPERÁRIO AMBULANTE	235
CARNAVALIZAÇÃO E HIBRIDIZAÇÃO: ESTÉTICAS DO LEVANTE	240
<i>EXCURSO: O RADICALISMO ROMÂNTICO DOS 1790 E A DIALÉTICA SINGULAR-PLURAL</i>	247
10. SEMIO-CAPITAL E PENSAMENTO NÔMADE: DESEJO E SENTIDO NA ERA DAS REDES	253
ENTRE A HETERONOMIA E A POTÊNCIA DO AGENCIAMENTO EM REDE	253
DA PARTENOGÊNESE DO VALOR À CRIAÇÃO TÁTICA DO SENTIDO	256
SUBVERTER OS CÓDIGOS	260
DO CAPITALISMO FOFINHO AO PENSAMENTO NÔMADE	266
<i>EXCURSO 1: DO SOFTWARE LIVRE AOS CÓDIGOS-FONTE SOCIAIS</i>	272
<i>EXCURSO 2: TRÊS (ANTI)MÉTODOS DE PESQUISA PARA A MULTIDÃO: CARTOGRAFIAR, COPESQUISAR, COLETIVIZAR</i>	276
11. MULTIDÃO, PERIFERIA E POBREZA: A ESCRITA DOS MUITOS, OS MUITOS DA ESCRITA	283
A ESCRITA BANDOLEIRA E A RIQUEZA DO POBRE	283
A MÁQUINA DE GUERRA POÉTICA DO POBRE	290
CAPÃO PECADO E A PALAVRA PLURAL	293
DA POLARIDADE À POSITIVIDADE DAS REDES	296
DIFERENÇA E COOPERAÇÃO: O DUELO SOB O VIADUTO	304
SARAUS: NOMADISMO, EXPOSIÇÃO E CURA	310
<i>EXCURSO 1: A LITERATURA MARGINAL DOS 1970</i>	316
<i>EXCURSO 2: DAS TRIBOS URBANAS ÀS REDES DE PRODUÇÃO IMATERIAL</i>	318
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS: MULTIDÃO, LINGUAGEM E ORGANIZAÇÃO	322
VI. REFERÊNCIAS	342

RESUMO

A presente tese consiste de uma reflexão sobre a multidão de um ponto de vista *ontológico, político e estético*, tendo como referência a literatura e outras práticas linguísticas multitudinárias. O que está em jogo é uma crítica de algumas tendências do pensamento, do imaginário e da política moderna que com frequência conceberam a multidão (HARDT e NEGRI) — *legião de corpos* singulares e desejanter — como *massa impotente* ou *comunidades essenciais*, minando a produção de *riqueza comum*. Antagonizando tais tendências, a determinação que nos move é como hoje aventar, no âmbito da produção linguística, da economia imaterial e da biopolítica, as possibilidades de uma *comunalidade* que não preceda a si mesma (NANCY), mas que se articule num agenciamento não essencial, não teleológico e colaborativo que produz o *comum* enquanto *se produz*. Defendemos que, se a multidão há muito tem sido vista como *demoníaca*, isso não se dá porque ela constitui uma afronta ao ideal da democracia real, mas, precisamente ao contrário, porque com frequência faz desse ideal uma alternativa tangível e "monstruosa" em face da transcendência do direito constituído, do biopoder (FOUCAULT) e do capital. Lançando mão de uma metodologia expressamente cartográfica, buscamos trazer à tona não somente algumas aporias que assombraram o pensamento e o imaginário moderno diante da emergência política do grande número, mas igualmente conceitos e reivindicações hoje centrais para se pensar criticamente a produção de linguagens e de riquezas simbólicas para além de noções em franca crise de sentido como progresso, civilização, Povo nacional, identidade, classe, alta/baixa cultura, originalidade, indústria cultural, espetáculo, *copyright*, cânone, etc.

Palavras-chave: multidão; massa; singularidade; comunidade; literatura; produção linguística; riqueza comum.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to reflect on the multitude from an *ontological, political* and *aesthetic* point of view, with reference to the different outlooks literature and other multitudinous linguistic practices can offer. At stake is a critique of some trends in modern thought or politics that frequently devised the multitude (HARDT and NEGRI) — *legion of desiring bodies* and singularities — as impotent mass or *essential communities* and thus suspended the production of the *commonwealth*. Antagonizing these trends, the determination that moves us is how to conceive, in the realm of language production, immaterial economy or biopolitics, the possibilities of an open and constituent communality that does not precede itself (NANCY), but revolves around a non-essential, non-teleological, collaborative and multitudinous assemblage (*agencement*) that produces the common as it produces itself. We defend that, if the multitude has been seen as *demonic* throughout modernity, it is not because it is an affront to the ideal of genuine democracy, but precisely on the contrary, because it often turns this ideal into a tangible and "monstrous" alternative to the transcendence of law, biopower (FOUCAULT) and capital. Drawing on an expressly cartographic methodology, we intend to bring to surface not only some aporias that haunted the mind and the imagination in view of the political emergence of modern crowds, but also concepts and claims that today become central to thinking critically the production of language and symbolic richness in a way that exceeds notions that face a profound crisis of meaning — progress, civilization, peoples, identity, class, high/low culture, originality, cultural industry, copyright, spectacle, canon, etc.

Key-words: multitude; masses; singularity; community; literature; linguistic production; commonwealth.

*Nenhuma ideia grande
Nenhuma corrente política
Que soe a uma ideia grão
E o mundo quer a inteligência nova
A sensibilidade nova*

*O mundo tem sede de que se crie
O que aí está a apodrecer a vida
Quando muito é estrume para o futuro
O que aí está não pode durar
Porque não é nada*

*Eu da raça dos navegadores
Afirmo que não pode durar
Eu da raça dos descobridores
Desprezo o que seja menos
Que descobrir um novo mundo*

— ÁLVARO DE CAMPOS

*É o que significa para nós o lema "Um outro
mundo é possível": que a soberania e a
autoridade devem ser destruídas.*

— HARDT E NEGRI

I. INTRODUÇÃO

Comunismo: aquilo que exclui toda comunidade já constituída.

— **BLANCHOT**

Em *Micropolíticas: cartografias do desejo*, Guattari observava que o conceito moderno de *cultura* é essencialmente reacionário e totalizante nos âmbitos antropológico, institucional e mercadológico. Enquanto "cultura-valor" (alta e baixa cultura), "cultura-alma coletiva" (cultura de um povo), e "cultura-mercadoria" (indústria cultural), a cultura isola as atividades semióticas, as padroniza e as capitaliza para "o modo de semiotização dominante", apartando as produções linguísticas¹ de suas realidades políticas (GUATTARI e ROLNIK, 2010, p. 21). Tudo ocorre como se, de antemão, a produção e a vida social já houvessem sido pensadas por nós, eliminando-se, portanto, qualquer perturbação e possibilidade de conflito, seja no trabalho, seja na posição social que se ocupa. O espetacular substitui o extraordinário da vida e sua dimensão singular, organizando a fala, o envelhecimento e até mesmo a morte. Aceitamos os modos de trabalho, de ensino, de amar, de transar, de falar, de andar, de alimentar, de vestir, de planejar, de rememorar porque esta é a ordem do mundo cuja condição é a vida social organizada. Tudo é referenciável, tudo deve ser territorializado: ritmos impostos, mobilidades enquadradas, espaços modelizados, vida doméstica compartimentalizada; o carro, a TV, os equipamentos coletivos, os projetos para a cultura, as balizas para o pensamento, os modos de vida para o consumo, os padrões para o corpo, e

¹ Empregamos o termo "produção linguística" no sentido usado, com frequência, por Hardt e Negri, isto é, não somente para nos referir ao conjunto dos textos literários, mas igualmente a textos verbais e não verbais que advêm da prática produtiva imaterial da multidão, de cartazes em levantes a marchinhas de carnaval, dos posts em blogs à produção de informação nas redes sociais.

assim por diante (*idem*, p. 50-53). Sob as diversas formas que a compõem — informação, publicidade ou consumo de divertimentos — as sobrecodificações culturais se expandem por uma teia de dispositivos que penetra a existência, explora as subjetividades e afirma *modelos* para a vida. Por meio dos fluxos de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos diariamente, absorvemos maneiras de viver e nos tornamos consumidores pacificados frente ao mundo e suas tragédias humanas, ecológicas, políticas, econômicas.

Todavia, nada disso ocorre sem linhas de fuga e potentes vetores de contestação, sabotagem e criação do novo, ou ainda sem a presença daquilo que Guattari chamou de "revoluções moleculares: o atrevimento de singularizar²" (*idem*, p. 54-61). Com efeito, o cenário atual é profundamente contraditório e encontra-se atravessado por um inédito empoderamento da multidão no que tange às possibilidades de produzir e falar sem se deixar regular pelos velhos centros de comando — dos *gatekeepers* do conteúdo às imagens-pensamento do Estado. Não é de se espantar que nesse contexto, passados trinta anos da escrita de *Micropolíticas*, estejamos assistindo a uma crise, sem precedentes na modernidade, de autoridade e fixação dos grandes universais da comunicação. No que se refere à produção linguística, a multidão — esse delineamento afetivo-político que provisoriamente definiremos, à luz do pensamento de Michael Hardt e Antonio Negri, como um conjunto de

² Nas palavras de Guattari: "a tentativa de controle social, através da produção da subjetividade em escala planetária, se choca com fatores de resistência consideráveis, processos de diferenciação permanente que eu chamaria de 'revolução molecular'. Mas o nome pouco importa. O que caracteriza os novos movimentos sociais não é somente uma resistência contra esse processo geral de serialização da subjetividade, mas também a tentativa de produzir modos de subjetivação originais e singulares, processos de singularização subjetiva" (2010, p. 54).

singularidades que em suas diferenças colaboram — por um lado constantemente desbloqueia os mecanismos que a assujeita a formas enrijecidas de vida e, por outro, revela potências tecnopolíticas para a partilha do afeto e constituição de laços. Com frequência cada vez maior vemos hoje os agentes de sentido olhar para o lado, e não mais para o alto, valorizando uma poética, como nos propunha Leminski, distraída, mais do que unida.

Quais são as formas de resistência e rotas de fuga reveladas por esta atual, ainda que sempre presente, indisciplina criativa da multidão? Qual é a estética que surge desse magma criativo quando sua produção não se encontra mais disposta por dualidades como alto e baixo, centro e periferia, mas se define pela rede mais do que pelas hierarquias, pela transversalidade mais do que pela verticalidade, por trocas transterritoriais e transidentitárias mais do que institucionais (ainda que o território e mesmo a identidade se apresentem como um elemento estratégico dessas produções)? Quais são as implicações políticas dos delineamentos multitudinários que hoje observamos formar-se dentro dos ou alinhados aos levantes globais de protesto contra o *poder imperial*³ ou a expansão da cidade neoliberal (HARDT e NEGRI)? Como o pensamento filosófico e as narrativas literárias sobre a multidão e o comum podem auxiliar na busca por respostas a essas perguntas? Eis aí algumas questões que nos movem nesta pesquisa.

³ Falamos do "Império global" atual no sentido desenvolvido por Hardt e Negri em *Império*: "uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando — em resumo, uma nova forma de supremacia. O Império é a substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder supremo que governa o mundo" (2006, p. 11).

EXPOR A COMUNIDADE

De diferentes formas, flertamos aqui com o pensamento sobre a comunidade. Evocamos esta proximidade já em nosso título, sugerindo uma tensão entre *comunidades essenciais* e *legiões demoníacas* (multidão). A busca pela "comunidade perdida" tem sido, como notou Jean-Luc Nancy em *A comunidade inoperante*⁴ (2008), um dos mais sombrios testemunhos do mundo moderno. A comunidade pela qual ainda hoje se busca é, precisamente, aquela que aqui chamamos, com Nancy, de *essencial*. Nancy escreve que a *comunidade essencial* pode ser exemplificada de diversas maneiras e por diversos modelos: "a família natural, a cidade ateniense, a República Romana, a primeira comunidade cristã, corporações, comunas, ou irmandades". A comunidade essencial perdida é sempre uma questão de uma época destruída em que a "comunidade era tecida de laços fortes, harmônicos e inquebráveis e em que a comunidade se voltava para si mesma, por meio de suas instituições, seus rituais, seus símbolos, a representação, a oferenda viva de sua própria unidade, intimidade e autonomia imanente". Distinta da sociedade (que consiste de uma simples associação e divisão de forças e demandas), a comunidade essencial não é somente comunicação íntima entre seus membros, mas igualmente "a comunhão orgânica com sua própria *essência*". Ela não é constituída apenas de uma "distribuição justa de tarefas e bens, ou de um equilíbrio alegre entre forças e autoridades: ela é feita principalmente da partilha, difusão, ou impregnação da identidade, por uma pluralidade em que cada membro

⁴ Utilizamos a versão em inglês desta obra, cujo título original é *La communauté désœuvrée*. O título em inglês é *The inoperative community*, que traduzimos para *A comunidade inoperante*.

se identifica somente pela mediação suplementária de sua identificação com o corpo vivo da comunidade" (NANCY, 2008, p. 9, trad. nossa).

Argumentamos neste estudo, ainda articulando com a filosofia de Nancy, que a *real* experiência da comunidade deveria referir-se a algo inteiramente diverso de uma essencialidade. Longe de se reduzir à partilha da identidade, da unidade, etc., a comunidade é o que *acontece* na co-exposição dos seres uns aos outros, no ser-em-comum sem as pesadas mediações de instituições ou modelos que dirigem as condições das relações. Essa *exposição*, este *co-aparecimento* mútuo no mundo e que funda constantemente a comunidade é mais originário do que a ligação pelo reconhecimento de si mesmo num círculo de pertença. O co-aparecimento "não se arranja, não se estabelece, não emerge entre sujeitos já dados enquanto objetos. Ele consiste do co-aparecimento do *entre* como tal: você e eu (entre nós) — uma fórmula na qual o e não implica justaposição, mas exposição". O que é exposto pode ser resumido na forma de um "você me partilha" ("*toi partage moi*") (2008, p. 29). "Nós" diz, portanto, nada menos do que a partilha da humanidade, o acontecimento não-essencial dessa partilha e, eventualmente, as riquezas que dela colhemos. Nada, portanto, fora ou estaria perdido, apenas nós mesmos em nossas teias e armadilhas econômicas, técnicas, políticas e culturais. Presos nos emaranhados de linhas desta cilada, "nós criamos os fantasmas da comunidade perdida" (*idem*, p. 11-12).

A perda das essencialidades desvela uma comunidade que se realiza na contínua exposição entre os corpos e falas, na comunicação enquanto *ser-em-comum* da experiência. Diante da "perda", resta-nos intensificar o êxodo e realizar a comunalidade que excede o desejo uniformizador das

narrativas universalizantes, das teologias da salvação, das soluções da identidade, do comando político da dominação, da unificação homogeneizante das classes, etc. Como escreveu Nancy,

a comunidade é dada a nós — ou somos dados e abandonados à comunidade; enquanto oferta a ser renovada e comunicada, ela não é um trabalho a ser feito ou produzido. Mas é uma tarefa, o que é diferente — uma tarefa infinita no coração da finitude. (Uma tarefa e uma luta, uma que Marx assimilou e Bataille compreendeu. O imperativo de uma luta, que não deve ser confundido com uma teleologia "comunista", intervém no nível da comunicação, como quando Lyotard, por exemplo, fala da "injustiça absoluta" feita àquele que é explorado e nem mesmo possui a linguagem para expressar a injustiça feita a ele, mas também (...) o imperativo emerge no nível da comunicação incomensurável do literário...) (2008, p. 35-36)

O horizonte que nos resta segue sendo, como fora para uma certa faceta do pensamento marxiano, a realização de uma socialidade que não preceda a si mesma, ou seja, socialidade enquanto riqueza viva que se revela na colaboração entre singularidades em tarefas políticas comuns, mesmo que tais tarefas sejam apenas exercitar a comunicação e a riqueza do encontro.

NO COM DE TODAS AS FALAS

Em *Être singulier pluriel (Ser singular plural)* Nancy nos propõe pensar "o 'nós' de um mundo que não mais se esforça por ter sentido, mas *ser o sentido em si mesmo*. Isto é o *nós* como início e fim do mundo, inexaurível na circunscrição que a nada circunscreve — que circunscreve 'o' nada". Não dar valor, mas usufruir do valor como tal, ou melhor, significar, que é o sentido de ser somente porque é "ser si mesmo: sua existência, sua verdade" (1996, p. 22, trad. nossa)⁵. Desta forma, não estaríamos diante

⁵ Na ed. em inglês, p. 4.

de uma "ontologia da sociedade" ou de uma ontologia que circunscreve o início e fim na regionalidade de um sujeito (coletivo ou não), mas da ontologia "em si mesma como 'socialidade' ou uma 'associação' mais originária do que toda a sociedade, mais originária do que a 'individualidade' e toda 'essência do Ser'". Por princípio, nos lembra Nancy, Ser é "*como o com* do Ser em si mesmo (o coexistir do Ser)": eu sou, digo a mim mesmo, portanto já sou, originariamente, *com*. O Ser não se identifica *como tal* (como o Ser da existência), mas "*se mostra como [se pose], se entrega, ocorre, se dis-põe* (evento ocorrido, história e mundo) como seu próprio *com* singular plural" (1996, p. 58).⁶ Tudo isso passa pela materialidade da exposição, ou melhor, da exposição da singularidade plural na corporeidade: "a ontologia do estar-com é uma ontologia de corpos, de todos os corpos, sejam eles inanimados, animados, sencientes, falantes, pensantes, possuindo peso, e assim por diante" (NANCY, 2000, p. 84).

Nessa ontologia subsiste a linguagem, numa medida que é simultaneamente corpórea e imaterial. Ao falar vibramos a carne, a garganta, a laringe, movemos a língua, expelimos formas materiais quase intangíveis, mecanismos transparentes de ar e de modulações acústicas. Cada sílaba vociferada é, na bela descrição de Paul Zumthor, "sopro ritmado pelo batimento do sangue; e a energia deste sopro, com o otimismo da matéria, converte a questão em anúncio, a memória em profecia". Mas se a voz expõe fragilmente aquilo que nos é Único — uma singularidade radical —, o sentido do gesto vocalizado se completa apenas na medida em que a voz "vai de interior a interior e liga, sem outra mediação, duas existências" (ZUMTHOR, 2010, p. 12-13). Na imaterialidade da fala expõe-

⁶ Na ed. em inglês, p. 37-38.

se o *com* originário do mundo; não o mundo em si, muito menos a sublimação do mundo — sua transmutação ou recriação em um mundo à parte — mas a exposição do mundo-de-corpos como tal, isto é, como originariamente singular-plural. Na linguagem o *mundo* — todos os corpos no mundo — é exposto como sentido, enquanto partilha original, a relação, a circulação do sentido, sem início ou fim.

É na perspectiva de abertura para uma ontologia da singularidade-plural e os desafios que esta abertura (ou sua suspensão) tem nos imposto ao longo dos últimos séculos que esta pesquisa se dá. Nela, a linguagem e suas diferentes modulações no campo da produção linguística ou literária ocupa um lugar estratégico. A linguagem — e a literatura — muito pode nos ensinar sobre a vida em comum. Se ser é ser com, como nos propõe Nancy, a literatura renova a cada momento a possibilidade desse *com* essencial, que é o devir de um "nós", de uma *coessencialidade*. Mas talvez seja necessário ir além. A *linguagem* instaura, a cada instante, a incomensurável possibilidade desse devir, que é o devir do encontro. A linguagem é com, senão nem mesmo a literatura existiria. A linguagem é a promessa instável de um laço, uma relação, ou então, de muitos laços, uma rede. Ela revela o interstício de conjunções e intimidades, que é a criação contínua do mundo: "a linguagem é o elemento do com *como tal*: é o espaço de sua declaração. Em troca, esta declaração como tal refere-se a todos e a ninguém, refere-se ao mundo e a sua coexistência" (NANCY, 1996, p. 112).⁷ O que importa se tudo já foi dito? Pois ainda assim *tudo está para ser dito*, porque o *todo como tal* deve ser sempre dito novamente. E o todo dos seres é seu próprio motivo. Não há, então, a origem da língua, da palavra, mas um singular

⁷ Na ed. em inglês, p. 87.

compartilhamento de vozes sem o qual não haveria a voz: "na exposição incorpórea da linguagem, todos os seres passam pela humanidade", porque "uma palavra somente é entre todas as palavras, e uma palavra falada somente é o que é no 'com' de todas as falas" (*idem*, p. 110).⁸ Por isso, podemos também dizer que a linguagem se constitui como dimensão essencial da produção da *riqueza comum*, e a literatura nada mais é do que uma promessa de extensão dessa produção. A literatura — e a linguagem — ocupa o interstício, nem "eu" nem o "outro", mas o acontecimento que pertence à intimidade que se abre⁹.

A palavra "política", diz Nancy, não deveria designar a *organização* da sociedade, nem mesmo sua "dissolução no elemento sociotécnico de forças e necessidades". Ela deve inscrever a *partilha* da comunidade. Alcançar o significado do que concerne ao elemento político não depende simplesmente "daquilo que chamamos de 'vontade política'": implica, pelo contrário, já estar engajado na comunidade, isto é, passando, de uma forma ou de outra, "pela experiência da comunidade enquanto comunicação". Escrever, não parar de escrever, ou de "deixar o contorno de nosso ser-em-comum expor-se" (NANCY, 2008, p. 40-41, trad. nossa).

⁸ Na ed. em inglês, p. 86.

⁹ Deleuze e Guattari situaram esse caráter "dividual" da produção linguística ainda num outro platô. O livro, dizem, é um "agenciamento, e, como tal, inatribuível. É uma multiplicidade — mas não se sabe ainda o que o múltiplo implica, quando ele deixa de ser atribuído". Ele é direcionado a um sujeito, a uma totalidade significante, a uma máquina mensurável, mas ele não é menos direcionado para *um corpo sem órgãos* que faz passar e circular "intensidades puras, e não pára de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa senão um nome como o rastro de uma intensidade" (1995, p. 12). Somente há conjunções possíveis, intensidades inessenciais de encontros efêmeros, embora *essenciais enquanto a origem constitutiva de relações com outros corpos igualmente imensuráveis* (ambos os corpos e as relações...). Como um corpo sem órgãos se relaciona? Com outras máquinas: máquinas de guerra, máquinas de amor, máquinas revolucionárias... O que importa é a conjunção. A conjunção é a topografia essencial de toda atividade produtiva do comum, e, por extensão, uma topografia indissociável da multidão. (Cf. explicação sobre o conceito de "agenciamento" em Deleuze e Guattari em nota de rodapé do excurso 1, parte 1.)

Escrever diz: produzir o ser-em-comum por meio da materialidade da linguagem, seja do improvisado de um RAP, da oferta de um poema, da escrita de um pixo, da construção de uma obra coletiva ou da revelação de uma história íntima a um ou a vários amigos. Escrever não *a* literatura, mas *inclusive* a literatura, esse culto moderno da palavra impressa que emerge à luz da ciência, do capitalismo, das multidões, do público, etc. Seja como for, trata-se, sempre, de uma escrita que invoca uma comunidade que não encontra-se contida *na* sociedade, e muito menos a precede, embora toda sociedade — porque inexoravelmente preenchida de socialidade — na comunidade esteja implicada; uma escrita, ao mesmo tempo, que expõe seus limites, nunca excedendo, contudo, a própria comunidade (*idem*). Escrever, deste modo, somente pode ser *expor continuamente a comunidade*. Uma comunidade não declarada — e não enunciada, porque por demais numerosa — que "nem mesmo conhece a si mesma, e não precisa conhecer". Uma comunidade não essencial de falas, vozes, cantos, gritos de protesto e palavras que, como todos os textos, "não pertencem a ninguém, e retorna a ninguém: a comunidade da escrita, a escrita da comunidade", incluindo-se aí aqueles que "nem escrevem ou leem, e que nada possuem em comum. Porque, em realidade, tal pessoa não existe" (*idem*, p. 42).

O COMUM E A COMUNIDADE ENTRE NANCY E NEGRI

Como o leitor deve já ter inferido, nossa investigação implica situar a ontologia nancyana do *ser-em-comum* numa relação de complementaridade para com a ontologia política da *multidão*, de Hardt e Negri. Esta proposta

pode soar atípica para aqueles inteirados da obra destes filósofos. Estamos cientes do desafio proposto, portanto nos deteremos, a seguir, a algumas considerações gerais sobre essa estratégia.

*

Helen Parmett observa, num artigo recente dedicado a uma análise comparativa entre Nancy e Negri, que ambos buscam compreender o comum como categoria ontológica relacionada à potencialidade coletiva das singularidades e, em assim fazendo, problematizam as concepções políticas e filosóficas da comunidade. Nesse sentido, objetivam pensar "a diferença e o estar junto em comum para além de sua captura, governamentalização ou assimilação" (2012, p. 172, trad. nossa). Contudo, cada um desses autores oferecem suas próprias incursões pela crítica da comunidade, propondo diferentes enquadramentos ontológicos e soluções para a atualização das potências do comum. Num ensaio que, assim como o de Parmett, coloca frente à frente os dois autores, Alexandre Mendes observa ainda que Nancy segue

a tradição heideggeriana para pensar o ser-em-comum para além de qualquer "eu" identitário, e para além de uma noção de "outros" que parta, primeiro, de um "eu" fundador. O ser é existência singular "compartilhada", o ser "está" em comum, ele é determinado por um inescapável "com". É o que se observa no conhecido parágrafo §26 de *Ser e o tempo* (1927), no qual Heidegger define o *Mitsein* (o "ser-com") como base do *dasein* ("presença") e o mundo como "mundo compartilhado"¹⁰. (MENDES, 2012)

O comum, nesse sentido, não pode ser reduzido aos *commons*, ou seja, a um "bem" ou "recurso" (natural ou artificial). O "em-comum", diz Mendes, é

¹⁰ A passagem de *Ser e tempo* a que Mendes faz referência é a seguinte: "na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros" (HEIDEGGER, 1988, p. 170).

o mútuo compartilhamento que "dilui os dualismos modernos e se apresenta como *co-existência*":

o "comum do comunismo" aqui não pode ser encontrado em um "Objeto" — uma coisa, um recurso, um bem (a terra, a água, o ar, as florestas etc.) — nem em um "Sujeito" — o Povo, a Nação, a Comunidade (ou qualquer outra forma identitária) — o comum é "produção social" aberta ao infinito; é "compartilhamento do mundo"; é coagulação entre "homem e natureza"; é um processo de diferenciação, de abertura singular que resiste a qualquer identidade, medida ou regra de comensurabilidade. (*idem*)

Num artigo sobre o comunismo, Nancy escreve: "comunismo — a palavra, mais uma vez. A palavra enquanto presença, como sentimento, como sentido (mais do que significado)" (2010, p. 146, trad. nossa). Para Nancy, o comum não é algo que possa ser produzido ou pelo qual se luta para *obter*. Ele de fato antecede ao ser, é o "'nosso dado primeiro', 'condição ontológica do ser', pré-requisito e possibilidade de 'ativar' qualquer política, mas também de limitá-la. Nesse sentido, o comum não pertence à política, ele surge 'antes' da política" (*idem*). O *comum* nos é *dado* enquanto condição da existência. Comunismo, por sua vez, "é junção [togetherness], — o *Mitsein*, o *ser-com* — entendido como relacionado à existência dos indivíduos, o que quer dizer, no sentido existencial, à suas essências" (NANCY, 2010, p. 147, trad. nossa).

O comunismo possui, em Nancy, um sentido político em certa medida distinto daquele com o qual nos acostumamos desde as revoluções "marxistas": "ele diz algo sobre a propriedade. Propriedade não é somente a posse de bens. Ela está além (e/ou antes) de qualquer assunção jurídica de uma possessão. Ela é o que faz qualquer tipo de posse propriamente a posse de um sujeito, isto é, propriamente sua expressão. A propriedade não

é minha posse: sou eu" (*idem*, p. 148). O que o comunismo aí diz sobre a propriedade? Precisamente que o ser-em-comum implica o ser-próprio, o ser tal, as singularidades em uma relação de *co-aparecimento não medido pela comunhão de uma propriedade geral* — como o que ocorre nas comunidades essenciais —, mas de uma propriedade imensurável¹¹. Gostaríamos de ser muito claros a esse respeito. Segue mais uma passagem sobre esta questão:

comunismo, assim, significa a condição comum de todas as singularidades dos sujeitos, isto é, de todas as exceções, de todos os pontos incomuns cuja rede forma um mundo (uma possibilidade de sentido). Ele não pertence ao político. Ele vem antes de qualquer política. Ele é o que dá à política um pré-requisito para abrir o espaço comum ao comum em si mesmo — nem ao privado, nem ao coletivo, nem à separação, nem à totalidade — impedindo o alcance político do comum em si mesmo ou uma tentativa de transformá-lo em substância. Comunismo é um princípio de ativação e limitação da política. (*idem*, p. 149)

O conceito de ser-em-comum surge em Nancy como uma crítica das e alternativa às comunidades essenciais tão caras às velhas formulações do comunismo em que um imanentismo *essencialista* é definido à luz da produção, sempre teleológica, de uma substância, da unificação da própria comunidade. Nancy nos propõe pensar uma comunidade *imensurável, inessencial*, que deixa de ser *produzida* para ser compreendida no horizonte da *ocorrência* do *ser-em-comum* entre as singularidades, ou ainda, da partilha da incomensurabilidade das alteridades.

Não podemos afirmar que o pensamento de Negri (com ou sem Hardt) necessariamente *opõe-se* à proposta nancyana. Se por um lado Negri

¹¹ Devemos notar que é nesse sentido que a ontologia nancyana do "ser-em-comum" aproxima-se daquela agambeniana do "ser qualquer", da qual lançaremos mão na parte em que trataremos das aporias levantadas por Carlos Drummond de Andrade a respeito do contexto político moderno dos 1930 e 1940.

concordaria que a essencialidade da comunidade torna-se um problema a ser superado no campo aberto da política enquanto processo *constituente* distanciado das medidas substanciais da identidade, por outro, diante da inoperância da comunidade (comunidade enquanto ser-em-comum), Negri vê o perigo da imobilização da política enquanto produção ativa do real. Ele vai se referir diretamente a essa aporia no texto "Kairos, Alma Venus, Multidão", publicado, em inglês, em *Time for revolution*:

permita-nos voltar novamente às problemáticas condições do telos materialístico comum como expresso em diversas formas do pensamento pós-1968, i. e., do pensamento pós-moderno. Eles satisfazem as questões postas no terreno da ética e da política? Os filósofos pós-modernos que tomam a comunicação como sendo o horizonte exclusivo do ser declaram a realidade do comum. É contudo difícil tomar sua asserção positivamente. Pois eles propõem uma teleologia completada — e nada mais. Eles paralisam sua busca na borda do ser atual, e não vão além. O resultado é a exaustão da esfera ontológica, o fim da história e uma tautologia onívora da exposição. Se o comum se submete a essas condições, ele se apresenta como o fim do comum. Alguns autores pós-modernos buscam uma abertura nas margens do modelo que emerge. Mas as margens são uma transcendência limítrofe — uma imanência que é quase uma transcendência, um lugar ambíguo em que o realismo materialista precisa curvar-se ao misticismo. (2003, posição 3378, trad. nossa)

Mais à frente, Negri conclui esse argumento notando que cada uma dessas figuras da "teleologia materialista" interpreta a "riqueza exuberante da experiência pós-moderna do comum, mas elas permanecem de alguma forma aprisionadas por essa experiência. Assim, a eternidade da matéria é atravessada por teleologia, mas a visibilidade da inovação, e as tomadas éticas e políticas em si mesmas, são eliminadas" (*idem*, posição 3390). Em síntese, sob o perigo de retrocedermos a um transcendentalismo improdutivo, Negri defende que o comum não pode ser concebido e contido no âmbito da mera "exposição" ao mundo, como uma origem que precede a

política e que, uma vez compreendida pelo pensamento filosófico, acha-se ao fim do processo de sua assimilação, restando apenas exercitá-lo na esfera da experiência. O comum também precisa ser compreendido extensivamente e produtivamente enquanto ativação política entre singularidades, desejos, visões de mundo, etc. Nesse sentido, Negri nos fala da *produção* do comum na qualidade de uma *tarefa da multidão*.

Central na crítica hardt e negriana é que nenhuma das interpretações do comum como origem verdadeiramente compreendem a noção foucaultiana de biopolítica, isto é, uma noção que não somente relaciona a biopolítica aos poderes localizados da vida — a produção de afetos e linguagem por meio da cooperação social e interação de corpos e desejos, a invenção de novas formas de relação com o "eu" e os outros, etc. —, mas que também afirma "a biopolítica como criação de novas subjetividades que são apresentadas imediatamente como resistência" (HARDT e NEGRI, 2011, p. 58-59, trad. nossa). Para Foucault, o poder somente é exercido "sobre sujeitos livres, e somente na medida em que são livres... No coração das relações de poder, e constantemente as provocando, estão a recalcitrância da vontade e a intransigência da liberdade" (FOUCAULT *apud* HARDT e NEGRI, 2011, p. 59). Por esse ângulo, a biopolítica seria composta por todos os eventos da liberdade que estão em ação no coração das relações de poder, não somente rompendo com a continuidade da história e com a ordem existente, mas *constituindo o novo*. Em *Time for revolution* Negri afirma que "a experiência ética é uma liberação, porque é comunicação criativa, uma produção de subjetividade comum, e a constituição de temporalidade biopolítica na imensurabilidade do por-vir" (NEGRI, 2013, posição 3399).

Do ponto de vista da política, com efeito podemos notar uma "falta" na ontologia de Nancy. Como nos pergunta Parmett (2012), o que há para além da desconstrução da comunidade e do sujeito abandonado à exposição e à experiência? A visão da multidão de Hardt e Negri procura responder a esta indagação, ao mesmo tempo que busca fazer jus à demanda nancyana pela inessencialidade da comunidade política. O conceito de multidão busca, no exercício social e político do comum, relacionar o tema da produção de subjetividade com análises sobre transformações no regime de trabalho (entendido em sentido lato, tomando como referência o pensamento contemporâneo sobre o trabalho imaterial e a concepção de "general intellect" marxiana¹²). Com isso, torna-se possível "dar um passo à frente, com relação à ontologia de Nancy (...). Estamos aqui no exato terreno da constituição política e ontológica da *multidão*" (MENDES, 2012, p. 47).

Neste trabalho buscamos mobilizar um debate em torno da produção linguística que não concebe a experiência do comum — ou do ser-em-comum — nancyana de forma antagônica à invenção, produção e luta no campo da política, mas em uma linha de complementaridade. Parmett propõe — e vemos com bons olhos tal proposição — aplicar as ontologias de Hardt e Negri e de Nancy em contextos políticos específicos, em que o comum é sempre produzido, mas produzido de formas diferentes. Essas ontologias precisam ser pensadas "kairológicamente" [kairologically], isto é, em termos de como "o ser é figurado e posicionado" no contexto de

¹² A ideia de "general intellect" é frequentemente usada na crítica negriana e de outros pensadores do capitalismo atual, fortemente calcado na riqueza imaterial e cognitiva, tendo em vista a seguinte passagem de *Grundrisse*: "the development of fixed capital shows to what extent general social knowledge had become an immediate productive force, and thus up to what point the conditions for the social life process are themselves subjected to the control of the general intellect, and are remodelled to suit it, and to what extent social productive forces are produced not only in the form of knowledge but also as the direct organs of social practice; of the real life process" (MARX, 2000, p. 416).

"eventos particulares" (2012, p. 186). O exemplo que Parmett nos dá revolve em torno do desastre do Furacão Katrina em Nova Orleans, EUA, em 2003. Segundo a autora,

o Furacão Katrina emergiu como um evento que desconstruiu os laços da comunidade, que haviam sido solidificados pelas políticas espaciais da cidade, e expôs a finitude dos seres. No processo de reconstrução, por outro lado, há uma construção que vem à baila juntamente da restituição do senso de comunidade, que pode tender ao governamental e que pode igualmente tender em direção ao comum, em direção à comunidade que exercita o vir-a-ser e a produção de novas formas de vida, no sentido negriano. Há elementos da comunidade que precisam ser desconstruídos em Nova Orleans — o ser-em-comum dos seres precisa de exposição para resistir aos gestos governamentais da comunidade e para expor a comunialidade do ser — mas há também a abertura de uma possibilidade de expansão do comum. (2012, p. 186, trad. nossa)

É precisamente porque a comunidade política que compõe a multidão pode se conceber como inoperante, como pertencente a algo que antecede a toda constituição organizada de qualquer fazer político, que ela pode se precaver da essencialidade e constantemente produzir o novo. Sem este elemento não há, em nossa opinião, como compreender a multidão como potência ontológica ou longe dos perigos dos essencialismos. Por outro lado, como pontua Mendes, se as considerações de Nancy sobre a não redução do comum a uma totalidade "são importantes e merecem reflexão", é preciso avançar para "uma compreensão que re-aproxime *comum* e *política*, que tome a produção do comum como um verdadeiro processo antagonista (...). Trata-se de conferir centralidade ao conflito entre expropriação capitalista do trabalho social da multidão e sua emancipação política através das lutas" (2012, p. 47).

Deste modo, o termo "comum", para além do plano ontológico indicado por Nancy, deve ainda ser entendido aqui como os *bens materiais* ou *imateriais* resultantes da produção e da interação social e sua contínua disponibilidade para *livre* uso em produções e interações futuras. Como notaram Hardt e Negri em *Commonwealth* (2009), nesse sentido o *comum* indica uma concepção que não compreende a humanidade como um agente explorador ou proprietário, mas que se detém em práticas de interação, cuidado e coabitação em um mundo compartilhado, resistindo à privatização das riquezas resultantes e produtoras de imaginação, comunicação, afetos. Contrária à noção de que nos encontramos diante de uma escolha entre o privado e o público¹³ — que de todo modo tornam-se progressivamente mais indiscerníveis — a riqueza comum pressupõe que, embora grande parte do mundo já tenha sido quase completamente apropriada (a superfície da terra, seus recursos naturais, o saber aplicado, etc.), uma porção fundamental ainda se encontra aberta para ser experimentada e habitada por uma forma de vida que prioriza a colaboração e o compartilhamento da produção e dos sentidos. De todas as formas imateriais, a língua é, de modo ainda mais expressivo num mundo em que a informação e os bens imateriais ocupam um lugar central, o espaço privilegiado da produção dessa riqueza. Não sendo nem privada nem pública por princípio, ela carrega uma potência de criatividade e *comunicação* que pertence (ou deveria pertencer) à *multidão* (cf. HARDT e NEGRI, 2009, p. XIII-XIX). O comum torna-se, deste modo, ao mesmo tempo ponto de partida e ponto de chegada, na medida em que a riqueza

¹³ Para uma definição mais completa do que entendemos aqui por "privado" e "público", bem como sua relação com o conceito de "comum", cf. uma passagem de *Multidão* (HARDT e NEGRI, 2005) intitulada "Além do privado e do público". P. 263-270.

que da *comunidade* advém — linguagens, escritas, criações coletivas — é também a riqueza comum posta para circular.

Há certamente questões ainda hoje nebulosas a respeito de que comunidades inessenciais a *multidão* é capaz de articular, e mesmo como organizações dessa natureza poderiam "interagir" com o poder constituído e produzir resultados concretos de médio ou longo prazo sem contudo reduzir-se aos moldes tradicionais da política e suas instituições, corporações, formas de produção linguística ou discursiva. Como pergunta Parmentier, se a multidão é um conjunto de singularidades que ataca verticalmente de dentro do império, em que medida e como estas singularidades se comunicam? Esta nos parece uma questão ainda pouco explorada e que aqui pretendemos confrontar experimentalmente no âmbito da produção linguística, técnica, jurídica, discursiva e comunicacional (tanto no sentido expositivo nancyano, quanto no sentido produtivo negriano) *sobre e no seio* da multidão.

TRÊS BREVES NOTAS METODOLÓGICAS

1. Buscamos aqui examinar as potências do conceito de multidão — e, de forma complementar, de comunidade — de um ponto de vista ontológico, político e estético, agenciando-o no contexto da literatura e de práticas linguísticas multitudinárias do passado e atuais. Trata-se não somente de inventariar as aporias que assombraram o imaginário moderno diante da emergência do grande número — em seu estado físico ou virtual —, mas também conceitos hoje particularmente centrais para re-imaginarmos a produção simbólica e a crítica para além de noções como cultura nacional,

identidade, raça, indústria cultural, espetáculo, etc. Nesse sentido, experimentamos com a inserção do conceito filosófico-político de *multidão* (HARDT e NEGRI, 2005) no campo das práticas linguísticas, e nos esforçamos por abrir um vetor estético e político alternativo às guisas da crítica que compreende o desenvolvimento cultural e simbólico como gerenciamento das tensões sociais (por meio de ONGs, projetos públicos de cultura, oficinas de formação de mão de obra cultural, etc.) ou promoção, sempre mais eficiente e lucrativa do que propriamente política, do empreendedorismo linguístico (festivais de grandes marcas com recursos de leis de incentivo, o mercado de obras de arte, os circuitos culturais, os corredores da moda, as editoras, as gravadoras, as TVs, etc.).

2. Não compreendemos aqui a literatura como um "objeto de estudo" *tout court*, mas como um elemento vivo no agenciamento intelectual que mobilizamos. A literatura, em suas diferentes modulações, torna-se objeto apenas à razão que já integra o método performático da pesquisa, isto é, que se confunde com o próprio *locus* da enunciação de ideias e conceitos. Podemos dizer que, em alguns momentos, o texto literário e as práticas linguísticas que examinamos abrem um campo de profundidade para a reflexão histórica, enquanto, em outros, evidenciam conceitos e nos ajudam a refletir sobre o problema da multidão e do comum na modernidade. Ainda em outros instantes consideramos algumas produções — mais próximas ou distantes de formas literárias consagradas — pela lente crítica do comum e da multidão. Tais análises revelam-se proveitosas para se pensar os aspectos políticos e linguísticos de contextos multitudinários do passado e atuais — levantes, movimentos de resistência, movimentos sociais, redes de ativismo artístico, produções coletivas, etc. Ainda no que tange ao lugar

das expressões literárias ou simbólicas aqui tratadas, frisamos que, se em algumas passagens a ideia de multidão (ou multiplicidade) aparece enquanto elemento constitutivo do plano formal destas produções, laçamos mão desse recurso apenas na medida em que ele evidencia o exercício da *produção em comum* também no âmbito formal, implicando *modos* específicos (sociais, marginais, coletivos, engajados, etc.) de escrita e cooperação. Pretendemos explorar melhor as relações entre multidão e estética em outras oportunidades¹⁴.

Essas múltiplas formas de abordar as produções linguísticas rendem a esse estudo um tom ensaístico pouco usual no contexto da pesquisa acadêmica. É que buscamos uma articulação teórica, a um só tempo, panorâmica e específica (portanto oblíqua) e capaz de traduzir a complexidade do tema de modo inteligível e fluente¹⁵.

¹⁴ Um bom exemplo de um tal exercício metodológico encontramos em *Multidão*, quando Hardt e Negri abordam as relações entre a estética da literatura dostoiévskiana, vista à luz dos conceitos de *polifonia* e *carnavalização*, propostos por Bakhtin, e as configurações multitudinárias por ela expressas. Segue um trecho desta análise: "numa concepção polifônica da narrativa, não existe um centro que determine o significado, surgindo este exclusivamente das trocas entre todas as singularidades em diálogo. Todas as singularidades expressam-se livremente, e através de seus diálogos elas criam juntas as estruturas narrativas comuns. Em outras palavras, a narração polifônica de Bakhtin [ou que Bakhtin identifica em Dostoiévski] coloca *em termos lingüísticos* uma noção da produção do comum numa estrutura em rede aberta e disseminada" (2005, p. 274, grifo nosso).

¹⁵ Podemos entender a questão da complexidade — e os problemas que ela levanta — no sentido proposto por Edgar Morin em *Introdução ao pensamento complexo*: "o que é a complexidade? A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido dos acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextricável, da desordem, da ambigüidade, da incerteza... Por isso o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto, isto é, selecionar elementos da ordem e da certeza, precisar, clarificar, distinguir, hierarquizar... Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do *complexus*; e efetivamente, como eu indiquei, elas nos deixam cegos" (2005, p. 13-14). As soluções passam, para Morin, pela substituição do paradigma de "disjunção/redução/unidimensionalização" pelo paradigma da "distinção/conjunção, que permite distinguir sem disjuntar", associar sem reduzir. Este paradigma comporta "um princípio dialógico e translógico", que integra "a lógica clássica sem deixar de levar em conta seus limites". Ele traz em si o princípio do "*Unitas multiplex*, que escapa à unidade abstrata do alto (holismo) e do baixo (reducionismo)" (*idem*, p. 14-15).

3. A rede cartográfica que aqui tecemos é formada de matérias muito diversas. Falamos do tenso ativo revolucionário dos 1790 na Inglaterra, quando a luta pela posse da escrita e do discurso na esfera pública ainda se constituía como elemento determinante nas demandas políticas dos muitos; discutimos a imensa dificuldade e riqueza com que, mais tarde, importantes autores, de Dostoiévski a Nietzsche, dos poetas do Cartismo a Baudelaire, de Marx a Le Bon, puderam refletir sobre a multidão dentro e fora das perspectivas do capitalismo, do socialismo, do nacionalismo, etc; falamos de Drummond e sua relutância em situar-se, enquanto poeta e "homem qualquer", frente às exigências estéticas do engajamento político, assim como diante dos desafios de existir politicamente quando todas as formas de socialidade pareciam estar corrompidas pelo determinismo da mercadoria ou pela patrulha ideológica dos partidos. Na atualidade, examinamos as potências e dinâmicas linguísticas no contexto dos ciclos globais de luta, assim como algumas formas de escritas multitudinárias, marginais, periféricas, etc. O método de pesquisa aqui utilizado, como se nota, é expressamente cartográfico, multiplanar e expandido, mas sempre estruturado a partir de desafios conceituais que nos parecem pertinentes para a reflexão proposta¹⁶.

Se os contextos históricos, as obras e as produções linguísticas escolhidas não constituem uma linearidade ou mesmo um conjunto homogêneo do ponto de vista formal ou cronológico, notamos que nossas escolhas têm como fio condutor o debate acerca das noções de comum, comunidade e multidão e das *aporias filosófico-políticas históricas que nos ajudam a*

¹⁶ Para melhor compreender o método cartográfico ao qual nos referimos, favor conferir o *excurso* da parte 10.

compreender a constituição da multidão hoje. Na medida do possível, nos empenhamos em oferecer ao leitor, nas partes em que julgamos pertinente, uma síntese das circunstâncias históricas em que cada discurso ganha corpo, evitando-se a recuperação indevida de conceitos e acontecimentos, identificando nesses diversos contextos *o que é incongruente e o que é comum* às nossas preocupações atuais.

Uma outra particularidade a respeito dos recursos históricos dos quais lançamos mão refere-se ao próprio conceito de multidão. Se a multidão nos remete a um delineamento contemporâneo situado no campo da filosofia política hardt e negriana, por quais motivos haveríamos de nos dedicar aos revolucionários russos dos 1860, à tensão política dos 1940 no Brasil, ou aos artistas ingleses dos 1830, por exemplo? Juntamente das razões metodológicas já explicitadas acima e da centralidade da linguagem nesses diferentes contextos multitudinários, há algo a respeito do conceito de multidão que precisamos esclarecer desde já; Hardt e Negri escrevem que o utilizam

de maneiras diferentes, remetendo a diferentes temporalidades. A primeira é a multidão *sub specie aeternitatis*, multidão do ponto de vista da eternidade. Esta é a multidão que, como diz Spinoza, através da razão e das paixões, na complexa interação das forças históricas, cria uma liberdade que ele chama de absoluta: ao longo de toda a história, os seres humanos têm recusado a autoridade e o comando, manifestando a irreduzível diferença da singularidade e buscado a liberdade em inúmeras revoltas e revoluções. Essa liberdade não é dada pela natureza, naturalmente; ela só se manifesta mediante constante superação de obstáculos e limites. (...) Poder-se-ia dizer que a faculdade de liberdade e a propensão para recusar a autoridade tornaram-se os instintos humanos mais saudáveis e nobres, os verdadeiros sinais de eternidade. De maneira mais precisa, talvez fosse melhor dizer, em vez de eternidade, que essa multidão sempre age no presente, um presente perpétuo. Essa primeira multidão é ontológica. (2005, p. 285)

Uma segunda concepção da multidão é histórica, ou, como dirão os autores, "a não-ainda multidão". Esta multidão nunca existiu, e depende de condições culturais, jurídicas, econômicas e políticas que hoje, todavia, a tornam possível. Essa segunda multidão é "*política*, e será necessário um projeto político para torná-la realidade com base nas condições que surgem". As duas multidões, embora distintas, não podem realmente ser separadas. Se a multidão "já não estivesse latente e implícita em nosso ser social", escrevem ainda Hardt e Negri, "não poderíamos sequer imaginá-la como projeto político; da mesma forma, só podemos esperar realizá-la hoje porque ela já existe como potencial real. Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não" (*idem*, p. 286).

Tendo em vista esta dupla dinâmica, podemos aqui nos mover da atualidade ao passado sem contudo deixarmos de sempre falar do presente. Em nossas análises, ora tratamos da multidão em seu estado *ontológico* — enquanto uma tarefa política não-teleológica (eterna, "que sempre age no presente") —, ora a tratamos como projeto político a ser continuamente realizado nas complexas interações e disputas que experienciamos na metrópole *hoje*. A esse desafio nos dedicamos a seguir. Começemos, portanto, por uma questão da qual, até aqui, demos conta muito timidamente: *o que é a multidão?*

II. MULTIDÃO, POVO, MASSA

1. CORPOS INFORMES: CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A MULTIDÃO

*"Nós" diz (e "nós dizemos") o evento único cuja
unicidade e unidade consiste em uma
multiplicidade.*

— **NANCY**

*Assim é que nosso conceito de multidão tenta
romper essa alternativa numérica entre o singular
e o plural. Como geraseno demoníaco cujo nome
é Legião, os termos corretos aqui são ao mesmo
tempo multidão e multidões. Esta é a face
demoníaca da multidão.*

— **HARDT e NEGRI**

Uma das dificuldades mais intrincadas com a qual o pensamento ocidental tem se deparado ao longo dos últimos séculos é a compreensão das implicações políticas e ontológicas do fenômeno do grande número associado à evaporação dos antigos axiomas que mantiveram a sociedade pré-moderna de pé. Poderíamos arriscar dizer que, na filosofia — de Spinoza a Deleuze, de Rousseau a Marx, de Nietzsche a Heidegger, de Bataille a Nancy — ou na literatura canônica — de Wordsworth a Thelwall, de Balzac a Baudelaire, de Dostoiévski a Drummond — o pensamento e o imaginário moderno atravessaram e foram atravessados, confrontaram-se e foram confrontados, seja no âmbito da ontologia, seja no âmbito da produção linguística, ou seja ainda no âmbito da teoria e da práxis política, pela *multidão* e pela demanda complexa de consubstanciação entre a *singularidade* e a *pluralidade* que sua manifestação suscitou. Talvez seja o caso de dizer que o principal desafio tenha sido conceber uma alternativa à dicotomia que desde Descartes predispõe, de um lado, as *comunidades*

essenciais colapsadas em suas universalidades, e, de outro, as *individualidades achatadas no ego*. Se a primeira imagem serviu como fundamento para o binômio Estado/povo, a última constituiu-se como um elemento funcional indisputável da ideologia liberal.

Muitos foram os criadores de obras artísticas, literárias, críticas e/ou filosóficas sobre as multidões desde os setecentos, mas poucos foram aqueles que puderam concebê-las como algo distinto de excesso humano em que as singularidades *necessariamente* estão diluídas e tanto mais diluídas à medida que o complexo de corpos cresce, seja para o consumo, seja para a produção seriada. Mesmo aqueles que, como Marx, compreenderam o grande número como a expressa positividade de um renovado ativo social pós-metafísico capaz de deslocar-se do antagonismo à cooperação, e da massificação ao singular-plural, acharam-se às voltas com a monstruosidade das *comunidades essenciais* guiadas por mistificações e transcendências que muito contribuíram para a renovação da opressão. Ainda muito tempo depois de Marx, pelo uso proposto do termo *comunismo*, escreveu Nancy, os "reais" comunistas ou aqueles "comunistas" singulares — Benjamin, Blanchot e outros — puderam "comunicar um pensamento sobre a arte, sobre a literatura e sobre o próprio pensamento", mas não puderam verdadeiramente comunicar um pensamento sobre a comunidade. Um tal pensamento "permaneceu secreto, ou suspenso", e, em muitos sentidos, "desconhecido para Lenin, Stalin e Trotsky" (2008, p. 7).

Num outro recorte, Paolo Virno notou que, na luta pelo sentido político do estar junto na modernidade, a batalha mais crucial talvez tenha sido travada entre o conceito de Estado hobbesiano e aquele de multidão

spinozano: ambas as polaridades, povo e multidão, "reconhecem como pais putativos a Hobbes e Espinoza. Para Espinoza, a multidão representa uma pluralidade que persiste como tal na cena pública, na ação coletiva, na atenção dos assuntos comuns, sem convergir no Uno, sem evaporar-se em um movimento centrípeto" (VIRNO, 2013, p. 9). Hobbes, por sua vez, despreza a multidão, e sua concepção de Estado contra ela investe: "na existência social e política dos muitos enquanto muitos, na pluralidade que não converge em uma unidade sintética, ele percebe o maior perigo para o 'supremo império', isto é, para aquele monopólio das decisões políticas que é o Estado" (*idem*, p. 10). Fora dos contornos do Estado — e portanto do Povo, da nação, da união, etc. —, a multidão para Hobbes somente poderia ser a própria *legião demoníaca* cujo caos, autodestruição e perecimento conformaria o único telos imaginável.

Já há muito tempo no Ocidente o conceito de Povo¹⁷, simétrico e indissociável daquele de Estado, tem prevalecido com larga vantagem sobre o conceito de multidão. Contudo, o campo de batalhas do sentido abre-se hoje mais uma vez, e, se ao falarmos de multidão ainda falamos, como Spinoza, de democracia, o debate agora se desloca consideravelmente, mobilizado que está por uma realidade sociotécnica, linguística e política que já não comporta em suas diferentes modulações a hegemonia da desgastada proposição hobbesiana e os descaminhos das essencialidades da identidade, da classe, do Povo nacional, etc. que dela decorrem.

¹⁷ Na medida do necessário e do possível, utilizaremos o termo "Povo", iniciado pela maiúscula, para indicar a ideia de "Povo nacional", e o termo "povo", iniciado pela minúscula, para falar dos muitos enquanto uma multiplicidade de singularidades localizadas territorialmente e eventualmente compartilhando costumes, mas fora da égide unificadora da nação. Cf., para uma leitura concisa desta aporia, o texto "O que é um povo?", de Agamben (2011), disponível na coletânea *A política dos muitos: povo, classe e multidão*, organizada por Bruno Dias e José Neves.

CORPOS INFORMES

Não falamos dos muitos como se fala, abstratamente e à distância, de um Uno enquanto *uniformidade* — "pretume humano". A multidão é uma multiplicidade que compreende inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma "identidade única — diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes formas de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 12). Nesse sentido, a multidão se distingue de Povo nacional por não declinar numa uniformidade nativista; da massa, por não ser conduzida por centralidades discursivas; de uma religião, por não prever hierarquias estanques ou dogmas planificadores; de um parlamento, por não necessitar de reguladores que possam limitar seu engajamento; de um exército, por não possuir um alvo preciso a ser abatido (a multidão poderia conformar, ao contrário, uma *máquina de guerra*¹⁸, no sentido deleuziano e guattariano do termo); da tradição ou dos costumes, por ser fonte contínua de transformações linguísticas não localizadas no espaço geofísico ou num determinado contexto por um longo período de tempo; da cultura popular, por não dizer respeito às repetidas camadas simbólicas sobrecodificantes preservadas ou consumidas, mas, isto sim, se constituir como um vetor ativo e disseminado de afetos,

¹⁸ Para os leitores menos familiarizados com a obra de Deleuze e Guattari, segue uma explanação resumida de François Zourabichvili sobre o conceito de "máquina de guerra", do qual lançaremos mão com frequência nesta pesquisa: a máquina de guerra se relaciona "com um agenciamento social que, por natureza, nunca se fecha sobre uma forma de interioridade. Esse agenciamento é o *nomadismo*: sua forma de expressão é a máquina de guerra, sua forma de conteúdo — a metalurgia; o conjunto relaciona-se a um espaço dito liso. A tese tem um alcance prático: em lugar de depositar uma fé intacta e não crítica na revolução, ou de convidar abstratamente para uma 'terceira via' revolucionária ou reformista, ela permite *precisar as condições* de uma política revolucionária não-bolchevique, sem organização de partido, que disporia ao mesmo tempo de uma ferramenta de análise para fazer face ao perigo de deriva 'fascista' próprio das linhas de fuga coletivas" (2009, p. 66).

linguagens e devires (que, contudo, pode com o popular constantemente dialogar). Ainda, nas palavras de Pelbart, seguindo o raciocínio de Paolo Virno, "a multidão é plural, centrífuga, e refratária à unidade política. Ela não assina pactos com o soberano e não delega a ele direitos, seja ele um mulá ou um *cowboy*, e inclina-se a formas de democracia não representativa". Se, como observa Virno, o Povo tende ao Uno, a multidão, por sua vez, deriva do Uno. Mas, como se perguntará Pelbart, o que é esse Uno do qual a multidão deriva? Uma resposta breve poderia ser dada desta forma: "é o que Simondon chamou de realidade pré-individual (e que os pré-socráticos chamavam de *apeiron*, Ilimitado), ao que Tarde se referiu como virtualidade, que Marx designou por intelecto geral" (2011, p. 25-26). Acrescentamos ainda a essa lista Jean-Luc Nancy, que o chamou de *com* pré-individual; Dostoiévski, que o descreveu como um amor essencial e constitutivo; Agamben, que em *A comunidade que vem* se referiu a ele como o conjunto de singularidades *quais-quer* e amáveis; Carlos Drummond de Andrade, que o chamou, em *A rosa do povo*, de a comunidade do "qualquer homem/ ao meio-dia em qualquer praça". Pelbart prefere descrevê-lo como um "caldo biopolítico, esse magma material e imaterial, corpo-sem-órgãos que precede cada individuação — potência ontológica comum" (*idem*).

Com efeito, a multidão se distancia da massa como descrita, em momentos diferentes do séc. XX, por autores como Gustave Le Bon, Elias Canetti ou Peter Sloterdijk (cf. o excuro 2 ao fim desta parte), na mesma medida em que se aproxima da multidão estudada por Hardt e Negri, tendo como ponto de partida Spinoza. A multidão, aí, possui como aspecto unificador a busca por uma forma criativa e afirmativa de vida que, embora ainda se

saiba sujeita às determinações do capital e do biopoder, seja capaz de colaborar sobre e sob (dialeticamente) uma riqueza biopolítica comum. Para explicar esse antagonismo não maniqueísta, Hardt e Negri dirão: "uma abordagem inicial consiste em conceber a multidão como sendo formada por todos aqueles que trabalham sob o domínio do capital, e assim, potencialmente, como a classe daqueles que recusam o domínio do capital¹⁹" (2005, p. 147). O destino da multidão interessa do ponto de vista político precisamente na medida em que sua análise empírica pode revelar as condições comuns daqueles que podem tornar-se multidão. Condições comuns significam "que os inúmeros e específicos tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica, que sempre haverão necessariamente de permanecer, não impedem a colaboração num projeto político comum" (*idem*, p. 146).

Uma questão fundamental consiste, portanto, em determinar os delineamentos técnicos possíveis e suficientemente flexíveis a partir dos quais se expresse também uma riqueza linguística compartilhada. Desse ponto de vista, para a multidão, informação, comunicação e cooperação tornam-se as formas da produção, e a rede sua forma dominante de organização. Todavia, o modelo organizacional das redes contemporâneas não se resume mais ao puro desenvolvimento técnico; tornou-se, com efeito, o próprio paradigma da produção imaterial e, como tal, também o espaço e a estratégia da produção imaterial da multidão. Se o modelo que dispõe dos diferentes elementos da realidade social nos sécs. XIX e XX é circunscrito, como explica Foucault, pela gramática regulamentar e disciplinar, cuja forma emblemática é a fábrica e o sistema de produção

¹⁹ Para mais a esse respeito, cf. a parte 11.

fordista, o tempo atual é marcado, de maneira bastante distinta, pelo surto vertiginoso de redes: hoje, "vemos redes por toda parte — organizações militares, movimentos sociais, formações empresariais, modelos de migração, sistemas de comunicação, estruturas fisiológicas, relações lingüísticas, transmissores neurológicos e até mesmo relações pessoais" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 191). Produzimos conhecimento, discursos e agimos cada vez mais em rede. No âmbito da produção de afetos e sentidos, camadas simbólicas contaminam outras camadas por sobreposição, e não aniquilação ou oposição; portas e entradas para biosistemas de produção estética permitem trocas complexas com outros biosistemas imateriais, e a potência diz respeito, progressivamente, a uma multiplicidade disseminada de agentes, cada vez menos apreensível de forma esquemática e muito menos dicotômica²⁰.

Vemos manifestar-se hoje com mais clareza uma potência ontológica que insinua uma emancipação de outra ordem, ou, o que é ainda mais razoável, *nenhuma emancipação*. Sobre a angústia do desfalecimento da teleologia, se não há mais a expectativa de se alcançar a realização final, e nem mesmo um ponto originário sobre o qual apoiar, o que resta — e que ademais sempre restou (como excesso) — é a "original pluralidade das origens e a criação do mundo em cada singularidade, criação continuada na descontinuidade de suas discretas ocorrências" (NANCY, 2000, p. 5). Resta apenas "a verdade desta paradoxal 'primeira-pessoa plural' que faz sentido de um mundo como o espaçamento e entrelaçamento de tantos mundos (a terra, os céus, as histórias) em que o sentido se faz" (*idem*). É a potência

²⁰ Trabalharemos as questões da organização da multidão e da rede principalmente a partir da parte 7, e mais detidamente nas partes 10, 11 e considerações finais.

originária do compartilhar puramente existencial e sem objeto que — como nos lembra Agamben ao retomar as noções de "conviver" (*syzen*) e "ter em comum" (*koinoneim*) aristotélicas — nos difere dos animais, já que os homens *com-sentem* e *com-vivem*, enquanto as vacas, por exemplo, *compartilham* um pasto (AGAMBEN, 2009, p. 87).

De fundo, esta é a linha que encontra, por eventuais *aproximações e apartamentos*, nas ontologias de Spinoza (com o "amor" no plano da imanência), de Marx (com o "comum"), de Agamben (com o "qualquer"), de Hardt e Negri (com a "multidão") e de Nancy (com o "singular-plural") um terreno para seu desdobramento. Esta linha se esbarra numa outra que enxerga na superioridade do indivíduo sobre o coletivo os ditames para a superação da decadência, e que, desde seu reaparecimento em Descartes, domina²¹ o pensamento moderno. O sentido que assume uma ontologia da singularidade-plural (aqui entendida a partir e para além de Nancy, isto é, não somente no campo da ontologia mas já no campo de *toda a política antagonista e afirmativa*) é precisamente desfazer a dicotomia que aí se instala, como se o sujeito estivesse predestinado a escolher entre uma potência da singularidade ou uma potência da pluralidade. Estas são, como bem sabia Spinoza, falsas opções. Em última instância, pensar a multidão implica superar esta duplicidade e aventurar-se a respeito de algo sobre o

²¹ A matriz conceitual sobre a qual se funda o antagonismo entre o individual e a multiplicidade vai remontar a Descartes e a sua axiomática "penso, logo existo", a partir da qual somente a razão individual é capaz de (re)produzir a verdade dos fenômenos complexos. Em *Discurso do método*, Descartes diz que "frequentemente não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pelas mãos de vários mestres, como aquelas em que apenas um trabalhou" (2009, p. 22). Descartes situa e tipifica esta constatação nas diferenças entre a arquitetura coletiva antiga "mal proporcionada" e espontânea e a arquitetura padronizada e racional do engenheiro moderno, concebendo assim o adágio que marcaria a era do individualismo: "a pluralidade de opiniões não é uma prova que valha para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é muito mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que um povo inteiro" (2009, p. 30).

qual a evidência descartiana — uma evidência tão segura de si e do "brilho noturno do ego" — pouco ou nada sabia: o comum (NANCY, 2008, p. 32).

*

À toda tomada de poder sobre a vida (o biopoder descrito por Foucault) corresponde também a uma potência contrária, capaz de resistir à naturalização e pré-determinação de desejos e subjetividades. Pelbart escreve em *Vida capital* que coube a Deleuze "explicitar que ao poder *sobre* a vida deveria responder o poder *da* vida, a potência 'política' da vida na medida em que ela faz variar suas formas e, acrescentaria Guattari, reinventa suas coordenadas de enunciação". A essa potência equivale, precisamente, a "biopotência da multidão" (2003, p. 25). Pelbart diz ainda:

homogênea, compacta, contínua, unidirecional, a massa é todo o contrário da multidão, heterogênea, dispersa, complexa, multidirecional. A economia paranoica da massa e a lógica esquizo da multidão são diametralmente opostas, mesmo que elas se encavalem, como notaram Deleuze e Guattari a propósito da relação entre massa e malta. De todo modo, as religiões, bem como os Estados, sempre souberam usar e dosar a energia da massa e seus afetos, mas encontram-se em situação inteiramente distinta em relação à multidão, que testemunha de um outro desejo e de uma outra subjetividade. (2011, p. 26)

Se a massa é um ajuntamento de iguais, a multidão, em expressa oposição, é uma multiplicidade irreduzível. Se a massa se move em direção a um objetivo e se este objetivo reforça o sentimento de igualdade entre seus membros (cf. CANETTI, 1984, p. 29), uma multidão não possui uma destinação prévia e muito menos homogênea, ao contrário, deve absorver as singularidades e a multiplicidade de desejos. Se a massa busca uma densidade inquebrantável, a multidão, por sua vez, define-se por uma indivisibilidade apenas na medida em que abarca, a um só tempo, a

singularidade e a pluralidade imanente no encontro de seus agentes. Deleuze e Guattari preferem colocar essa questão na perspectiva das dinâmicas atuantes entre a massa e a malta, ou ainda, num conjunto tipológico de multiplicidades díspares: "métricas e não métricas; extensivas e qualitativas; centradas e acentradas; arborescentes e rizomáticas; numerárias e planas; dimensionais e direcionais; de massa e de malta; de grandeza e de distância; de corte e de frequência; *estriadas e lisas*" (1997b, p. 192). Entretanto, de acordo com essa tipificação, tampouco podemos encerrar o acontecimento da multidão em uma dicotomia do tipo estriado-liso: "encontraremos sempre uma necessidade *dissimétrica* de passar do liso ao estriado, bem como do estriado ao liso²²" (1997b, p. 194-195, grifo nosso). Trata-se de um necessário processo de tradução e que nada possui de linear. Por essa razão, é prudente também recusarmos dicotomias estanques do tipo técnica/criação, *logos/nomos*²³, ciência/experiência, gramática/dislexia, artistas/comunidade, Estado/multidão, poder constituinte/poder constituído. A multidão não é, por exemplo, uma margem fixa, e muito menos uma classe identitária. Enquanto potência ontológica do *estar-com*, fazer circular e compartilhar afetos, ela perpassa

²² Deleuze e Guattari dirão: "se é verdade que a geometria itinerante e o número nômade dos espaços lisos não param de inspirar a ciência régia do espaço estriado, inversamente, a métrica dos espaços estriados (metron) é indispensável para traduzir os elementos estranhos de uma multiplicidade lisa. Ora, traduzir não é um ato simples; não basta substituir o movimento pelo espaço percorrido, é preciso uma série de operações ricas e complexas (...). Tampouco é um ato secundário. Traduzir é uma operação que, sem dúvida, consiste em domar, sobrecodificar, metrificar o espaço liso, neutralizá-lo, mas consiste, igualmente, em proporcionar-lhe um meio de propagação, de extensão, de refração, de renovação, de impulso, sem o qual ele talvez morresse por si só" (1997b, p. 194-195).

²³ Usamos neste estudo o conceito de *nomos* como visto no livro 5 da edição brasileira de *Mil Platôs*, de Deleuze e Guattari. *Nomos* diz respeito ao movimento no espaço aberto, preservando a possibilidade de irrupção em qualquer ponto, sem alvo nem destino, sem ponto de partida ou ponto de chegada. O espaço que abriga o *nomos* é liso (topológico), e corresponde ao campo aberto sem condutos nem canais. Ele esposa multiplicidades não métricas, acentradas e rizomáticas, enquanto seu oposto, os espaços estriados (métrico), conduz o movimento predefinido, institucionalizado, ou seja, dá vazão à lógica de um Estado. Mais será dito sobre isso na parte 7.

todo o espaço, dentro e fora do capital, dentro e fora da pobreza material, dentro e fora dos meios técnicos, dentro e fora do Estado, e dentro e fora da linguagem²⁴. Com efeito, o empreendimento de anexação do mar pela racionalidade régia acaba por produzir também resultados inesperados: a intensificação das velocidades relativas e codificadas no espaço estriado acaba reconstituindo um espaço liso ou um movimento absoluto, isto é, perpetuamente desterritorializa a força de regulação do movimento (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 60-61). Os Estados são organismos hierarquizados que, de um lado, "dispõem do monopólio de um poder ou de uma função" (*idem*, p. 31), e, de outro, revelam alguma outra coisa bastante mais flexível, uma ambição nômade, por assim dizer, que o atravessa e impede sua constrição ao esquema métrico e estável (característico do espaço estriado). Veja-se o antigo problema do *lobby*, "grupo de contornos flexíveis, com uma situação muito ambígua em relação ao Estado que pretende 'influenciar' e a uma máquina de guerra que quer promover" (*idem*). Ou senão a implexa situação política da favela, território em que o comando, o fascismo ou ainda o Estado e o capital em suas formulações mais brutais — tropas de elite, desmanches gentrificadores, a especulação imobiliária, etc. — confrontam-se diariamente com formações esquizas sobre o espaço, passando-se do estriado ao liso e do liso ao estriado sem parar (onde de fato na polícia se perde o tráfico e onde no tráfico começa a polícia? E mesmo dentro do tráfico ou em sua relação com a comunidade, onde termina a multidão e onde começa o déspota?).

²⁴ Para um desenvolvimento mais demorado sobre as relações entre a multidão e a pobreza, cf. a parte 11.

Mais do que um antagonismo, a constituição da multidão realiza-se enquanto rizomatização da produção e partilha. Assim, a multidão, ou ainda para Deleuze e Guattari a *malta* — esse delineamento coletivo que definem, à luz das Amazonas de Kleist, por uma lei ("lei de malta") que "proíbe 'escolher' o inimigo, e de entrar num face a face ou em distinções binárias" (1997b, p. 17) —, também pode ser identificada, de formas diferenciadas, nos contextos que envolvem a produção imaterial altamente instruída e capitalizada das redes de colaboração do software livre, das produções por *crowdsourcing*, da arte colaborativa nas redes eletrônicas, da organização de núcleos de resistência à cidade neoliberal em centros de pesquisa acadêmica, do compartilhamento de saberes em blogs eletrônicos, dos bancos de dados e de conhecimento aberto oferecidos por redes colaborativas, editoras sem fins lucrativos, coletivos, assembleias populares, etc., todos processos que, por razões às vezes tipológicas, às vezes numéricas, tendem a neutralizar a cristalização de uma hierarquia dura, um *logos* hegemônico ou um espaço por demais estriado. Na medida em que "a produção social define-se cada vez mais por formas imateriais de trabalho como a cooperação ou a construção de relações sociais e redes de comunicação", escrevem Hardt e Negri, "torna-se cada vez mais diretamente produtiva a atividade de todos na sociedade, inclusive os pobres" (2005, p. 178).

EXCURSO 1: OS CAPITÃES DA AREIA E A VOZ ESQUIZA DA MULTIDÃO

Encontramos um exemplo vivo da multidão em Capitães da Areia de Jorge Amado. Por meio de cartas enviadas a uma redação de jornal, ficamos sabendo logo na abertura dessa narrativa sobre um Brasil menor, embora tão potente e conhecido de todos nós, que a Cidade da Bahia (Salvador) está infestada por uma trupe que, a partir de seu "quartel general" num trapiche à praia, vive como bando e da rapina se compõe, promovendo assaltos, pequenos golpes e tirando a paz de seus cidadãos. O número de crianças na urbe passa dos cem, mas no trapiche vivem em torno de cinquenta delas. Para a cidade trata-se de uma legião, crianças abandonadas, sem futuro. Mas se os capitães podem até terem sido crianças abandonadas, no grupo aquelas almas vivas e inquietas encontram algum apoio, algum amor, alguma afetividade entre si. Naquele agenciamento²⁵, as singularidades de cada capitão não se esvanece numa

²⁵ A respeito do conceito deleuziano e guattariano de "agenciamento" que utilizaremos esporadicamente, remetemos o leitor a uma explicação concisa proposta por François Zourabichvili em *O vocabulário de Deleuze*: o conceito de agenciamento "pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar etc.), a formações íntimas desterritorializantes (devir-animal etc.) (...). Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Esse é o pólo estrato dos agenciamentos (que são então considerados 'molares'). Mas, por outro lado, a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, 'moleculares', nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade, seja porque procede à elaboração involuntária e tateante de agenciamentos próprios que 'decodificam' ou 'fazem fugir' o agenciamento estratificado: esse é o pólo *máquina* abstrata (entre os quais é preciso incluir os agenciamentos artísticos). (...) Se a instituição é um agenciamento molar que repousa em agenciamentos moleculares (daí a importância do ponto de vista molecular em política: a soma dos gestos, atitudes, procedimentos, regras, disposições espaciais e temporais que fazem a consistência concreta ou a duração — no sentido bergsonian — da instituição, burocracia estatal ou partido), o indivíduo por sua vez não é uma forma originária evoluindo no mundo como em um cenário exterior ou um conjunto de dados aos quais ele se contentaria em reagir: ele só se constitui ao se agenciar, ele só existe tomado de imediato em agenciamentos" (ZOURABICHVILI, 2009, p. 20-22).

imagem geral e suas diferenças não são reduzidas à moral ou à transcendência de um soberano. Se acham um líder na imagem de Pedro Bala, não se trata de segui-lo cegamente ou passivamente. O líder obtém sua posição pela admiração do bando e sua capacidade de facilitar as relações de cada um com cada qual, de agenciar a rede, não permitindo que, precisamente, membro algum esteja acima dos demais. Como os chefes indígenas estudados por Pierre Clastres nas Américas²⁶, o líder lidera apenas na medida em que não garante soberania alguma.

Os capitães conformam uma multidão porque se organizam em rede, porque refazem o mundo a partir de relações horizontais, porque tendem à colaboração interna e externa e à produção de riquezas vividas e comuns, porque agenciam afetos e subvertem as formas: "vestidos de farrapos, sujos, semiesfomeados, agressivos, soltando palavrões e fumando pontas de cigarro, eram, na verdade, os donos da cidade, os que a conheciam totalmente, os que totalmente a amavam, os seus poetas" (2009, p. 27). Eles não têm o Estado, a família, a escola, mas revelam, entre tantos outros de seus membros talentosos, o Professor, que embora furtivo livros de histórias das estantes da cidade, jamais os vende. Lia-os "numa ânsia que era quase febre" e, como cada talento vivente no trapiche, todo saber partilhava com os outros capitães. O Professor retribuiu aos capitães recontando contos "de aventureiros, histórias que faziam aqueles olhos vivos se espicharem para o mar" (idem, p. 30). Muitas vezes, era mesmo a imaginação do professor que criava os roubos mais mirabolantes e precisos.

²⁶ Cf. *A sociedade contra o Estado* (2013). Um bom exemplo é encontrado no texto "O dever da palavra", em que Clastres explica o uso da palavra pelo chefe da tribo: "o discurso do chefe é vazio justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder. (...) Uma ordem: eis o que o chefe não poderia dar. (...) O chefe que quer bancar o chefe" é "abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar do poder" (2013, p. 171).

Nessa malta, cada qual ganha o respeito dos demais por aquilo que soma, nunca o que subtrai. A vida em bando oferece aos vagantes uma dupla riqueza. Por um lado, as relações afetivas e comunitárias, a recíproca responsabilidade que dificilmente encontrariam a-bandonados à própria sorte nas ruas. Quando, numa passagem que narra os hábitos noturnos dos capitães, um estranho ao grupo tenta roubar Pirulito, Sem-Perna reage e se atira para cima do forasteiro. Estranhos são em geral bem-vindos, mas execrados se desonestos. O pequeno forasteiro sabia da gravidade de não ser aceito na trupe, "sabia que a vida de um expulso dos Capitães da Areia ficava difícil. Ou entrava para o grupo de Ezequiel, que vive todo dia na cadeia, ou acabava no reformatório" (idem, p. 46). Por outro lado, os capitães conformam um corpo orgânico, vivo e em cooperação, jamais enrijecido ou cooptado. Assim garante aos companheiros a liberdade para serem tudo aquilo que desejam ser: gays, heterossexuais, meninas que querem ser homem, inventores que fazem do crime uma arte, que fazem da arte um crime, negros, brancos, ateus, crentes, ricos embora pobres, conquistadores embora rejeitados, alegres embora tristes. Encontram em todas as intermináveis diferenças o lugar comum de uma vida criadora. Não possuem pai, mãe, ou mestre, e não levam uma vida fácil, mas pelo menos têm "a liberdade de correr as ruas" (idem, p. 47).

Se podemos chamar esses capitães de multidão, isso não se dá somente porque ao roubarem para viver incorporam a imagem e a forma viva de uma comunidade que excede a lógica da produção capitalística e as formas de vida a que, nela, estamos todos capturados, mas mais ainda porque oferecem, contra a captura, uma produção de riquezas comuns na colaboração de todos com todos, sem contudo ter suas singularidades

suprimidas por divisões abstratas e apriorísticas. Contudo, o que a cidade demanda das autoridades competentes para conter essa multidão? O reformatório. O estriamento desse comunismo tupiniquim que subverte a lógica alienada dos já naturalmente "reformados" pelo sistema.

Os capitães — "essa malta de jovens bandidos", como relata em tom "nobre" e indignado o Jornal da Tarde na página de "Fatos policiais" — embora tenham o cais como ponto de referência, não têm propriamente "moradia certa" ou pelo menos "localizada". A identidade do chefe? "Desconhecida". Não deixam "a cidade dormir em paz o seu sono tão merecido", e portanto pertencem "aos institutos de reforma de crianças ou às prisões" (idem, p. 9). Mas os Capitães da Areia não podiam ser reformados, eram meninos e depois seriam homens livres (Pedro Bala bem sabia que "nunca tinham parecido crianças. Desde pequenos, na arriscada vida da rua, os Capitães da Areia eram como homens, eram iguais homens"...) (idem, p. 235), *mesmo que tivessem que se jogar para a morte quando encurralados pela polícia, como o faria Sem-Perna. Ao professor estava reservado o futuro de artista no Rio de Janeiro. Boa-vida acaba tocando "violão nas festas, vai aos candomblés, arma fuzuê nas quermesses. É mais um malandro da cidade"* (idem, p. 236). *A Pedro Bala o destino guarda a luta ao lado dos operários: "vão para uma festa, porque a greve é a festa dos pobres, repete Pedro Bala para si mesmo". A revolução chama Pedro Bala. Em seu chamado, uma voz poderosa, "poderosa como a voz do mar, como a voz do vento, tão poderosa como uma voz sem comparação. Como a voz de um negro que canta num saveiro o samba que Boa-Vida fez: Companheiros, chegou a hora" (2009, p. 255). A voz que chama Pedro-Bala, assim como a voz que conclama os companheiros à luta,*

é muito maior do que eles. Ela é a própria voz da vida, do desejo, da vontade de viver e expandir, do amor, de produzir sempre mais vida. Uma voz que atravessa a cidade,

que parece vir dos atabaques que ressoam nas macumbas da religião ilegal dos negros. Uma voz que vem com o ruído dos bondes onde vão os condutores e motorneiros grevistas. Uma voz que vem do cais, do peito dos estivadores, de João de Adão, de seu pai morrendo num comício, dos marinheiros dos navios, dos saveiristas e dos canoeiros. Uma voz que vem do grupo que joga a luta da capoeira, que vem dos golpes que o Querido-de-Deus aplica. Uma voz que vem mesmo do padre José Pedro, padre pobre de olhos espantados diante do destino terrível dos Capitães da Areia. Uma voz que vem das filhas-de-santo do candomblé de Don'Aninha, na noite que a polícia levou Ogum. Voz que vem do trapiche dos Capitães da Areia. Que vem do reformatório e do orfanato. Que vem do ódio do Sem-Pernas se atirando do elevador para não se entregar. Que vem no trem da Leste Brasileira, através do sertão, do grupo de Lampião pedindo justiça para os sertanejos. Que vem de Alberto, o estudante pedindo escolas e liberdade para a cultura. Que vem dos quadros de Professor, onde meninos esfarrapados lutam naquela exposição da rua Chile. Que vem de Boa-Vida e dos malandros da cidade, do bojo dos seus violões, dos sambas tristes que eles cantam. Uma voz que vem de todos os pobres, do peito de todos os pobres. Uma voz que diz uma palavra bonita de solidariedade, de amizade: companheiros. Uma voz que convida para a festa da luta. Que é como um samba alegre de negro, como ressoar dos atabaques nas macumbas. Voz que vem da lembrança de Dora, valente lutadora. Voz que chama Pedro Bala. Como a voz de Deus chamava Pirulito, a voz do ódio o Sem-Pernas, como a voz dos sertanejos chamava Volta Seca para o grupo de Lampião. Voz poderosa como nenhuma outra. Porque é uma voz que chama para lutar por todos, pelo destino de todos, sem exceção. Voz poderosa como nenhuma outra. Voz que atravessa a cidade e vem de todos os lados. Voz que traz com ela uma festa, que faz o inverno acabar lá fora e ser a primavera. A primavera da luta. Voz que chama Pedro Bala, que o leva para a luta. Voz que vem de todos os peitos esfomeados da cidade, de todos os peitos explorados da cidade. Voz que traz o bem maior do mundo, bem que é igual ao sol, mesmo maior que o sol: a liberdade. A cidade no dia de primavera é deslumbradoramente bela. Uma voz de mulher canta a canção da Bahia. Canção da beleza da Bahia. Cidade negra e velha, sinos de igreja, ruas calçadas de pedra. Canção da Bahia que uma mulher canta. Dentro de Pedro Bala uma voz o chama: voz que traz para a canção da Bahia, a canção da liberdade. Voz poderosa que o chama. Voz de toda a cidade pobre da Bahia, voz da liberdade. A revolução chama Pedro Bala. (2009, p. 255-259)

Esta é, nomeadamente, a própria voz da potência social criadora do mundo e das resistências diante de sua opressão. Capitães da Areia é uma estonteante declaração de amor pela multidão do nordeste do Brasil e por todas as multidões. Ela capta a força do fluxo da resistência dos excluídos, explorados, rebeldes, pobres, e ainda assim a narrativa de suas riquezas humanas realizadas na partilha, na construção de um universo de beleza no seio da comunidade inessencial, que se abre ao outro, ao mundo, à diferença, à experiência, à dor, ao risco, à liberdade, à subversão, à coragem da luta e da afirmação mesmo quando precisa ser dura negação. Jorge Amado nos ensinou, como um verdadeiro mago da vida vivida e partilhada, tanto quanto um só livro poderia nos ensinar sobre as almas vagantes e suas doçuras alegres, bem como sua capacidade de rebeldia porque amam e desejam a liberdade, porque lutam contra a opressão e a injustiça que nunca parecem ceder:

O sertão comove os olhos de Volta Seca. O trem não corre, este vai devagar, cortando as terras do sertão. Aqui tudo é lírico, pobre e belo. Só a miséria dos homens é terrível. Mas estes homens são tão fortes que conseguem criar beleza dentro desta miséria. Que não farão quando Lampião libertar toda a caatinga, implantar a justiça e a liberdade?

Passam violeiros, improvisadores de poesia. Passam vaqueiros que tangem o gado, homens plantam mandioca e milho. Nas estações os coronéis descem para estirar as pernas. Levam grandes revólveres. Os violeiros cegos cantam pedindo uma esmola. Um negro de camisa e rosário atravessa a estação dizendo estranhas coisas em língua desconhecida. Foi escravo, hoje é um doido na estação. Todos temem, temem suas pragas. Porque ele sofreu muito, o chicote de feitor rasgou suas costas. Também o chicote da polícia, feitor dos ricos, rasgou as costas de Volta Seca. Todos o temerão um dia também. (2009, p. 238-239)

Amado não narra partidos, não narra as identidades ou apriorismos transcendentais, não narra a soberania; narra a beleza da resistência e da luta pela liberdade, narra a tristeza da exploração que a falta de

solidariedade exercita cinicamente dia e noite na cidade capitalista. Milton Hatoum nos lembra, num posfácio a uma reedição recente, que Capitães da Areia fora, em 1937, "censurado e depois queimado em Salvador" (HATOUM, 2009, p. 265). Poucas formas de organização social e política merecem, aos olhos do poder, ser completamente aniquiladas, sem deixar vestígios. As formações multitudinárias não nos deixam esquecer o assombroso da liberdade, a possibilidade de suspensão das separações. A multidão é legião, e enquanto tal precisa ser incendiada e sua potência espiada pelo ressentimento do disciplinado. É preciso, nos dirão, limpar, civilizar, dar utilidade, capitalizar as riquezas da "voz que atravessa a cidade e vem de todos os lados. Voz que traz com ela uma festa, que faz o inverno acabar lá fora e ser a primavera. A primavera da luta. Voz que traz o bem maior do mundo, bem que é igual ao sol, mesmo maior que o sol: a liberdade".

EXCURSO 2: ABSTRAÇÕES DO UNO (FORMULAÇÕES PROBLEMÁTICAS SOBRE A MULTIDÃO)

Em Massa e poder, o búlgaro Elias Canetti investigou processos coletivos e agrupamentos de corpos — dos ritos tribais às revoluções armadas — que pontuaram a história da humanidade e supostamente têm determinando-lhe algumas condições. Já nos primeiros momentos desse sensível e ambicioso estudo da década de 1960, hoje tido como um clássico no campo das ciências políticas e da antropologia, o autor define sucintamente a massa como portadora de quatro características vitais: ela sempre quer crescer e não há barreiras naturais ao seu crescimento; na massa há

igualdade e é pela igualdade que a massa se forma; a massa ama a densidade e nada deve dividi-la; a massa precisa de uma direção, ela se move, e se move em direção a um objetivo, de modo que esse objetivo reforça o sentimento de igualdade entre seus membros (1984, p. 29). Basta um rápido passeio por alguns tópicos propostos por Canetti na primeira parte de Massa e poder para compreendermos suficientemente por qual ângulo ele examina seu objeto. Os títulos dos subcapítulos carregam expressões como "o medo de ser tocado"; "descarga"; "destrutividade"; "erupção"; "perseguição"; "domesticação das massas"; "pânico"; "a massa como um círculo"; "massas por proibição"; "classificação das massas de acordo com suas emoções dominantes"; e, por fim, a dupla massa: "guerra". Com efeito, assombrado pelo fantasma da Primeira e Segunda Guerra Mundial, dos fascismos e seus desenlaces catastróficos, Canetti não pode ver nas multidões — quase sempre homogêneas — senão o repúdio pelo que lhe é alheio, ódio pelo que vem de fora, combate da diferença, violência contra o que lhe é estranho, e reação contra toda e qualquer entidade que não se conforma com o mesmo da comunidade colapsada que circunscreve. Esta abordagem parece replicar, na escala das coletividades uniformes (massa contra massa), a concepção hobbesiana predominante na modernidade de que a ordem natural da vida é a guerra. Na ausência da imposição civilizadora de uma soberania, a vida é para Hobbes determinada pela competição e desconfiança intra-humana: "durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens" (HOBBS, 2014, p. 109, grifo nosso).

Canetti parece anexar a esse transcendentalismo ontológico, em que um ódio pela alteridade e um amor pelo mesmo são as condições naturais da vida, as convicções que guiaram Le Bon em Psicologia das multidões cinquenta anos antes, quando este escrevia que "na alma coletiva, apagam-se as aptidões intelectuais dos homens e conseqüentemente sua individualidade. O heterogêneo perde-se no homogêneo e as qualidades inconscientes dominam" (LE BON, 2008, p. 34). Para Le Bon, quando indivíduos agem coletivamente em projetos comuns, suas singularidades tendem a ser neutralizadas num processo que chama de "contágio mental". Numa coletividade, não haveria espaço para negociações baseadas no intelecto ou afeto, num processo de tomadas de decisões coordenadas que poderiam levar a associações vantajosas para seus agentes ou agentes externos ao grupo ao mesmo tempo em que todos os envolvidos resguardassem suas diferenças individuais. Em uma multidão, diz, "todo ato é contagioso, e contagioso ao ponto de que o indivíduo sacrifique muito facilmente seu interesse pessoal ao interesse coletivo" (idem, p. 35, grifo nosso). Le Bon chega a estas conclusões a partir de premissas propostas no incipiente campo da psicologia oitocentista: "sabemos hoje que um indivíduo pode ser posto num estado tal que, tendo perdido sua personalidade consciente, obedeça a todas as sugestões do operador que o fez perdê-la e cometa os atos mais contrários ao seu caráter e aos seus hábitos" (idem, p. 35, grifo nosso). Para explicar o estranho fato de que, ao longo da história longínqua ou recente da humanidade, as multidões foram centrais nas transformações sociopolíticas mais significativas, Le Bon recorre ao recurso da "sugestionabilidade", que acredita comprovar citando crenças então em voga no contexto da hipnose: a multidão apenas age sob

*a influência de um outro, em geral um homem superior, um líder. É partir desses axiomas antissingularizantes que o pensador concebe uma espécie de teoria geral da multidão psicológica*²⁷.

Se esse juízo pode fazer algum sentido quando restrito à forma como certas multidões — que já não são mais multidões, mas massas — se comportam, por exemplo, num estádio de futebol, numa congregação fundamentalista ou em partidos políticos de tendências fascistas, ele se torna mais problemático quando Le Bon deixa de falar apenas de grupos fisicamente localizados e uniformizados e, sem se dar conta da enorme aporia que se abre, passa a se referir ao povo e a sua cultura sob as mesmas premissas reservadas às massas: "a história das revoluções populares é quase incompreensível se desconhecemos os instintos profundamente conservadores das multidões"; ou ainda: "sua incessante mobilidade refere-se apenas às coisas superficiais. Na realidade, possuem instintos conservadores irredutíveis e, como todos os primitivos, um respeito fetichista das tradições" (idem, p. 56). De fato, em alguma medida Le Bon parece confundir (ou não fazer nenhuma distinção, o que daria no mesmo) as massas em extremismos políticos, religiosos ou culturais particulares

²⁷ Talvez o tópico da multidão seja, no campo da sociologia, um dos mais afetados por mitos e assertivas sem qualquer sustentação empírica consistente. Em um artigo chamado "The madding crowd goes to school: myths about crowds in introductory sociology textbooks", dois pesquisadores americanos, Schweingruber e Wohlstein (2005), apontam que os capítulos sobre a multidão em alguns dos principais livros de introdução à sociologia nos EUA ainda trazem um grande número de erros — afirmações amplamente refutadas na área — sobre a multidão. Entre os mitos apontados pelos autores encontram-se aqueles que caracterizam a multidão por seu poder de *destruição*, sua *irracionalidade*, *emotividade*, sujeição à *sugestionabilidade*, e tendência à *unanimidade*. Todos esses mitos estão amplamente presentes no texto de Le Bon. Embora nosso estudo da multidão possua, como notamos na introdução, um viés mais filosófico, político e estético do que propriamente sociológico, Le Bon, que citamos aqui a título de contextualização histórica, por sua vez recorre à psicologia e à sociologia. Por essa razão, achamos válido o comentário a respeito da (fraquíssima) aceitação de suas teorias entre especialistas da área hoje, não obstante a recorrência dos mitos que ela difundiu em campos não especializados ou livros generalistas sobre a sociologia.

(amiúde conformadas sob a influência de ideologias essencialistas e líderes marcantes) com toda uma diversidade de estratos e métodos de ação que podem compor o tecido social em diferentes agrupamentos de corpos dispersos no território²⁸.

Mais recentemente, seguindo no rastro das teorias de Le Bon e Canetti, Peter Sloterdijk defendeu, em O desprezo das massas, que, sob a sombra expandida do ideal hegeliano, no cerne da constituição política dos últimos 200 anos estaria a "motivação de cuidar para que todo poder e todas as formas válidas de expressão partam dos muitos", o que por sua vez decorreria de uma crença no desdobramento dialético da "substância enquanto sujeito" (2002, p. 11). Entretanto, a ascensão à soberania do maior número mostra uma dificuldade, para ele incontornável, expressa na denominação nada inocente que ganha desde o início: massa. O filósofo argumenta que as condições de existência dos muitos na Era Moderna oscila entre dois delineamentos: a massa animalizada, emotiva, visceral, e a massa individualizada e consumida pelo capitalismo global e pela aparelhagem espetacular. Deste modo, Sloterdijk elogia Canetti, por um lado, por sua capacidade única de evocar a "experiência-chave da sociedade como massa violentamente ativada através dos séculos" (idem, p. 13), e, por outro, pela constatação de que no "pretume humano", nessa aglomeração unicolor, residiria o colapso da "visão romântico-racional do sujeito democrático, que poderia saber o que quer". Nessa afronta desagradável dos muitos, "o fantasma sociofilosófico de um abraço entre

²⁸ Contra Le Bon, é preciso insistir, para resumir, que há ações individuais fascistas e operações coletivas democráticas, e vice-versa. Não se trata, em todo caso, daquilo que o coletivo ou o indivíduo são (suas naturezas...), mas daquilo que *podem tornar-se*. Discorremos mais detidamente sobre esse assunto na parte 3, em "A realidade iniludível do mal".

espírito do mundo e coletivo despedaça-se num bloco de indissolúvel escuridão" (idem, p. 16).

Para Sloterdijk, o excesso de matéria-humana irá sabotar a possibilidade de desenvolvimento da massa enquanto sujeito e engendrar, bem à maneira do que teria descrito Le Bon um século antes, uma "pseudo-emancipação e semi-subjetividade". Na medida em que nas situações burguesas "um sistema implacável das distâncias do eu isola os indivíduos e cada um por si confere posse ao solitário esforço do dever-ser-si-mesmo" (idem, p. 17), no ajuntamento das massas "teleguiadas" impera as distâncias impostas pelo utilitarismo reificado. Se a massa enquanto corpo-animal-coletivo e violento impede a emancipação pela simples condição de massa — unificada e portadora de um a priori antissingularizante —, a reificação das relações interpessoais traduzem a impotência do projeto emancipatório do sujeito moderno que compõe a multidão. Nessa crítica situa-se, de um lado, aquele que é potente, produz, cria em abundância e, esquivando-se das determinações de qualquer soberania, oferece ao mundo a "alta" riqueza que o excesso numérico não pode oferecer. De outro, a massa coagida pelo Estado e pelo mercado; aqui, a ampla base reage com o ódio daqueles incapazes de singularidade e potência. Eis como Sloterdijk termina seu estudo:

vejo em tudo isso vestígios de um ódio que se torna cada vez mais seguro de si, para com a exceção que ainda representa uma exceção no sentido mais antigo, vestígios de rancor daquilo que, em sua maneira nunca poderá ser substituído e que justamente por isso se quer substituir de forma tão rápida e indigna quanto possível — porque somente o permutável preenche a norma da indiferença; além disso, vejo ainda vestígios de um desespero embaraçado, que se move sobretudo em vista daquilo que lembra o reino perdido da graça. Talvez, por menos oportuno que possa parecer, se devesse dizer mais uma vez: no mundo que sucedeu à graça, a arte foi o asilo das exceções que restaram. Ela foi

um campo no céu noturno, no qual de tempos em tempos nascia uma estrela. Exposta a análise, a quem admiraria se a cultura da uniformidade em franco progresso, que só suporta determinadas diferenças diante do pano de fundo de indiferenciabilidade, agora prepare os próximos golpes da derradeira e sem data marcada campanha contra o extraordinário? (2002, p. 116)

Neste inescapável maniqueísmo, de um lado encontra-se a massa ressentida, que despreza o extraordinário, a exceção, a graça, o brilho das genuinidades artísticas, uma massa em que cada subjetividade é permutável e se quer permutável, uniforme, a eterna repetição que prepara a derradeira destruição de toda diferença. O pretume é, para Sloterdijk, a encarnação coletiva do espírito de Hitler, e, Hitler, a encarnação individual da falta de talento, falta de superioridade, falta de nobreza, falta de distinção, excesso de ódio agregado: como Hitler "não era senhor, mas alguém oriundo de onde era ampla a base; como era um delegado horizontal, o ativista, o animador do ódio, o bem-compreensível vociferante da vizinhança", se ofereceu como contêiner das frustrações da massa (2002, p. 33). O excesso numérico, independentemente das condições de sua configuração, produz "Hitlers", celebridades, superficialidades, violência irracional, impotência, força bruta trabalhadora e escrava. O artista, isolado que se encontra de toda essa inconveniência do grande número, produz graça, brilhantismo, diferença, profundidade. Como se a dicotomia massa/ seres brilhantes não fosse suficientemente estranha — pois que o campo social certamente exige uma perspectiva mais complexa para ser

compreendido —, Sloterdijk é capaz de colocar no banco dos réus a massa, mas não a doutrina da superioridade antagonista de poucos²⁹.

Fundamentalmente, a argumentação de Sloterdijk integra o hall de leituras de Nietzsche em que prevalece o preceito de uma aristocracia classista e que nos parece, hoje, fazer pouco jus à axiologia da vida afirmativa para qual a própria vontade de potência aponta, como veremos mais à frente nesta pesquisa. Como, por exemplo, chamar de ressentimento a roda de samba da favela, o RAP engajado e feroz das periferias, o funk moralmente libertário dos morros, a filosofia do viver artístico do Duelo de MCs sob o viaduto, o Sarau errante, os coletivos de poesia itinerantes, as "Gay Pride Parades", as ocupações multitudinárias e transversalmente organizadas nas ruas no recente ciclo global de lutas contra o neoliberalismo, as diferentes organizações populares que colaboram entre si contra os governos das cidades-empresa, gestos sem face e selvagens contra a dilapidação dos bens comuns posta em curso pelo sistema financeiro, o pensamento nômade e o remix contra a privatização da linguagem, a bandeira contra a vigilância imperial levantada por coletivos de hackers como o Anonymous ou o Wikileaks, a multidão de músicos que se apropria da sopa musical popular para dar-lhe nova vida sob noções (anti)legalistas como o Creative Commons, os presidiários que de rappers amadores tornam-se escritores de suas próprias comunidades, a cultura indisciplinada do skate, do parkour, do pixo, do grafite e da moda alternativa dos guetos urbanos, as raves regadas a drogas, as perspicazes marchinhas de carnaval que denunciam o

²⁹ Sloterdijk falha em perceber (ou no mínimo frisar) que, sem a abertura para uma comunialidade expansiva e aberta, uma tal doutrina invariavelmente declina na massa e em comunidades essenciais e, por consequência, produz exclusões e fascismos de toda sorte. Abordaremos melhor esse problema em nossa discussão sobre a vontade de potência em Nietzsche, na parte 6.

cinismo e a pseudo seriedade dos engravatados da política institucional, a prática do crowdsourcing que torna obsoletas as grandes produtoras culturais, os flashmobs e os "rolezinhos" contracivilizatórios, a ocupação de centros culturais, a construção coletiva da Wikipedia e uma infinidade de inquietações afirmativas que pelas teias urbanas brasileiras e globais se espalham? Eis que toda essa malta, ao contrário da massa, faz rizoma, espalha-se pelo espaço heterogêneo e labiríntico, produz a partir de interações e possibilidades técnicas que excedem o Estado e o capital. Esses bandos não perdem tempo com o ressentimento, mas tampouco cristalizam-se nas imagens auráticas "daqueles que brilham". São uma outra coisa, que escapa às medidas tradicionais de um olhar que, como notou Deleuze a respeito de Goethe e Hegel (1997, p. 18), já nasce velho. Esta multidão encontra-se aberta ao talento excepcional, ao auxílio do extraordinário, porque ela é, em si mesma, em suas unidades ordinárias ou em sua constituição coletiva, igualmente extraordinária. O artista que isto compreendeu, há muito já faz multidão. Antonio Negri coloca essa questão de forma muito bela: os artistas não são "filhos de Deus" que precisam ser trazidos de volta "alinhados com o comando do mundo (...). Não, o artista é, ao contrário, símbolo de subversão realizada e de liberdade liberada. Nós vemos o verdadeiro artista como um ser superior — mas não há ser superior que não é um ser coletivo, um ser para o comunismo" (NEGRI, 2011, p. 51-52, trad. nossa).

2. REVOLUÇÃO, MELANCOLIA E O QUODLIBET, DE WORDSWORTH A DRUMMOND

*Nenhuma idéia grande
Nenhuma corrente política
Que soe a uma idéia grão*

— **ÁLVARO DE CAMPOS**

*Bem que existe no mundo, aqui e ali, uma espécie
de continuação do amor, na qual a cobiçosa ânsia
que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a
um novo desejo e cobiça, a uma elevada sede
conjunta de um ideal acima delas: mas quem
conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu
verdadeiro nome é amizade.*

— **NIETZSCHE**

Na virada para o séc. XIX, o poeta inglês William Wordsworth escreveu no livro 7 ("Residence in London") de seu famoso poema *The prelude*:³⁰

Rise up, thou monstrous ant-hill on the plain
Of a too busy world! Before me flow,
Thou endless stream of men and moving things!
Thy every-day appearance, as it strikes —
With wonder heightened, or sublimed by awe —
On strangers, of all ages; the quick dance
Of colours, lights, and forms; the deafening din;
The comers and the goers face to face,
Face after face; the string of dazzling wares,
Shop after shop, with symbols, blazoned names³¹

(2002, p. 269)

³⁰ Usamos aqui a versão final, de 1850, do *The prelude*.

³¹ Ao longo desta pesquisa não traduziremos os trechos literários que se encontram em inglês, apenas as passagens teóricas. Trechos literários que correspondem, na versão original, a outras línguas como o francês e o alemão já se encontram traduzidos porque utilizamos as edições em português. A grande presença de passagens literárias em inglês deve-se ao fato de que boa parte desta pesquisa fora desenvolvida na Inglaterra (principalmente na British Library), na ocasião do sanduíche de doutorado e naquele contexto tínhamos acesso apenas às versões em inglês.

Cento e cinquenta anos mais tarde, lemos no poema "Anoitecer", do livro *A rosa do povo*, de Carlos Drummond de Andrade, uma imagem (apenas superficialmente) semelhante em que a multidão novamente ocupa o plano central:

É a hora em que o sino toca,
mas aqui não há sinos;
há somente buzinas,
sirenes roucas, apitos
aflitos, pungentes, trágicos,
uivando escuro segredo;
desta hora tenho medo.

É a hora em que o pássaro volta,
mas de há muito não há pássaros;
só multidões compactas
escorrendo exaustas
como espesso óleo
que impregna o lajedo;
desta hora tenho medo.

(2012a, p. 19)

Wordsworth havia sonhado quando criança com uma Londres mítica, muito mais mágica e mais exótica do que grandes cidades de impérios e contos de fada. Nestes devaneios, a capital brilhava com seus "green groves, and the wilderness of lamps/ Dimming the stars, and fireworks magical,/ And gorgeous ladies, under splendid domes,/ Floating in dance, or warbling high in air/ The songs of spirits!" (2002, p. 268). Mas a imagem que descreve depois que firma residência em Londres é muito diferente, e talvez muito mais impactante e interessante do que o anseio glorioso da imaginação provinciana. Wordsworth depara-se com uma cidade que, de tão real, beira à fantasia, que impressiona pela quantidade de corpos estranhos que fluem, como em um formigueiro, de um lado para o outro, "face a face", "face após face", mas sem interação. Essa cidade carrega não a mitologia inefável do passado, mas a potência imanente do início, a transformação progressiva das bases produtivas, filosóficas e sociais que, embora se façam

sentir com todas as forças, escapam, numa paisagem inebriante ("endless stream", "dazzling wares", "quick dance of colours"), à razão. Com efeito, é impressionante seu senso de inoperância perante o movimento. Ele teria sido um dos primeiros a condensar em versos o que testemunhava, mas encontra dificuldades:

How oft, amid those overflowing streets
Have I gone forwards with the crowd, and said
Unto myself "The face of everyone
That passes by me is a mystery!"
Thus have I looked, nor ceased to look, oppressed
By thoughts of what and whither, when and how,
Until the shapes before my eyes became
A second-sight procession such as glides
Over still mountains, or appears in dreams

(2002, p. 282)

Anonimidade, mistura, inconstância, fragmentação são noções incomuns no repertório poético anterior às revoluções do séc. XVIII, mas agora precisam transfigurar-se em uma linguagem afinada à realidade. O problema se deixa transparecer nas referências estabelecidas com o sonho e com a fantasmagoria.³² A cena, atravessada pela efemeridade dos rostos que passam, coloca a questão do lugar do observador: como pode a contemplação e a poesia capturar um universo em perpétuo movimento, uma imagem que, ao mesmo tempo que se faz, se apaga apenas para renascer numa nova forma? Como fazer sentido de uma experiência em que os elementos aleatórios, assim como em sonhos, não compõem mais uma narrativa totalizável e linear? É, contudo, na constatação feita pela representação de sua instabilidade e incompletude, é no momento em que

³² A impossibilidade de fazer um julgamento racional da imagem sempre mutante e nova que a multidão produzia o levou repetidamente à sua caracterização por um viés fantasmagórico. Numa outra passagem do livro 8 do *Prelude*, Wordsworth diz: "substance and shadow, light and darkness, all/ Commingled, making up a canopy/ Of shapes and forms and tendencies to shape/ That shift and vanish, change and interchange/ Like spectres — ferment quiet and sublime" (2004, location 7146).

ela pede perdão ao leitor por seu despreparo frente ao objeto, que reside a originalidade de "Residence in London". Uma outra explicação, presente apenas na edição de 1805 do poema, é que a própria intangibilidade do objeto tenha assumido o controle da mente do observador e de sua poesia: "All laws, of acting, thinking, speaking man —/ Went from me, neither knowing me, nor known"³³ (1995, p. 285). Contraditoriamente, trata-se de uma paisagem extremamente palpável, intensificada pela pressão sobre todos os sentidos do corpo, mas que, ainda assim, suspende no observador uma possível reconciliação com o familiar, expondo as frágeis amarras do sujeito com o novo mundo. A multidão e a multiplicidade estão opressivamente presentes e ausentes; o contato é total e nulo, o comum e o trivial são ao mesmo tempo absolutamente estranhos.

A capital inglesa passa por um processo de organização e padronização — muitas vezes determinado pelo tipo de produção ou de uso, incorporando a homogeneidade na arquitetura de novos bairros fabris —, porém no todo ainda retém uma miríade de formas de vida. Wordsworth capta a essência dessa dualidade: "Living amid the same perpetual whirl/ Of trivial objects, melted and reduced/ To one identity, by differences/ That have no law, no meaning, and no end" (2002, p. 284). A confusão é reduzida a um giro incessante do banal, e as diferenças, embora persistentes, estão derretidas numa vaga identidade: a multidão. Cara a cara com ela, Wordsworth está certo de que o mundo que seus antepassados conheceram está a desmoronar. Por outro lado, mal sabe o que o atingiu; tateia às cegas pelo vocabulário adequado. Se Londres está cheia de vitalidade e olha para o

³³ Esta passagem consta apenas na versão do Prelúdio de 1805; foi suprimida na versão de 1850, que usamos em todas as outras citações.

futuro, trata-se ainda de um futuro incerto e repleto de possibilidades; velhas verdades tentam, em vão, resistir às novas. O sujeito moderno, marcado pela dialética do progresso e da universalidade hegeliana, desempenha a conflituosa tentativa de descobrir os elementos eternos e imutáveis em meio às disrupções radicais. Wordsworth não esconde a dualidade que o atravessa ao encerrar o livro 7 com uma imagem que, mais tarde, retornaria também em Baudelaire:³⁴ "Of self-destroying, transitory things,/ Composure, and ennobling Harmony" (WORDSWORTH, 2012, p. 285). Ao frequentar os debates públicos no parlamento, Wordsworth reconhece o vigor da transitoriedade revolucionária dos 1790: "The times were big/ With ominous change, which, night by night, provoked/ Keen struggles, and black clouds of passion raised" (*idem*, p. 279). "Os tempos" dizem respeito, essencialmente, a um movimento caleidoscópico em que eventos e embates de toda sorte se multiplicam e se sobrepõem, engendrando uma realidade multifacetada que dificulta a experiência uniforme da cidade: "I glance but at a few conspicuous marks,/ Leaving a thousand others, that, in hall, Court, theatre, conventicle, or shop,/ In public room or private, park or street" (*idem*, p. 280).

As caracterizações de Wordsworth tampouco deixam de descrever a metrópole e seus antagonismos: singularidade e assujeitamento; a busca egoística por admiradores e a futilidade da moda; o consumo de massa e o desejo de singularização em meio à turba. Esses extremos estão lá, como sementes dando os primeiros frutos: "Each fondly reared on his own pedestal,/ Looked out for admiration. Folly, vice,/ Extravagance in gesture,

³⁴ Baudelaire teria escrito no conhecido artigo a respeito de seu *flâneur* décadas depois: "E ele sai! E observa fluir o rio da vitalidade, tão majestoso e brilhante. Admira a eterna beleza e a espantosa harmonia da vida nas capitais, harmonia tão providencialmente mantida no tumulto da liberdade humana" (2010, p. 31).

mien, and dress,/ And all the strife of singularity,/ Lies to the ear, and lies to every sense —/ Of these, and of the living shape they wear,/ There is no end" (*idem*, p. 280). Até mesmo a propaganda já se insinua como personagem natural em meio ao caos: "Advertisements, of giant-size, from high/ Press forward, in all colours, on the sight" (*idem*, p. 270).

A NÁUSEA DA MODERNIDADE

É possível afirmar que, apesar das inúmeras disparidades históricas e culturais, há elementos e dinâmicas muitos similares em cena na Londres de Wordsworth e na Rio de Janeiro de Drummond: as multidões, a multiplicidade de raças, tipos, idades, a futilidade da moda, a propaganda, o comércio, a constante transformação, etc. Porém a diferença de sentido para o sujeito que experiencia estas realidades é significativa. Tendo crescido durante a Primeira Guerra Mundial e testemunhado a ascensão de fascismos, a ditadura varguista no Brasil e a Segunda Guerra Mundial, o poeta brasileiro conhece mais de perto o *pathos* sombrio e conflituoso da modernidade do qual Wordsworth teria distinguido apenas as primeiras facetas, de relance. As palavras que integram os títulos dos poemas de *A rosa do povo* indicam a distância que separa as duas experiências: "náusea", "anoitecer", "medo", "ontem", "fragilidade", "vida menor", "equivoco", "assalto", "mito", "resíduo", "morte", "consolo". Protagonista de uma etapa avançada, ainda que tardia, do projeto modernizador, Rio de Janeiro é uma cidade exaurida de sua naturalidade, atropelada pela industrialização, pelo crescimento desordenado, pelo asfalto e pela insegurança. Seu retrato, sob o violento impacto psicológico da guerra, da

truculência da ditadura e da cotidiana exploração do trabalhador, é atravessado por um melancólico sentimento de tragédia.

Na Londres georgiana o sino da igreja ainda disputa seu espaço com o barulho ensurdecido das ruas, mas na capital de Drummond não há sinos, foram solapados pelas buzinas, assim como a leveza e liberdade dos pássaros, pela dureza do concreto e do autoritarismo. Indicativa dos primeiros momentos dessa transição é a nova função, descrita por Dickens em meados dos oitocentos, que os sinos assumem no cotidiano de sua imaginária — embora realista — Coketown no romance *Hardtimes*: "the Hands were crowding in. The *bell* was ringing, and the Serpent was a Serpent of many coils, and the Elephant was getting ready. The strange old woman was delighted with the very *bell*. It was the beautifullest *bell* she had ever heard, she said, and sounded grand!" (DICKENS, 1995, p. 80-81, grifo nosso). E, mais adiante: "the *bell* again; the glare of light and heat dispelled; the factories, looming heavy in the black wet night — their tall chimneys rising up into the air like competing Towers of Babel" (*idem*). Aqui o sino pontua uma nova doutrina, que se quer menos mitológica (?), mas não menos capaz de produzir seus próprios sectários e conduzir a multidão, dia após dia, a uma nova cerimônia, na companhia de elefantes e serpentes, chaminés e rastros de fumaça. Neste cenário, o primeiro sino canta o retorno ao trabalho; o segundo, o fim de um exaustivo dia no chão das "Torres de Babel". Os sinos nas catedrais dos setecentos produziam uma diversidade de sons que competiam entre si (SINCLAIR, 2012). Porém em algum momento o materialismo das "Torres de Babel" irá superar a transcendência das torres divinas e instaurar uma nova era de novas concorrências.

Drummond alerta, como Dickens antes dele, sobre o temor crescente que se esconde sob a nova missa: "duros tijolos de medo,/ medrosos caules, repuxos,/ ruas só de medo e calma". "Assim", diz, "nos criam burgueses,/ Nosso caminho: traçado" (DRUMMOND, 2012a, p. 20-21). O povo se degenera em conjunto, encurralado entre a ditadura do projeto desenvolvimentista varguista e a ditadura da produção. Se Dickens narra a redução da multidão a "mãos", Drummond sinaliza sua paralisia pelo medo introjetado por "doenças galopantes", "fomes", "águas poluídas", "muletas". A indignação decorre da desconfiança da saga emancipadora em que, diz-se, "com asas de prudência, com resplendores covardes, atingiremos o cimo de nossa cauta subida" (*idem*). A cidade de Drummond fora enlaçada por uma força invisível: "o esplêndido negócio insinua-se no tráfego./ Multidões que o cruzam não veem. É sem cor e sem cheiro./ Está dissimulado no bonde, por trás da brisa do sul,/ vem na areia, no telefone, na batalha de aviões,/ toma conta de tua alma e dela extrai uma porcentagem" (*idem*, 2012a, p. 27). Todos esperam por algo, e estão mudos; "homem depois de homem, mulher, criança, homem,/ roupa, cigarro, chapéu, roupa, roupa, roupa,/ homem, homem, mulher, homem, mulher, roupa, homem"; imaginam voltar para casa, mas são servos do negócio (*idem*). Esse domínio insosso, incolor, insípido, invisível esteve lá desde o início, e Wordsworth o anteviu na sujeição do corpo à futilidade do consumo; talvez não tenha lhe dado importância suficiente por considerá-lo efeito colateral administrável frente a exuberância das "luzes". De fato, em "Residence in London", o poeta espera por um desfecho bem diferente, marcado pela grande união entre o autêntico e o universal, o ordinário e o projetual, a natureza e a cidade, a resolução das contradições numa essência dialética

por certo familiar aos discípulos de Hegel. Mesmo quando a calma noturna — "The blended calmness of the heavens and earth,/ Moonlight and stars, and empty streets, and sounds" (WORDSWORTH, 2002, p. 282) — é perdida em meio às erupções de agitações revolucionárias — "What say you, then,/ To times, when half the city shall break out/ Full of one passion, vengeance, rage, or fear?/ To executions, to a street on fire,/ Mobs, riots, or rejoicings?" (*idem*, p. 283) — ainda assim o medo se manifesta como positividade e conquista. Neste momento, o poeta não resiste, pelo contrário, invoca a musa para que em suas asas possa subir e assistir do alto o espetáculo.

A multidão de Wordsworth é capaz de retornar à casa ao fim do dia em paz, mesmo que tudo ao redor esteja em ebulição. Encontramos, todavia, uma realidade inteiramente distinta em *A rosa do povo*, que oferece ao leitor o testemunho de uma cidade em que quando "todos os homens voltam para casa./ Estão menos livres mas levam jornais/ e soletram o mundo sabendo o que perdem" (DRUMMOND, 2012a, p. 13). Drummond não escreve sobre o medo da batalha, mas sobre o sentido da luta sob formas engessadas e previstas e sobre a (des)esperança de se alcançar qualquer *resolução*. A náusea que leva o poeta a "vomitar" seu tédio sobre a cidade é garantia de que algo vá mudar? Ou é preciso ir além das palavras?: "posso, sem armas, revoltar-me?", pergunta em "A flor e a náusea". Assim, "o tempo pobre, o poeta pobre/ fundem-se no mesmo impasse" (*idem*). O ódio quer comandar, pois "meu ódio é o melhor de mim./ Com ele me salvo" (*idem*, p. 14). Mesmo aí, apesar da náusea, não há que se passar ao ódio. O corpo está doente, mas o objeto e sua escrita ainda não estão de todo enclausurados, como se, à captura, correspondesse também um inominável

desejo. Com efeito, contra o medo *A rosa do povo* parece formular uma indignação que, como uma rosa no asfalto, poderá, apesar da melancolia, resistir: "Por que morrer em conjunto?/ E se todos nós vivêssemos?" (*idem*, p. 21).

RESISTIR POETICAMENTE

Em "Consideração do poema", nas primeiras linhas do livro, Drummond já avisara que "As palavras não nascem amarradas,/ elas saltam, se beijam, se dissolvem,/ no céu livre por vezes um desenho,/ são puras, largas, autênticas, indevassáveis" (2012a, p. 9). Ao contrário do déspota, o poeta (e a poesia) não escraviza; ao contrário do discurso oficial, religioso ou partidário, a poesia (e o poeta) ainda é autônoma, livre, potente. E eis que uma flor nasceu na rua: "Sua cor não se percebe./ Suas pétalas não se abrem./ Seu nome não está nos livros./ É feia. Mas é realmente uma flor" (DRUMMOND, 2012a, p. 13-14). Mas não se trata de uma flor *contra* o Estado de Exceção. Novamente em "Consideração do poema", fica claro que esta resistência não se dá por simples oposição, mas corrosão, contaminação por dentro: "— Há mortos? há mercados? há doenças/ É tudo meu. Ser explosivo, sem fronteiras,/ por que falsa mesquinhez me rasgaria?". Tudo interessa à poesia; tudo a atravessa, e sem ressentimentos a poesia diz *sim* à devassidão. Se por um lado seu canto é sutil, perdido como o beijo, delicado como a rosa, "tão baixo que se quer escuta/ ouvido rente ao chão", é ao mesmo tempo "tão alto/ que as pedras o absorvem", e "na parede se infiltrou" (*idem*, p. 9). O fulcro desta poesia está na experiência do cotidiano, que se aprofunda através da consciência do outro.

Superando o que há de pitoresco na fixação da vida de todo dia, a poesia social drummondiana "aguçou a capacidade de apreender o destino individual na malha das circunstâncias" e, deste modo, deu lugar a uma forma lírica peculiar, "não mais no sentido político, mas como discernimento da condição humana em certos dramas corriqueiros" (CÂNDIDO, 2011, p. 83-84).

As palavras não chegam por um canto solitário, a expressão arrogante de uma voz que vem de cima, que no mundo penetra e pelo mundo é atravessado. A linguagem é a virtualidade por onde se manifesta a singularidade, e é igualmente atravessada pelo homem qualquer: "Estes poemas são meus. É minha terra/ e é ainda mais do que ela. É qualquer homem/ ao meio-dia em qualquer praça" (*idem*, p. 9). Se aos olhos de Wordsworth a contradição somente poderia ser traduzida nos moldes de uma fantasmagoria ou na visão eufórica da resolução final, a "rosa" presta sua homenagem ao homem e com ele se redime numa ética que se despoja nas contradições, sem no entanto superá-las. O povo — e não a dialética universal — em sua inclinação para a riqueza ordinária é a rosa que, assim como o poeta, não se deixa rasgar: "Tal uma lâmina,/ o povo, meu poema, te atravessa" (DRUMMOND, 2012a, p. 10). O povo se revela para o poeta não enquanto imagem onipresente da inclusão universal (Povo nacional), mas enquanto partilha de uma comunalidade.

Assim, o ciclo vigoroso, colorido, energético que se abre diante dos primeiros poetas setecentistas, se fecha com os últimos modernos, quando, ante ao grotesco das guerras e dominações e à violência insossa do capital, a visão universal somente pode significar decomposição e morte. É à morte da autorreprodução da verdade que Drummond oferece sua rosa e afirma a

poesia do ordinário, livre e sem métrica, como campo de sentidos capaz de reafirmar a vida: simplesmente viver. Em "Passagem da noite" esta escolha, por fim, se formula mais claramente: há que se superar o desânimo, não porque após a noite retornará a esperança na verdade, mas porque algo muito mais primário se apresenta: a certeza de que "o essencial é viver". Viver, de posse das ruas, das cores e das florestas torna-se assim a própria condição política do povo-multidão: "Existir: seja como for./ A fraterna entrega do pão./ Amar: mesmo nas canções./ De novo andar: as distâncias,/ as cores, posse das ruas./ Tudo que à noite perdemos/ se nos confia outra vez./ Obrigado, coisas fiéis!/ Saber que ainda há florestas,/ sinos,/ palavras" (*idem*, p. 32-33). Os sinos retornam, agora, não mais como morte, culto do transcendente ou da produção, mas como celebração do cotidiano. Daí a força do valor simbólico da rua, posse das ruas — não a posse do público — mas a própria impropriedade. Em "Vida menor", Drummond completa essa escolha com um segundo movimento que quer despir o sujeito e colocá-lo novamente frente a frente consigo mesmo; para isso precisa renunciar a uma subjetividade (faustiana) moderna outrora determinada à grandeza:

vida mínima, essencial; um início; um sono;
menos que terra, sem calor; sem ciência nem ironia;
o que se pode desejar de menos cruel: vida
em que o ar, não respirado, mas me envolva;
nenhum gasto de tecidos; ausência deles;
confusão entre manhã e tarde, já sem dor,
porque o tempo não mais se divide em seções; o tempo
elidido, domado.
Não a morte nem o eterno ou o divino,
apenas o vivo, o pequenino, calado, indiferente
e solitário vivo.
Isso eu procuro.

(2012a, p. 49)

É no espaço temporal que se abre entre Wordsworth e Drummond que, brutalmente, a possibilidade de uma comunidade inessencial se revela; é a partir do território existencial tenebroso descrito em *A rosa do povo* que uma outra tarefa histórica se faz possível. "Existir: seja como for"; não aceitar qualquer forma de existência, mas viver *o valor em si* da existência. Drummond antecipa, com espantosa lucidez, uma demanda ontológica que encontramos também no coração da singularidade-plural de Nancy: "ser não possui um sentido. A existência em si, o fenômeno de ser, é sentido que é, em troca, sua própria circulação — e nós somos essa circulação" (1996, p. 20).³⁵ Se podemos dizer que Drummond tece uma crítica à modernidade, ela se dá assim: a mercadoria, a guerra, a ideologia, a religião, a raça, os partidos pertencem a uma concepção da comunidade que, paradoxalmente, sabota o comum; esta é uma comunidade que enterra a origem desinteressada que se realiza no exercício da vida "em sua forma irreduzível". A tarefa, ao mesmo tempo histórica e trans-histórica, imanente e transcendente (porque, apesar da náusea, ainda acredita no homem), se abre novamente, e nela a esperança de um *com-viver* em aberto. Essa é a possibilidade que tem diante de si o "qualquer homem/ ao meio-dia em qualquer praça" (DRUMMOND, 2012a, p. 9), e este "homem" agora transcende a virtualidade do homem-Povo nacional para tornar-se o homem qualquer com o qual o poeta, pela poesia, comunga.

O SER QUALQUER

Em *A comunidade que vem (La comunità che viene)* (1990), Agamben nos propõe uma imagem que podemos aproximar do "qualquer homem" de

³⁵ Na ed. em inglês, p. 2.

Drummond. O filósofo a chama de "ser qualquer". Nela, ao contrário do uso corrente, o "qualquer" não é a indiferença em relação a uma propriedade que pertence ao comum; buscando mais longe a raiz do termo, Agamben encontra *quodlibet*, no latim, que revela um sentido contrário: "'o ser que, seja como for, não é indiferente'; ele contém, desde logo, algo que remete para a vontade (*libet*), o ser qual-quer estabelece uma relação original com o desejo" (AGAMBEN, 1993, p. 11). É a partir desse sentido arcaico do termo que Agamben nos propõe pensar um sujeito contemporâneo, que é individual e universal ao mesmo tempo. Não se trata, de todo modo, de não-pertença ("uma ausência genérica de pertença"), mas o "ser-tal", a própria pertença (ou a pertença *própria*), a *singularidade*; uma pertença ligada fundamentalmente ao desejo, não descrita por uma inclusão, uma necessidade, uma classe ou uma propriedade exterior *a priori*. Uma singularidade qual-quer, isto é, amável, "porque o amor nunca escolhe uma qualidade do amado (...), mas tão pouco prescinde dela em nome de algo insipidamente genérico" (*idem*, p. 12). (Em Drummond, a busca pelo sentido do viver em meio às disrupções descobre uma falta: "a falta de amor/ a falta de amor/ A FALTA DE AMOR"...) (2012a, p. 35).

Em cada um dos curtos capítulos de *A comunidade que vem*, Agamben expõe as fraturas das dicotomias, e, por sobre (ou com) os destroços, delicadamente reconstrói a imagem não de uma comunidade futura, mas daquela que aqui (sempre) já se encontra. O ser vivente nesse comunismo, no entanto, não é nem um homem superior, nem o revolucionário ideólogo, mas o ser *qualquer*, aquele cuja singularidade no *quodlibet* "faz da indiferença a verdadeira raiz da individuação", embora o *quodlibet* não seja indiferença e sim o *inessencial*, as singularidades dispersas na existência

(AGAMBEN, 1993, p. 22-23). Dito de outra forma, a indiferença é a condição real da singularidade, que não se manifesta em essência, mas em uma *potência*:

A in-diferença em relação às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis ("quodlibetajis"). Tal como a justa palavra humana não é nem a apropriação de algo comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, assim o rosto humano não é nem a individuação de uma *facies* genérica nem a universalização de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes. (*idem*, p. 23)

O *ser qual-quer* corresponde, desse modo, a uma vida não determinada pelo (ou determinante do) universal, mas por uma condição de *linea generationis*, isto é, um constante movimento gradual de apropriação e impropriedade (*idem*, p. 23). O ser que se gera nesta linha "é o ser qualquer e a maneira como passa do comum ao próprio e do próprio ao comum chama-se uso — ou então *ethos*" (*idem*, p. 24). O qualquer não é nunca ele mesmo, "mas é só o existente. Não é nunca existente, mas é o existente", isto é, "inteiramente abandonado no existente. Sem refúgio e, todavia, salvo — salvo no seu ser irreparável" (AGAMBEN, 1993, p. 81).

Em *A rosa do povo*, a melancolia somente é superada superando-se as divisões entre a identidade e o desejo; o eu e o outro; o genérico e o singular.

Teu passo: outros passos
ao lado do teu.
O pisar de botas,
outros nem calçados,
mas todos pisando,
pés no barro, pés
n'água, na folhagem,
pés que marcham muitos,
alguns se desviam
mas tudo é caminho.
Tantos: grossos, brancos,
negros, rubros pés,

tortos ou lanhados,
fracos, retumbantes,
gravam no chão mole
marcas para sempre:
pois a hora mais bela
surge da mais triste.

(DRUMMOND, 2012a, p. 37)

O caminho existe, porém não conduz a uma meta, e sim ao próprio fazer-se do caminho enquanto se caminha: "tudo é caminho". Um "nós" acompanha o poeta, todos e ninguém, corpos qualqueres, negros, brancos, ruivos, tortos, lanhados, fracos, fortes, uma multidão, porque um conjunto de qualqueres forma uma multiplicidade irreduzível. Em tempos de guerra, em que a identidade domina o estatuto de toda política, impondo-lhe fronteiras, dicotomias e cercos por todos os lados, no momento em que ditadores projetam genericamente marcas "singulares" enquanto divisão entre "pureza" e "sujeira", "bem" e "mal", "incluído" e "excluído", quando se assassina todo *logos* e *perceptos* "tortos" para produzir uma "hora triste", no momento em que vozes totalitárias declinam ao "ser qualquer" sua irreduzibilidade, o poeta convoca a multidão de singularidades para caminhar, para simplesmente viver, porque viver, nesse instante de minguadas rotas de fuga, conforma uma resistência pelo *sim* à existência pura.³⁶ Como já escrevia Drummond cinco anos antes da publicação de *A Rosa do povo*, seu sentimento do mundo "transige" na "confluência do amor", no encontro com o outro, ele é um sentimento "disperso,/ anterior a fronteiras". Se há amor, ele serve, desse modo, como antídoto ao amor

³⁶ Ou melhor, por um *não-não* que retém a medida potente do não, como veremos mais adiante com Agamben.

colapsado em suas bordas, a um amor que podemos chamar de fascista³⁷ (2012c, p. 11).

Para apreendermos melhor tal resistência, porém, é preciso adentrar os pormenores da vida e obra do poeta, principalmente entre os anos de 1930 e 1950. A poesia de Drummond parece ser atravessada por um contexto histórico e pessoal complexo que o implicou num projeto de harmonização da nação que significaria, desde os primeiros instantes do novo Estado, cesura, partidos compostos de "homens partidos", homens separados pelos partidos, mas ainda mais separados de si mesmos, de suas próprias pertenças, pela união.

A NAÇÃO PARTIDA PELA UNIÃO

Roberto Said invoca e analisa, em *A angústia da ação: poesia e política em Drummond*, uma curiosa imagem na fotobiografia do poeta que o situa de forma vacilante no contexto das tensões políticas e intelectuais que assolavam o país desde a Revolução de 1930. Essa fotografia revela Drummond, acompanhado de seu chefe e amigo no governo de Minas, Gustavo Capanema, ao lado ainda de integrantes das tropas governistas que combatiam os rebeldes durante a Revolução. Ao fundo da imagem, distinguem-se algumas barracas do acampamento militar em questão. Poderia tratar-se de uma foto qualquer e de valor histórico mediano, não fosse a dúbia reação do poeta frente à lente. "No canto da imagem", descreve Said, Drummond se mostra "de perfil, cabisbaixo, com as mãos

³⁷ Cf., a esse respeito, um item da parte 3 do presente estudo ("O amor como elemento constituinte"); e um item da parte 6 ("Da singularização ao intelecto geral").

cruzadas às costas, como se recusasse a participar daquele retrato oficial. Sua expressão pensativa demonstra um certo desconforto", revelando um sujeito que parece "negar o compromisso com os canhões e as fardas" (2005, p. 20).

A claudicante postura de Drummond em relação ao gesto documental nos sugere a existência de fricções geradas pela intensa e nem sempre conveniente relação entre a arte e a política nos 1930. Como escreveu o poeta em 1948, "quase toda literatura brasileira, no passado como no presente, é literatura de funcionários públicos" (2011, p. 111). Os tempos demandavam do intelectual uma posição política firme e engajada, em geral implicando a *tomada de lado*. Ao se situar em relação aos destinos políticos da nação, o artista-intelectual estaria, ao mesmo tempo, contribuindo para dar forma à imagem de um novo país, reatando as pontas soltas na realidade múltipla, complexa e pouco homogênea. A respeito do contexto político-nacional dos 30, Giuseppe Cocco nos situa:

Sabemos que a inflexão política, sociológica e econômica que permitiu ao Brasil se pensar enquanto Brasil foi aquela que aconteceu na década de 1930, dentro das consequências globais da grande depressão. Com Vargas, o Estado se tornou intervencionista. (...) O desenvolvimento encontrou suas bases sociológicas com a inversão "freyreana" da questão da miscigenação: de obstáculo negativo ao processo de construção do uno (o povo homogêneo de que a jovem nação precisava e não achava na sua heterogeneidade constitutiva). Com Freyre, a mistura se torna referência positiva, bem nos termos que Euclides da Cunha tinha intuído diante da potência dos sertanejos naquela que Oswald chamou — não por acaso — de Stalingrado jagunça: a mestiçagem se torna a base de um novo regime discursivo e de um novo corpo, o corpo da nação e de seu povo, "o" povo brasileiro, como dizia Darcy Ribeiro. O corpo mestiço do pobre passa assim por um processo de exclusão-inclusão segundo um roteiro estabelecido que devia levar — por meio do desenvolvimento industrial — ao corpo orgânico da nação. (COCCO, 2014, p. 55-56)

Na organicidade vindoura estavam previstas as perspectivas de classe. A exclusão da qual nos relata Cocco tinha como eixo central a proletarização em massa, uma exclusão pela inclusão do homem na técnica e na fábrica, elementos centrais do novo progresso. O nacional-desenvolvimentismo "abarcava assim o 'popular', mas também boa parte das forças políticas que pensavam em termos de classe e de 'socialismo' entendido como projeto de nação" (*idem*). Se a aceitação da miscigenação como realidade inelutável se desenha durante a formação do Estado Novo, trata-se de uma construção ambígua que demandava operações violentas de inclusão por exclusão. Operações dessa natureza não somente impunham processos de transfiguração material conflagrados de cima para baixo, mas a disseminação convincente de ideários que pudessem ser postos em prática sem obstáculos. Os tempos eram confusos, mas a complexidade convergia para a sua (falsa) resolução na união desenvolvimentista, por um lado, e no discurso, à esquerda, apologético da *classe trabalhadora*, de outro.

Said nota , sobre uma faceta desse contexto, que ao ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema interessava a "proximidade com os novos valores estéticos e culturais propagados pelo modernismo" na medida em que estes poderiam auxiliar o Estado na "reengenharia simbólica" do novo regime (2005, p. 21). Numa declaração em carta do amigo Mário de Andrade, a questão é disposta de forma direta: "nós temos que dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos que dar uma alma ao Brasil" (*apud SAID, 2005, p. 21*). É de se imaginar que o "nós" a que Mário de Andrade se refere diz respeito à classe artística, talvez intelectual, da primeira metade do século. Todavia, nas condições de funcionário público, o "nós" do amigo poderia muito facilmente se confundir

com uma filiação mais ampla entre artista e política ou artista e discurso oficial, uma associação em relação à qual Drummond nunca se sentiu completamente à vontade. A fórmula era simples, mas incômoda, quicá antiética: enquanto ao artista poderia interessar a exposição e o respaldo da função pública para divulgar e desenvolver seu trabalho, ao Estado interessava a função da arte na realização do "desejo de construir uma sociedade moderna, enfim, de conferir uma 'alma' ao corpo-Estado" (SAID, 2005, p. 21).

Talvez a expressão mais enfática da relutância drummondiana *vis-à-vis* a esse nacionalismo projetual tenha vindo já em 1934 — momento político decisivo em que o debate em torno do Estado Novo ganhava estatura — quando o poeta faz extenso uso da ironia em "Hino Nacional", de *Brejo das almas*: "Precisamos descobrir o Brasil!/ Escondido atrás das florestas,/ com a água dos rios no meio,/ o Brasil está dormindo, coitado./ Precisamos colonizar o Brasil.// (...) Precisamos educar o Brasil./ Compraremos professores e livros,/ assimilaremos finas culturas". Na última estrofe, todavia, a ironia desfaz-se, juntamente às absurdas quimeras de se produzir o inapreensível e imensurável: "Precisamos, precisamos esquecer o Brasil!/ Tão majestoso, tão sem limites/ tão despropositado/ (...) Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?" (2013, p. 25-26). Alguns anos mais tarde, uma poesia mais participante indicava, no poema "Mãos dadas" de *Sentimento do mundo*, a reincidência da rejeição da política-projeto, convocando os *companheiros* a co-habitar o tempo presente e constituir uma "participação" imanente: "não serei o poeta de um mundo caduco./ Também não cantarei o mundo futuro./ Estou preso à vida e olho meus companheiros. (...) Entre eles, considero a enorme realidade./ O

presente é tão grande, não nos afastemos./ Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas" (2012c, p. 53). O "tempo presente", a "vida presente" é a matéria do poeta, não os projetos e, tampouco, a política caduca das instituições. Drummond desconfiava que as contradições estavam sendo, nos encontros e desencontros entre o Estado e do Partido Comunista, cinicamente eliminadas e, durante o processo, reduzidas a um maquiavelismo que o confundia. Ao artista-funcionário-público parecia caber a replicagem de ideias de sentido binário (mas sintético), inclusivo (por exclusão), socialista (embora governista) e mestiço (contudo em busca de uma unidade que reduzia os pobres — agora educados, técnicos, úteis — à classe operária).

A POTÊNCIA DO NÃO

Se num primeiro momento, durante os anos de 1930, o desconforto drummondiano se dá pela dedicação oficial a um projeto de país que irá intensificar o autoritarismo, num segundo, a partir de 1940, ele aos poucos reflete sua resoluta incapacidade de entregar-se à lógica impositiva do próprio Partido Comunista. Numa entrada de 21 de abril de 1945 de seu diário Drummond escreve que, mesmo após deixar o emprego no Estado, encontra grandes dificuldades em aceitar as premissas que a um só tempo faziam frente ao governo e o apoiavam: "deixei meu trabalho no governo de Capanema para ter o gosto de militar contra Getúlio e seu continuísmo, e eis que sou empurrado para o lado que não quer combatê-lo, a fim de colher dividendos políticos antigetulianos" (2011, p. 66). Ele não pode deixar de ver a política como uma dedicação por demais utilitária, um

emaranhado de linhas "que parecem negar-se a si mesmas e no entanto obedecem a uma lógica fria! Tudo isso é muito complicado e tira a minha naturalidade, a minha verdade pessoal, o meu compromisso comigo mesmo" (*idem*).

O desgosto parece se justificar, em sua forma mais profunda, por uma demanda incondicional pela possibilidade da renúncia. Era preciso poder dizer não para dizer sim. Tal como na formulação agambeniana do "ser qualquer", Drummond exige a *potência do não*, uma adesão apenas na medida de um *não não*, quer dizer, sob a premissa de não *con*-fundir-se no outro. Desta forma, o poeta perscruta uma união, por princípio, sem qualquer união efetiva, uma união absolutamente estranha à militância, para quem o "sim" em geral vem acompanhado do desprendimento do "não". Como descreve Agamben, numa formulação que conjuga com maestria o "eu preferiria não" do Bartleby de Melville à *dynamis me einai* (potência de não ser) aristotélica, "propriamente qualquer é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência" (1993, p. 33-35). Só uma potência que "tanto pode a potência como a impotência" pode ser compreendida como "a potência suprema". Se a potência é a um só tempo "potência de ser e potência de não ser, a passagem ao acto só pode acontecer transportando (Aristóteles diz 'salvando') no acto a própria potência de não ser" (*idem*). Numa outra passagem, percebemos melhor como Agamben relaciona essa potência de não pertença à própria condição de ser do qualquer:

O ser-dito — a propriedade que funda todas as possíveis pertenças (o ser-dito italiano, cão, comunista) — é, de facto, também o que pode pô-las radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que se subtrai a toda a comunidade real. Daí a impotente omnivalência do ser qualquer. Não se trata nem de

apatia nem de promiscuidade ou de resignação. Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença. (*idem*)

As desconfianças de Drummond com a política iam desde o excesso de hierarquização das organizações às truculentas e cínicas tentativas de promoção da uniformidade. O poeta encontra-se em conflito não somente com o momento histórico, mas com a própria natureza mais fundamental da ação política por transcendência e submissão, que o tolhia de toda abjuração, ou, nos termos de Aristóteles, de "salvar" a potência no próprio ato da ação afirmativa. Novamente nas entradas de 1945 do diário, Drummond nos dá mais um testemunho dessa relutância: "minha suspeita é que o partido, como forma obrigatória de engajamento, anula a liberdade de movimentos, a faculdade que tem o espírito de guiar-se por si mesmo e estabelecer ressalvas à orientação partidária. Nunca pertencerei a um partido, isto eu já decidi" (2011b, p. 54-55). Note-se o verbo utilizado por Drummond — *re-salvar* — e sua proximidade ao termo aristotélico recuperado por Agamben. Em sua resistência a tornar-se "um energúmeno, um sectário, um passional" ou ainda um "domesticado, conduzido por palavras de ordem" (*idem*), o poeta é levado a manter-se ao mesmo tempo próximo e distante de todo projeto político, o que justifica seu desviar-se estando ao mesmo tempo presente, ausente e figurante diante da lente, como descreve Said.

A POTÊNCIA DE NÃO SER NA POESIA

A guinada ao classicismo com *Claro enigma* (1951), cujas razões ou estratégias desde então são motivo de abalroamento entre críticos, ganha contornos nitidamente políticos, curiosamente, contudo, pela recusa da política e da poesia participante *tout court*. Como escreve Vagner Camilo, o pessimismo e a vacilação de Drummond diante do vanguardismo político, que alcança o estopim com *Claro enigma*, eram vistos negativamente pelos sectários do partido para quem a arte devia "apego ao gênero figurativo, ao qual ligava a expressividade do realismo socialista, e, como consequência, a intolerância para com o subjetivismo e o *abstracionismo* que seria objeto, à época, de uma verdadeira 'batalha'" (2001, p. 73-74). Tudo girava em torno de um endurecimento generalizado, em que as emoções e sentimentos humanos deveriam ganhar, nas mãos do artista, contornos nítidos, nada parecido com o pessimismo e descrédito no futuro do expressionismo burguês (*idem*, p. 174). O universo temático, escreve ainda Camilo, deveria "estar restrito à vida operária camponesa. No caso do gênero histórico, valorizava-se apenas o que retratasse o processo revolucionário" (*idem*). Enfatizava-se ainda a pedagogia pela arte, e das obras épicas esperava-se o caráter instrutivo, servindo de via intelectual para a formação comunista do operariado. É de se esperar que sentimentos como o amor, a paquera, os conflitos humanos e existenciais mais comuns e corriqueiros, tão caros a Drummond, eram tidos como formas de uma arte egoísta e alheia às lutas da classe. Na esteira dessa vigilância interina, todo hermetismo formalista deveria ser, da mesma maneira, desaprovado.

Drummond já pincelava, em 1940, com *Sentimento do mundo*, versos sobre a vida operária. É de se notar, contudo, que eles se dão de forma tortuosa,

em nada ou quase nada atendendo aos ditames da vanguarda, como lemos no poema em prosa "O operário no mar": "para onde vai o operário? Teria vergonha de chamá-lo meu irmão. Ele sabe que não é, nunca foi meu irmão, que não nos entenderemos nunca. E me despreza... Ou talvez seja eu próprio que me despreze a seus olhos" (2012c, p. 23). O poeta está consciente de que, enquanto artista, funcionário público, intelectual e amigo de grandes personalidades e políticos de sua classe "burguesa", não havia espaço para uma irmandade da ordem que desejavam as lideranças políticas, a não ser por meio de um cinismo grotesco. Ele espera pela transigência do corpo na "confluência no amor", como lemos anteriormente, mas essa transigência está interdita pela antinomia de uma união que pressupõe a exploração fabril. O operário "caminha no mar" (uma clara alusão ao caminhar milagroso de Cristo), porém isso não se dá porque há santidade nele. O operário é um "homem comum", "banal", ordinário (*idem*). O poema não somente trai a temática e o estereótipo do operário camarada integrante da classe condutora, como se encerra com um lirismo e um abstracionismo embaraçador para as determinações do realismo militante: "um único e precário agente de ligação entre nós, seu sorriso cada vez mais frio atravessa as grandes massas líquidas, choca-se contra as formações salinas, as fortalezas da costa, as medusas, atravessa tudo e vem beijar-me o rosto, trazer-me uma esperança de compreensão" (*idem*, p. 24). Se a esperança de um dia se encontrarem como iguais não está descartada, a real relação entre o poeta e o operário está, por ora, suspensa.

Contrariando ainda de forma mais radical tudo aquilo que preconizava a cartilha comunista, em *Claro enigma* Drummond apresenta seus poemas

formalistas e abstratos como a "Máquina do mundo", em que o existencialismo execrado pelas vanguardas domina as passagens mais reflexivas: "a máquina do mundo se entreabriu/ para quem de a romper já se esquivava/ e só de o ter pensado se carpia./ (...) toda uma realidade que transcende/ a própria imagem sua debuxada/ no rosto do mistério, nos abismos" (2012b, p. 105). A negação do poeta de submeter-se politicamente a uma ou outra tendência reflete uma vontade de liberdade que efetivamente transborda-se ao fazer poético. Como escreve Sérgio Buarque de Holanda numa de suas pequenas crônicas-embate acerca do mistério drummondiano, sua poesia escapa à medida de códigos e obedece "menos a regras exteriores do que a alguma íntima compulsão". Em sua inflexibilidade, tem contudo meios de "absorver todas as convenções, sem a elas submeter-se. Assim como pode assimilar e domar quaisquer influências exteriores sem seguir verdadeiramente os figurinos da moda" (1996, p. 566).

A POTÊNCIA DE NÃO PERTENCER

O endurecimento das patrulhas jdanovistas a partir de 1945 — devido a um maior alinhamento do PCB à URSS e à necessidade de oferecer categórica resistência à propaganda anticomunista do governo Dutra e dos americanos — criava um ambiente de tudo ou nada que em muitos casos traduzia-se em uma escolha binária e limitadora entre uma URSS sanguinária e um EUA imperialista. A progressiva ofensiva governista aos militantes em meados da década de 40 — cassando o registro do PCB, promovendo o fechamento de suas sedes e comitês distritais, intervindo nos sindicatos, demitindo

funcionários públicos e suspendendo mandatos parlamentares de membros importantes como Jorge Amado — obrigava o partido a disputar por presença em instituições civis como a ABDE (Associação Brasileira de Escritores). Em 1949, após uma disputa interna entre duas facções — uma engajada e outra já afastando-se dos mandos da política e a qual Drummond liderava — a ala militante perde no voto, mas a vitória é esmagada à força. Drummond acaba por se envolver fisicamente na pancadaria³⁸.

Os métodos violentos e maquiavélicos do PCB vinham à tona de forma ineludível para o poeta. Como colocaria Mário de Andrade em um depoimento a Thiago de Melo, "houve um tempo em que vi com bons olhos os nossos comunistas. É que ainda não estava a par da política celerada deles. Por isso fui inocente útil". Mas a experiência do autoritarismo sectário e ideológico que passa a dominar a ABDE abriu, segundo Mário de Andrade, seus olhos: "a verdade", dirá ainda na mesma carta, é que "me recuso a admitir forçosa alternativa do binômio sinistro: Rússia-Estados Unidos. Se não houver possibilidade de salvação fora da opressão comunista ou do imperialismo norte-americano, então seria melhor que este mundo se espatifasse sob o poder das bombas de hidrogênio das duas facções" (*apud* CAMILO, 2001, p. 65). O episódio na ABDE mais tarde levaria centenas de escritores e o próprio Drummond a romper com a Associação que havia fundado com o intuito de abrir uma via intelectual que não passasse pela patrulha, e declarar: "eu achava que o Partido Comunista, que estava na ilegalidade, que era combatido das maneiras mais torpes — até com

³⁸ Cf. BORTOLOTTI, Marcelo. "Drummond e o Partido Comunista". Disponível em: <http://www.blogdoims.com.br/ims/drummond-e-o-partido-comunista-por-marcelo-bortolotti>. Acessado em 4/01/2015.

perseguição e morte —, trazia uma mensagem, uma novidade. Quando tive contato direto com eles, perdi completamente a ilusão³⁹".

Ele mesmo incluído por exclusão no horizonte político dos 1940, por volta de 1948 — e já num caminho sem volta de desilusão com a militância — escreve em "Reflexões sobre o fanatismo" que a marca de certos movimentos é, com efeito, "a religiosidade profunda. Ritos, processos mentais, invocações, proselitismo, dogmas, crença ilimitada, tudo isso é posto em funcionamento — por baixo da zona de consciência, é claro — em nome de idéias e aspirações precisamente contrárias a qualquer espírito confessional" (2011b, p. 83). Daí, portanto, a declaração angustiada em *A rosa do povo*, que prenuncia sua retirada da participação política: "posso, sem armas, revoltar-me"?, o que talvez queira dizer, subliminarmente: posso, sem a violência sacrificial de minha singularidade e a singularidade de outros, revoltar-me?

A POESIA, O AMIGO, O QUALQUER

A solução para as aporias da política sempre fora em alguma medida, para Drummond, a própria poesia, a rosa que conecta a linguagem ao povo, a poesia à rua, uma singularidade qualquer a outra igualmente qualquer. A figura do qualquer torna-se — numa relação de reflexos complexos entre a palavra, o povo e a própria experiência pessoal do poeta — emblemática na medida em que aponta para o agenciamento de uma resistência fora do assujeitamento sectário. A visão da separação pelo dogma fica mais clara

³⁹ Cf. entrevista dada em 1984 a Gilberto Mansur — revista Status. Reproduzida no *Caderno de Literatura Brasileira*, Instituto Moreira Salles. Tivemos acesso ao trecho *Apud* BORTOLOTTI, Marcelo. "Drummond e o Partido Comunista". Disponível em: <http://www.blogdoims.com.br/ims/drummond-e-o-partido-comunista-por-marcelo-bortolotti>. Acessado em 4/01/2015.

no poema "Nosso tempo", que denuncia uma realidade sequestrada por um "tomar partido" em benefício de uma uniformidade à qual o poeta esquivasse com seu vacilo. O engajamento institucional produzia "homens partidos", em que "a hora pressentida esmigalha-se na rua". As leis perdem o sentido, não bastam mais, porque "os lírios não nascem da lei", os lírios, as flores, a lírica nascem do tumulto. As certezas? As sínteses? Vêm miúdas, de empréstimo para contar ao poeta sobre a "cidade dos homens completos". Mas este desconfia da síntese oferecida (*idem*, p. 23). Para superar as divisas do tempo, para superar o tempo de homens partidos, ironicamente o poeta suspeita, como já indicara em *Sentimento do mundo*, que a síntese não pode vir de um projeto, mas da imanência de um estar no mundo, ou melhor, de uma *presença* em que as mãos são, justamente quando salvada a possibilidade de não dá-las, unidas. Se há alguma pluralidade possível, ela corresponde imediatamente à ressalva da singularidade que, mesmo no período mais participante de sua poesia, nunca fora abandonada.

O poeta resiste, portanto, com a potência de sua lírica. O qualquer é o próprio artista, que não passa de mais um numa multidão agenciadora de qualqueres. Muitos anos mais tarde, Drummond diria numa entrevista: "eu fui um homem qualquer"⁴⁰. Apenas nesta condição, uma condição que declina e retém sua potência negando colocar-se na posição daquele que *pode* porque tem o *poder*, é possível resistir: "O poeta/ declina de toda responsabilidade/ na marcha do mundo capitalista/ e com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas/ promete ajudar/ a destruí-lo/ como uma pedreira, uma floresta,/ um verme" (2012a, p. 29), escreve ainda em "Nosso tempo". Uma tal exigência política jamais poderia ser solidária ao

⁴⁰ Revista Veja, edição de 19 de novembro de 1980. Entrevista a Zuenir Ventura.

aplainamento das diferenças numa imagem universal, como desejavam, de um lado, a esquerda extrema, e, de outro, o desenvolvimentismo nacionalista. O Povo para este último encontrava-se, como avaliou Cocco, incluído pela exclusão na exploração de sua força.

Se a "rosa do povo" implica a participação, ela o faz principalmente pela rua, pela poesia da rua, a flor do asfalto, o participante qualquer que, não obstante, nada carrega de indiferente. Um povo que na poesia e na rua aventa, ainda que sob a opressão, a realização de suas potências. Mas é ao mesmo tempo que toda singularidade potente já tende a uma pluralidade, que talvez possamos achar, em sua forma mais pertinente na poesia drummondiana, na imagem do amigo: "Meu amigo, vamos cantar,/ vamos chorar de mansinho/ e ouvir muita vitrola,/ depois embriagados vamos/ beber mais outros sequestros" (2013, p. 33-34). Em mais uma passagem de *O observatório do escritor* o poeta revela sua preferência pela política no bar, nas rodas de histórias e cantos que compartilha com escritores amigos, em detrimento da política institucional caduca. No bar "não só se passavam horas (...) alegres como ainda conseguíamos a confraternização de comunas e não comunas, impossível de obter em plenário. Em torno de nossa mesa, a que logo se agrupavam outras, os próprios garçons se deixavam ficar, esquecidos de servir a outros clientes" (2011, p.125). Numa leitura de *A árvore de Saussure — uma utopia*, do escritor argentino Héctor Libertella, Myriam Ávila encontra uma imagem bela de escritores reunidos no bar da praça, imagem que parece descrever uma comunialidade muito próxima daquela imaginada por Drummond em seus testemunhos pessoais. "É nesse sentido", escreve Ávila, que podemos "compreender a proposta utópica de Libertella"; a possibilidade de

uma comunidade virtual de escritores que se configura ora desta, ora daquela maneira, ao sabor das afinidades e desejos nem sempre permanentes, a partir justamente do desconhecimento de cada um do lugar que ocupa na praça, na tribo, no mercado. A não afirmação de um lugar fixo é pressuposto sine qua non para essa nova utopia, "pós-utópica" por assim dizer, pois não propõe um bem-estar futuro, antes um "estar presente". O estabelecimento de redes, rarefeitas e inconstantes que sejam, é, de forma paradoxal, inerente à opção pela escrita, que é ao mesmo tempo uma opção pela solidão e uma busca de ecos, de outras vozes. (2008, p. 204)

Talvez o que sensibilize Drummond na experiência possível de uma tal comunidade — aberta, efêmera, tribal e a um só tempo solitária — seja um comunismo mais belo do que aquele que toma o plenário. Talvez seja aquilo mesmo que Agamben chama de "partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário", inteiramente presente na figura da amizade, um com-sentir "que constitui a política". Porque os amigos não "*condividem* algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto, uma posse): eles são *com-divididos* pela experiência da amizade" (AGAMBEN, 2009, p. 92). Uma experiência que, como sabia o Nietzsche de nossa epígrafe, expõe em sua beleza algo sobre um elevado tipo de amor. Com efeito, Drummond denuncia, mesmo antes do pensamento politicamente revisionário-crítico de 1960 em diante, uma crise no pensamento e no exercício político das instituições caducas, incapazes de fazer sentido desta *comunidade que vem*, mesmo quando imersos na apologia de um comum que se *projeta*. A problemática revolve-se em torno da possibilidade de uma política livre do "sacrifício do ser particular, crítico e sensível, em proveito de uma verdade geral, impessoal" (DRUMMOND, 2011, p. 55). A qualidade de qualquer, tal como descrita por Agamben — ou pela ontologia da singularidade-plural em Nancy — vai mais tarde indicar precisamente não a medida de uma falta —

a falta da comunidade — mas sua potência no *ethos* das subjetividades-
quaisquer, isto é, não sacrificais, como condição para toda política.

3. COMUNIDADES ESSENCIAIS, LEGIÕES DEMONÍACAS: DOSTOIÉVSKI E A REVOLUÇÃO

*Aconselho-vos o amor ao próximo? Ainda prefiro
aconselhar-vos a fuga do próximo e o amor do
distante!*

— NIETZSCHE

*Defender o amor naquilo que ele tem de
transgressor e heterogêneo é mesmo, portanto, a
tarefa do momento.*

— BADIOU

A história da Rússia compreendida entre as revoltas de 1848 e o assassinato do Czar Alexandre II em 1881 é a história de um país internamente dilacerado e envolvido numa dramática e complexa teia de agitação ideológica, política e literária. Pode-se dizer em linhas bastante gerais que o destino da Rússia tensionava-se entre, de um lado, o *ocidentalismo*, i. e., a defesa de uma maior aproximação às novas tendências das democracias liberais e socialistas que do oeste decorriam, e, de outro, o *eslavofilismo*, com sua defesa da soberania do Czar, das comunas, dos costumes, e uma forte apologia ao Povo e à unidade da pátria sob o amor mútuo e a fé ortodoxa.

Em 1872, Dostoiévski — que desde sua condenação à prisão na Sibéria por participar do Círculo Petrashevski vinha progressivamente alinhando-se aos ideais eslavófilos — publicou *Os demônios* com o objetivo prenunciado de ridicularizar a face "demoníaca" da elite intelectual ocidentalista. A argumentação central para o romance vai vir a ele a partir do dramático episódio envolvendo o assassinato, em 1869, de um membro da organização clandestina Justiça Sumária do Povo (JSP) — levado a cabo por

seu comandante S. G. Nietcháiev. Nietcháiev retornara de Genebra, onde Dostoiévski por acaso se encontrava à época, com ordens do líder revolucionário Bakúnin para acionar em solo russo uma célula do movimento que já liderava da Suíça. Caracterizado no romance como um jovem ressentido e nitidamente desequilibrado, os fatos reais indicam que Nietcháiev decidira assassinar, com a ajuda de outros 4 companheiros, um dos integrantes do grupo, mantendo deste modo a união e a cumplicidade entre os membros da organização. A vítima é I. I. Ivanov, que havia entrado em discórdia com a liderança truculenta de Nietcháiev.

Dostoiévski, que conhecia muito bem os militantes radicais, e que em Genebra acompanhava com inquietação toda a movimentação, vê nesse episódio a oportunidade ideal para mostrar aos adversários, de uma vez por todas, a futilidade e a crueldade sanguinária em que afundavam as atividades da jovem intelectualidade ocidentalista. *Os demônios* revolve-se em torno das circunstâncias do crime e dos princípios ideológicos da JSP, mas seu propósito é colocar em perspectiva não somente o incidente, mas as aporias do destino político da Rússia. Em carta de 24 de março de 1870 ao amigo Nikolai Nikolaievitch Strakhov, ele escreve que deposita grandes esperanças no novo romance, "não como obra de arte, mas por suas colocações". E ainda: "penso inserir certos pensamentos, ainda que o lado artístico da obra talvez se perca. As ideias que se acumulam em minha mente e em meu coração pressionam-me, e mesmo que o livro seja um mero panfleto, direi tudo que trago no coração" (2011, p. 170).

A LEGIÃO DEMONÍACA

Chátov, personagem central de *Os demônios* e que no romance corresponde a I. I. Ivanov, já na primeira parte da narrativa dirige-se irritadamente aos colegas do círculo provinciano de intelectuais, portando indiretamente as críticas de Dostoiévski: "saibam ao certo que todos aqueles que deixam de compreender o seu povo e perdem os seus vínculos com ele na mesma medida perdem imediatamente também a fé na pátria, se tornam ou ateus ou indiferentes"⁴¹ (2004, 47-48). As descrições dos serões intelectuais organizados pelo poeta e pensador fracassado Stiepan Trofímovitch e sua benfeitora e dominadora Varvara Pietrovna nos dão mais pistas sobre os ideais da *intelligentsia*: "falavam da destruição da censura", "da substituição das letras russas por letras latinas", "da reforma camponesa e das proclamações, da extinção da herança, da família, dos filhos e dos sacerdotes"⁴² (2004, p. 32).

⁴¹ Esta constatação havia sido feita por Dostoiévski pela primeira vez em seus escritos pessoais, quando diz sobre Herzen e outros intelectuais na entrada "Pessoas velhas" do *Diário de um escritor* (usamos aqui a versão inglesa do diário, traduzida do russo por Kenneth Lantz): "a história mesma pareceu predestinar Herzen como sua mais vívida ilustração de como grande maioria de nossas classes educadas se separou do povo. Neste sentido, ele é um tipo histórico. Quando eles se separaram do povo, eles naturalmente perderam Deus também. Os mais agitados entre eles tornaram-se ateus; os apáticos e quiescentes tornaram-se indiferentes" (1994, p. 126, trad. nossa).

⁴² Muitas das visões da *intelligentsia* criticadas por Dostoiévski já haviam sido notadas seminalmente por Turguêniev em *Pais e filhos*, escrito 10 anos antes. A família, por exemplo, é atacada pelo jovem "niilista" Bazárov no seguinte diálogo com o aristocrata Pável Petróvitch:

"— Estarei pronto a concordar com o senhor (...) quando me apresentar pelo menos uma instituição contemporânea, seja familiar ou social, que não seja digna de uma negação cabal e inapelável.

— Posso apresentar ao senhor milhões de instituições assim — exclamou Pável Petróvitch —, milhões! Veja, por exemplo, a comuna rural.

Um sorriso gelado vergou os lábios de Bazárov.

— Bem, no que se refere à comuna rural — disse ele — (...) o senhor, por acaso, já ouviu falar dos sogros que mantêm relações sexuais com as noras?" (2004, p. 90-91).

Todavia, em determinado momento o narrador declara que a "canalha" não são aqueles "chamados progressistas", que sempre se antecipam aos demais "com um objetivo muito amiúde o mais tolo, mas apesar de tudo mais ou menos definido". Os demônios são aqueles que nos períodos de transição se erguem "não só sem nenhum objetivo como até mesmo sem nenhum esboço de pensamento" (2004, p. 449). Por isso, por não possuir objetivos definidos, o niilista e líder Vierkhoviénski (que faz o papel de Nietcháiev) acaba por afirmar: "mas é preciso que o povo também acredite que somos pessoas que sabem o que querem e não só 'agitam o porrete e batem nos seus'. Ah se houvesse tempo! O único mal é que não há tempo. Proclamaremos a destruição" (2004a, p. 410). Como nota Pelbart num ensaio recente, se o Dostoiévski maduro não poderia deixar de considerar o cientificismo ou o utilitarismo individualista "que anima alguns niilistas" como algo de uma "superficialidade enganosa", por trás do "terrorismo ulterior que deveria culminar no assassinato do czar, o autor de *Memórias do subsolo* perscruta um fundo mais abissal e demoníaco". O niilismo que assombra Dostoiévski não era somente aquele da geração dos revolucionários de 1848 o qual ele mesmo experimentou quando jovem, mas principalmente o niilismo que expressa o narrador de *Os demônios* ao relatar um incêndio criminoso feito pelo bando de Vierkhoviénski: "o incêndio está nas mentes e não nos telhados das casas" (2013, p. 164).

A recuperação da pátria das convicções, mais do que progressistas, subversivas e "destrutivas" da *intelligentsia* corresponde, no desfecho de *Os demônios*, à punição categórica dos simpatizantes da esquerda radical. Tratava-se, por um lado, de colocar em evidência as antinomias dos ideais revolucionários, e, de outro, seus métodos execráveis. Numa passagem

derradeira do romance, Stiepan Trofímovitch pede que Sófia Matvêievna leia uma parábola bíblica do evangelho de Lucas 8:32, em que Cristo confronta uma legião demoníaca que havia tomado o corpo de um homem. Nesse trecho, os demônios, sob o comando de Jesus, encarnam numa manada de porcos que na sequência precipita despenhadeiro abaixo, se afogando em um lago. Em seguida, Trofímovitch conclui: "isso é tal qual acontece na Rússia. Esses demônios, que saem de um doente e entram nos porcos, são todas as chagas, todos os miasmas, toda imundície, todos os demônios e demoniozinhos que se acumularam na nossa Rússia grande, doente e querida para todo o sempre, todo o sempre!" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 633). Trofímovitch está seguro de que a Rússia será varrida dessa legião, e, como na parábola, reabilitada aos pés de Jesus.

A *intelligentsia* e o povo em Dostoiévski com frequência carregam conotações bem distintas e, em geral, antagônicas. No longo discurso que dá a Zossima em *Os irmãos karamazov*, escrito alguns anos mais tarde, o povo é caracterizado como aquele que "ainda crê incessantemente na verdade, reconhece Deus, chora comovido". O intelectual e as células revolucionárias, afundados no seu niilismo, são um caso mais complicado: "seguem a ciência, querem organizar-se de maneira justa só por meio de sua inteligência, mas já sem Cristo, como antes" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 428). Se por toda a Europa ocidental o povo se subleva contra as classes historicamente dominantes e comete assassinatos porque o intelectual lhe ensina que sua cólera é justa⁴³, o Senhor "salvará a Rússia como já a

⁴³ Em seu diário, Dostoiévski zomba da *intelligentsia* ocidentalista que acreditava haver qualquer semelhança entre a multidão russa e a multidão revolucionária da França de 1793. Alguns pensadores, anotou, "amam o povo negativamente", imaginando nele um povo russo que, "através de um processo involuntário nas mentes de certos líderes representativos da maioria", leva "a forma da multidão parisiense" (DOSTOIÉVSKI, 1994, p. 126, trad. nossa).

salvou muitas vezes", e do povo virá a salvação, "de sua fé e humildade. Padres e mestres, protegei a fé do povo e não esses devaneios: durante toda a minha vida impressionou-me em nosso grande povo sua magnífica e verdadeira dignidade, eu mesmo a presenciei, eu mesmo posso testemunhar, vi e fiquei admirado"(idem).

Para Hardt e Negri, em uma atual leitura sociopolítica de *Os demônios* em *Multidão*, Stiepan Trofímovitch (assim como Zossima e o próprio Dostoiévski) "tenta aplacar seus medos com uma visão ingênua do exorcismo das multidões demoníacas e da redenção cristã da Rússia. (...) Pode ser uma concepção consoladora", mas o que ele não parece aceitar é que "a verdadeira força demoníaca é a própria multidão russa. A libertação dos servos e os grandes movimentos radicais da década de 1860 desencadearam uma onda de agitação que ameaçou a velha ordem e nos anos subsequentes haveria de levá-la ao colapso" (2005, p. 188). Se em parte o diagnóstico de Dostoiévski é preciso, isto é, se ele não somente antecipa a multiplicidade de ideias que a *intelligentsia* faz circular, mas dá-lhe, como notara Bakhtin no clássico *Problemas da poética de Dostoiévski*,⁴⁴ a forma literária polifônica extraordinariamente original e capaz de captar a extrema instabilidade e heterogeneidade política da época, a verdadeira multidão russa — o *povo* — parece reduzir-se a uma imagem harmônica à sombra da ortodoxia.

Hardt e Negri observam ainda que, se a velha ordem social estivesse sob ameaça de uma conspiração unificada, ou localizada entre grupos

⁴⁴ Nas palavras de Bakhtin: "a originalidade de Dostoiévski não reside no fato de ter ele proclamado monologicamente o valor da individualidade (outros já o haviam feito antes) mas ter sido capaz de vê-lo em termos objetivo-artísticos e mostrá-lo como o outro, como a individualidade do outro, sem torná-la lírica, sem fundir com ela a sua voz e ao mesmo tempo sem reduzi-la a uma realidade psíquica objetificada" (2002, p. 10).

intelectuais bem circunscritos, como imaginava Dostoiévski, ela poderia ser "conhecida, confrontada, derrotada". Ou então, se houvesse muitas ameaças sociais isoladas, também seria possível lidar com elas. A multidão, contudo, excede a *intelligentsia*, "é legião; ela é composta de inúmeros elementos que se mantêm diferentes uns dos outros, e ainda assim se comunicam, colaboram e agem em comum. Que poderia ser mais demoníaco?!" (2005, p. 189).

De 1881, quando Alexandre II é assassinado pelos revolucionários, aos eventos extremos que levariam à Revolução de 1917, passando pela Revolução de 1905 e instauração da Duma, a multidão russa, que misturava diferentes extratos de insatisfação em relação ao czarismo e às condições precárias de vida nas cidades e nos campos, foi personagem constante. É certo que as lideranças políticas e intelectuais tiveram papel fundamental nas insurgências contra o poder dinástico, mas a insatisfação e a força revolucionária que culmina na tomada do poder pelos Bolcheviques em 1917 possui em seu coração a própria multidão, composta, entre outros grupos, pelos Conselhos Operários autogovernados (os Sovietes), por partes do exército que já não mais demonstravam lealdade ao poder do velho governo, por massas de camponeses famintos, por trabalhadores e sindicatos diretamente ligados ao partido bolchevista, etc. Já em 1905, e mesmo antes, Lenin abertamente defendia que qualquer movimento insurgente espontâneo deveria estar, a princípio, a serviço da revolução e, ao fim, incorporado ao poder centralizador do partido, mas essas considerações, antes de comprovarem que a tomada de poder viria principalmente das lideranças políticas "de cima para baixo", evidenciam

que, sem a força espontânea e heterogênea da multidão no processo de insurgência, a tomada efetiva do poder teria sido impraticável.⁴⁵

É preciso todavia considerar a possibilidade de a oposição ou mesmo o não reconhecimento de Dostoiévski dos movimentos multitudinários não dizer respeito a um conservadorismo *tout court*. Em seu alinhamento ao eslavofilismo parece haver um elemento ético excêntrico (uma aporia, por assim dizer) que pode ajudar a por em evidência uma tensão no *ethos* da modernidade. Para lançarmos luz sobre esse conflito, precisamos indagar por quais motivos Dostoiévski, que outrora lutara pela libertação dos servos, transfigura-se mais tarde num antirrevolucionário. De um lado, é necessário explicitar como o autor compreendia o ideário que advinha do Ocidente e, de outro, o que significava seu eslavofilismo *particular*. Parece tratar-se de uma busca que abarca, antes mesmo de uma visão política, uma determinação ética que beira o misticismo, sem no entanto nele mergulhar. Começemos por aí.

⁴⁵ A respeito da relação dos Bolcheviques e Lenin com extratos dispersos e espontâneos da multidão revolucionária, cf. NEGRI, Antonio. *Communist desire and the dialectic restored*. In: *Insurgencies: constituent power and the modern State*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1999. Selecionamos uma passagem do texto que nos dá uma perspectiva resumida da questão da relação do partido revolucionário com as organizações de trabalhadores auto-organizadas e espontâneas (as "soviets"): "But in Lenin the rise and spreading of the soviets are not interpreted as in any way contradictory with the Bolshevik line. The soviets are 'peculiar mass organizations', spontaneous forms, and organizations of the insurrection. They are eminently the fruit of the worker's spontaneity, and spontaneity is not a problem: it is the normal condition of class existence and expression and must be recognized, followed, affirmed: and overcome. It is contradictory, instead, to consider the soviets as organs of revolutionary self-government in the Menshevik sense. That would make spontaneity, the keystone of the insurrection, fall in the worst kind of democraticist utopianism and eliminate the function of the party" (NEGRI, 1999, p. 275). Ou seja, as ações insurgentes e espontâneas das soviets podem ser apreciadas enquanto tal, mas devem ter como destino a composição da força do partido, e não a formação de instâncias difusas de auto-organização democrática que seriam, nesta condição, assimiladas pela burguesia.

EGOÍSMO, EXPERIÊNCIA AFETIVA E OS LIMITES DA RAZÃO

Numa de suas cartas ao irmão Mikhail, datada de 1838, o jovem Dostoiévski escreve, repreendendo seu racionalismo exagerado: "o pensamento nasce da alma. A razão é uma ferramenta, uma máquina comandada pelo fogo espiritual. Quando a razão humana penetra no domínio do conhecimento, ela age de modo independente do *sentimento* e, conseqüentemente, do *coração*." Mais à frente na mesma carta, completa, indicando as relações deste princípio com a filosofia: a inspiração poética é nada menos que "a inspiração filosófica. Por conseguinte, a filosofia nada mais é que poesia, um mais alto patamar de poesia" (2011, p. 16). É possível sustentar convicções em termos racionais, mas a verdade ontológica mais profunda e complexa somente pode vir ao sujeito acompanhada de uma experiência ética, estética e afetiva.

Essa axiomática é determinante não somente na visão de mundo de Dostoiévski, mas igualmente colocada à prova em diferentes momentos na dinâmica vida de seus personagens. Em *Crime e castigo* o autor nega a Raskólnikov ir além do bem e do mal, mas tampouco avaliza a solução positiva da formação dialética em direção ao bem, do aperfeiçoamento *racional* da alma até sua forma nobre, sublime, tantas vezes ironizada em seus romances por meio da crítica aos ideais românticos de Schiller ("essas belas almas schillerianas", dirá ironicamente Raskólnikov) (2001, p. 58). Nas palavras de Luigi Pareyson, sua resposta é nítida: "só quando no próprio crime se perfila o castigo, só quando a culpa engendra a dor, só quando o pecado é sentido como sofrimento, só então começa a obra da redenção e o nascimento do homem novo" (2012, p. 85), pois a experiência

da dor revela o desenvolvimento de si enquanto acontecimento ético e afetivo inseparável do *outro*.

Dois anos antes da publicação de *Crime e castigo*, nas reflexões de 1864 sobre a morte de sua mulher, Dostoiévski já deixava clara a envergadura dessa axiologia: "a lei do *eu* funde-se com a lei do humanismo, e, em se fundir, as duas — ambos o *eu* e o outro (aparentemente extremos apostos) — estão mutualmente aniquilados um pelo outro", enquanto ao mesmo tempo "cada pessoa separadamente atinge o objetivo mais alto de seu desenvolvimento pessoal" (*apud* SCANLAN, 2002, p. 82). A dedicação ao outro não significa a anulação de si, mas precisamente sua elevação e libertação. Em uma resenha sobre *Anna Karenina* de Leo Tolstói, presente nas entradas de julho e agosto de 1877 no *Diário de um escritor* — portanto treze anos mais tarde — Dostoiévski mantém tal convicção ao comentar a transformação espiritual de Levin: "todos na terra entendem ou podem entender que precisamos *amar o próximo*", mas, ainda assim, este saber é apenas intuído, "pois a razão jamais poderia indicar tal conhecimento. Por que? Porque 'amar o próximo', se se julgar pela razão, revela-se irracional"⁴⁶ (1995, p. 1074, trad. nossa). Não se trata, definitivamente, de uma repetição da crença rousseauiana do bom selvagem, ou do bem como

⁴⁶ Numa carta de fevereiro de 1854, Dostoiévski escreve a Natalia Dmitrievna Fonvisin: "confesso que sou uma criança (...) da descrença e do ceticismo e, provavelmente (no fundo, sei disso), serei assim até o fim da minha vida. Quanto tudo isso tem me atormentado (e até hoje perturba) — essa nostalgia da fé, que é ainda maior por conta das provas que tenho contra ela". É frequente a tentativa de se atribuir a Dostoiévski, a partir desta e outras passagens, um conflito interior que poderia minar uma interpretação lógica de suas convicções. Se a fé para Dostoiévski não era propriamente uma questão que pudesse ser resolvida racionalmente — nesta mesma carta completa: "se alguém pudesse me provar que o Cristo está fora da verdade, e se a verdade realmente excluísse o Cristo, eu preferiria estar com o Cristo e não com a verdade" (2011, p. 78) —, como explica Scanlan, estas declarações por si só não nos autorizam a descartar o respeito de Dostoiévski pela razão: "Dostoevsky reveals himself as a rationalist *malgré lui*: he requires that it genuinely be *true* that the truth lies outside Christ before he will choose the latter — a confused and no doubt unconscious bow to the authority of rational standards" (2002, p. 7).

uma essência passível de ser corrompida pela organização social. Ao contrário, se o ser humano é capaz de reconhecer o amor como uma potência, tal consciência precisa ser desenvolvida afetivamente na difícil e complexa experiência viva com o outro, portanto na esfera de uma *socialidade*.

Em *Crime e castigo*, a necessidade de perscrutar sua superioridade e sua independência ilimitada em relação ao outro é a motivação que leva Raskólnikov a matar: "eu precisava saber, e saber o quanto antes: eu sou um piolho, como todos, ou um homem? Eu posso ultrapassar ou não! Eu ousou inclinar-me e tomar ou não! Sou uma besta *trêmula ou tenho direito de...*" (2001, p. 428). Ser "um homem" e não "um piolho", para Raskólnikov, seria determinado pela afirmação de si para transgredir e continuar impune, tanto pelas leis dos homens, quanto pelas leis do espírito. Seu sofrimento insuportável é definidor do fracasso: "naquela ocasião o diabo me arrastou, mas já depois me explicou que não tinha o direito de ir lá porque sou um piolho exatamente como todos os outros" (*idem*). Ele cometeu o crime, mas não transgrediu, como seria esperado de um homem "verdadeiramente" superior: matou a velha exploradora, mas não superou a lei, não se colocou além do bem e do mal, não conseguiu afirmar a própria liberdade como uma *indiferença*⁴⁷.

⁴⁷ O ensejo que persegue Raskólnikov é Napoleão e sua determinação em passar por cima de *alguns homens* para o benefício de *toda* a humanidade. Dostoiévski coloca em questão a concepção hegeliana do herói histórico como homem de ação em que o Absoluto se manifesta. Para Hegel, o herói é necessário, mesmo que no caminho deixe destruição e miséria, contanto que efetive aquilo que o espírito do mundo, concentrado em sua excepcional existência individual, lhe determina. (A imagem aqui é a famosa e frequentemente citada passagem de uma carta de Hegel ao amigo Niethammer, em 13 de outubro de 1806, justamente quando termina de escrever *A fenomenologia do espírito*: "eu vi o Imperador — a alma do mundo — saindo da cidade para reconhecimento da área. É de fato uma grande emoção ver tal indivíduo que, concentrado aqui em um único ponto, monta um cavalo, sai para o mundo e o conquista".)

Dostoiévski defende uma deontologia que deve aderir à consciência em todas as circunstâncias, mesmo que vantagens imediatas ou futuras possam ser *imaginadas*. Essa ética anti-maquiavélica determina ainda que, mesmo que no extremo a consciência e a moral sejam anuladas por um calculismo racional, nunca se poderão prever com precisão os benefícios futuros a serem alcançados: se "os caminhos normais e naturais da utilidade não são completamente revelados para nós", como determinar claramente "o que deve ser feito para atingir o ideal de nossos desejos e tudo o que a humanidade anseia?" (DOSTOIÉVSKI *apud* SCANLAN, 2002, p. 90). Retornando a *Os demônios*, se a Dostoiévski assombravam os métodos maquiavélicos de Nietcháiev, notamos que mesmo Bakúnin, que conhecia o revolucionário intimamente e que posteriormente aos graves desenlaces do assassinato de Ivanov com ele romperia relações, afirma em carta de 1870 a um amigo: "os métodos que usa são detestáveis. (...) Ele conseguiu gradualmente se convencer de que, para fundar uma organização séria e indestrutível, deve tomar como base as táticas de Maquiavel e adotar inteiramente o sistema dos jesuítas — a violência como corpo, a falsidade como alma" (*apud* FRANK, 1992, p. 157).

Dostoiévski já havia, com efeito, perscrutado as entranhas históricas, morais e psíquicas deste neomaquiavelismo em *Crime e castigo* e talvez precisamente por isso os métodos dos revolucionários lhe causavam tamanho espanto. As circunstâncias em que os intentos assassinos de Raskólnikov com relação à velha penhorista tomam forma — a partir de uma conversa entre estudantes que inadvertidamente ouve num bar — é aqui decisiva: "mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir toda a humanidade e a uma causa comum: o que acha,

esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações?" (2001, p. 80). Mas à frente, no famoso embate entre Raskólnikov e o Juiz de instrução à luz do "artiguinho" em que o primeiro defende a existência de homens extraordinários e homens inferiores, a mesma convicção reaparece nas palavras do jovem: "os crimes desses indivíduos [os homens extraordinários] (...) em sua maioria exigem, em declarações bastante variadas, a destruição do presente em nome de algo melhor". E completa: "se um deles, para realizar sua idéia, precisar passar por cima ainda que seja de um cadáver, de sangue, a meu ver ele pode se permitir, no seu interior, na sua consciência" (2001, p. 270). Para Dostoiévski, o fato de que a consciência nos diz diretamente e imediatamente o que é certo ou errado significa que nenhum cálculo utilitário ou consideração dos resultados das ações é desejável. (Não é sem razão, portanto, que Raskólnikov mata não somente a velha, mas, por acidente, a irmã. Neste ambiente de degenerescência calculista, o mal encontra-se "livre para agir" à medida que circunstâncias imprevistas vêm à baila).

Se homens permitem-se passar por cima de homens a fim de realizar aquilo que acreditam ser necessário para ele ou para muitos outros (como o fazem Nietcháiev e Raskólnikov), isto não se dá porque são extraordinários, mas porque carregam uma consciência corrompida pelo egoísmo e/ou falsas premissas sobre a liberdade e a realização humana. É portanto contra todo esse pano de fundo argumentativo que a redenção de Raskólnikov ganha contrastes no desfecho do romance: "agora ele [Raskólnikov] não resolveria nada de modo consciente; apenas sentia. A dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo inteiramente diferente" (2001, p. 559). A dor, que tampouco é simples penitência ou geração de automatismos

submissos, resulta da traição da origem (esfera intuitiva de onde se manifesta a *con*-sciência do outro), o que leva à diminuição da vida, isto é, da alegria do *com* essencial. Interessa — e Raskólnikov é protótipo desse movimento — que, após a dor, deve seguir-se o aumento da potência — amor como atividade positiva e criativa.

O HOMEM DO SUBSOLO E O EGOÍSMO RACIONAL

Antes de passarmos à questão política propriamente dita, porém já nos aproximando de uma transição, vale uma última observação a respeito da ética na visão de Dostoiévski. Parece-nos que sua resistência ao Egoísmo Racional encampado por Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky (autor de *Que fazer?*), Dmitry Ivanovich Pisarev e outros representantes da *intelligentsia* materialista radical, responde ainda por mais uma instância de sua hesitação diante de pelo menos algumas vertentes do socialismo. Coexistindo no argumento do Egoísmo Racional estava uma tese descritiva e outra normativa (prescritiva), ou seja, uma visão de como os seres humanos se comportam e, em seguida, um conjunto de assertivas de como eles deveriam se comportar para superar suas carências. Os egoístas racionais, ao negarem a possibilidade de desenvolvimento do espírito, concluem que o homem sempre age de acordo com sua natureza animal, o que quer dizer apenas uma coisa: em seu próprio benefício.⁴⁸ Tomando por base tal assertiva, a sociedade pode aspirar a formas sociais racionais que satisfaçam a todos, evitando-se infrutíferas pretensões baseadas na

⁴⁸ Em *Crime e castigo*, publicado dois anos depois, essa tendência ideológica é levantada por Razumíkhin: "eu te mostro o livro deles: eles defendem tudo isso porque para eles 'o indivíduo é vítima do seu meio' e nada mais! (...) Daí se deduz diretamente que, caso se construa a sociedade de maneira correta, todos os crimes desaparecerão de um só golpe" e "todos os homens se tornarão justos" (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 265).

ingênua crença na bondade da alma e até mesmo em qualquer relação entre "alma" e ação ("é por isso que detestam o processo *vivo* da vida: a *alma viva* é dispensável", comenta sobre esse racionalismo Razumíkhin numa passagem de *Crime e castigo*) (2001, p. 265). Uma das premissas dessa sociedade seria educar e esclarecer as pessoas para que pudessem agir ativamente, na esfera pessoal e social, no sentido de realizar seus desejos individualistas. Talvez por esse motivo Dostoiévski faça o niilista Vierkhoviénski, em *Os demônios*, dizer a Stavróguin: "mas hoje precisamos (...) de uma depravação inaudita, torpe, daquela em que o homem se transforma num traste abjeto, covarde, cruel, egoísta", somente para ouvir de Stavróguin: "quer dizer que você não é francamente um socialista, mas um político... egoísta?" (2004, p. 410).

Enquanto verdadeiro e irreparável egoísta (diz de Liza: ela "compreendera inteiramente que eu era um homem vil e, sobretudo, incapaz de amá-la") (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 142), o homem do subsolo pode facilmente enxergar a futilidade do ideal desse racionalismo e refutá-lo. A ideia de que bastaria instruir o homem para "abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer as ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso, nobre" (2000, p. 33) é o alvo de seu ataque, e a pergunta que faz é seu mote: não existirá, de fato, "algo que seja mais caro que as maiores vantagens", e pelo qual "o homem, se necessário, esteja pronto a ir contra todas as leis, isto é, contra a razão, a honra, a tranquilidade, o bem-estar, numa palavra, contra todas estas coisas belas e úteis?" (*idem*, p. 35). Há aí a constatação de uma "vantagem" anterior que move o ser humano por linhas tortas, uma espécie de agenciamento complexo no âmbito da experiência que é, como dirá

sarcasticamente o homem do subsolo, "admirável justamente por destruir continuamente todas as nossas classificações e sistemas elaborados pelos amantes da espécie humana, para a felicidade desta. Numa palavra", uma vantagem "muito incômoda" (*idem*).

O homem do subsolo é malevolente, invejoso, vaidoso, rude, dominador, sádico, vingativo, covarde, manipulativo, ingrato, tirânico, etc. Como protótipo do verdadeiro egoísta, ele sabe que perpetra o mal *a despeito de qualquer vantagem racional*. As lamentações sobre sua "inabilidade para se tornar qualquer coisa, para ter uma identidade determinada, mostra que ele não encontra nada como base para *fixar* seus melhores interesses: se ele não pode se determinar, como pode determinar *seus* melhores interesses?" (SCANLAN, 2010, p. 69, trad. nossa). Com uma dramatização crível e nada utilitária do egoísmo, Dostoiévski pode demonstrar aos ingênuos defensores do Racionalismo Egoísta (e do socialismo que daí advém) que o verdadeiro egoísmo, isto é, o mal enquanto destruição e impotência em sua forma mais profunda, só pode ser efetivamente confrontado no plano de imanência da experiência.

O SOCIALISMO E AS BASES DO DISSENSO

Com essas colocações damos um primeiro passo a fim de divisar o pessimismo de Dostoiévski em relação à modernidade por um ângulo ontológico e ético, porém já como fundamento para sua desconfiança também em relação às bases políticas ocidentais. Para Dostoiévski, a soberania civil naturalizada pelo nascimento, que constitui-se como elemento decisivo do contrato social, corrompe a origem da necessidade,

que é o *outro*. Tal suspeita nada teria a ver com uma defesa da vida natural contra a política, mas com uma inversão sem a qual não poderia haver verdadeira política: não a política-utilidade a ditar a vida, mas a vida — a essência originária *com* — a escrever continuamente a política. Se o contrato social tonifica o individualismo, a liberdade torna-se, como afirma Zossima em sua longa fala aos padres e aos professores em *Os irmãos Karamazov*, "só escravidão e suicídio!". Porque o mundo diz: "tens necessidades e por isso satisfazes-as, porque tens os mesmos direitos que os homens mais ilustres e ricos" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 426). Se há aí uma vigorosa crítica à sociedade de consumo incipiente, o negativismo de Dostoiévski não é menos agudo *vis-à-vis* às ideias que decorrem diretamente ou indiretamente do socialismo. Democracia, socialismo e capitalismo não se confundem completamente, mas compartilham uma fixação num materialismo utilitário que acaba por torná-los em muitos sentidos indistinguíveis.

Rousseau reivindica em *Do contrato social* uma composição entre indivíduo e coletivo que leva em conta, por um lado, os interesses privados, e, por outro, os interesses públicos: "quando essa multidão é reunida assim num corpo", dirá, "não se pode ofender um de seus membros sem atacar o corpo; menos ainda ofender o corpo sem que os membros se ressintam". Ele idealiza as relações de interdependência entre o Estado — que agora corporifica e unifica a multidão — e o indivíduo: "quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre" (ROUSSEAU, 2011, p. 68-70). Livre porque no puro fato do nascimento torna-se portador de direitos e realiza-se enquanto ente civil no acordo tácito que determina as relações materiais

da *bio*; ou, como afirma Agamben em uma leitura contemporânea, "a vida natural que, inaugurando a biopolítica na modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são conservados" (2010, p. 124). Mas livre ainda principalmente porque a condição de *membro* de uma congregação abstrata o desonera de entrar em relação política direta com a alteridade, resultando, poderíamos acrescentar, no esmaecimento da atividade política real.

Há uma dificuldade, por parte de Dostoiévski, em aceitar o apelo de uma ética — para ele indistintamente predominante no ocidentalismo e nos movimentos socialistas — que se guia por um "contrato". Podemos compreender melhor essa resistência invocando Nancy, quando observa, em *Être singulier pluriel*, que o horizonte filosófico-político moderno, de Rousseau a Marx, encalha frente às formulações de comunidades essenciais que, de maneira a se efetivarem, requerem "um processo essencializador", que é precisamente "o sacrifício". Se olharmos com cuidado, podemos identificar "o lugar do sacrifício em toda filosofia política (ou melhor, podemos encontrar o desafio do *abstrato*, que sacrifica a singularidade concreta). Mas enquanto origem singular, a existência é insacrificável"⁴⁹ (NANCY, 1996, p. 44-45). Para Dostoiévski é precisamente o sacrifício da essência — a "perdição", aqui entendida como perda essencial da *experiência* ética constituinte — que, num momento posterior à exigência abstrata, leva à série infundável de novas necessidades. Com efeito, não pode haver singularidade se toda ou quase toda atividade ética encontra-se já pré-determinada por uma jurisdição: "um *sacrifício autodeterminado*, de

⁴⁹ Na ed. em inglês, p. 25.

todo *consciente* e por ninguém obrigado, é que constitui, a meu ver, o sinal mais alto do desenvolvimento da personalidade" (2001, p. 134, grifo nosso). A questão que se coloca é, portanto, se o ideal igualitário fundado sob uma identidade genérica — distante da potência criativa de uma *comunialidade* — é capaz de fazer justiça à singularidade e à liberdade. Segundo Nancy, tal dificuldade fora indicada pela "palavra que segue 'igualdade' no slogan republicano francês: 'fraternidade'". Esta é supostamente a solução para as aporias da igualdade. O que falta, no entanto, é a "comum origem do comum" (*idem*). Em Dostoiévski, esta origem é disposta na forma de uma dádiva pré-individual, que é a possibilidade geral de usufruto da força criadora do amor (portanto de sua *potência*), mas igualmente achada na vida e suas ocorrências comuns, sua imanência. Numa passagem sobre a burguesia francesa em *Notas de inverno sobre impressões de verão*, ele aborda frontalmente a questão da fraternidade no contrato social e no lema revolucionário:

A fraternidade. Ora, este é o ponto mais curioso e, deve-se confessar, constitui no Ocidente, até hoje, a principal pedra de toque. O ocidental refere-se a ela como a grande força que move os homens, e não percebe que não há de onde tirá-la, se ela não existe na realidade. O que fazer, portanto? É preciso criar a fraternidade, custe o que custar. Verifica-se, porém, que não se pode fazer a fraternidade, porque ela se faz por si, concede-se por si, é encontrada na natureza. Todavia, na natureza do francês e, em geral, na do homem do Ocidente, ela não é encontrada, mas sim o princípio pessoal, individual, o princípio da acentuada autodefesa, da autorrealização, da autodeterminação em seu próprio Eu, da oposição deste Eu a toda a natureza e a todas as demais pessoas, na qualidade de princípio independente e isolado, absolutamente igual e do mesmo valor que tudo o que existe além dele. Ora, uma tal afirmação não podia dar origem à fraternidade. (...) Que fazer então? Não se pode fazer nada, mas é preciso *que tudo se faça por si, que exista na natureza*, que seja compreendido inconscientemente na natureza de todo um povo, numa palavra, que haja um princípio fraterno, de amor: é preciso amar. (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 132-134)

O que deveria, portanto, significar a fraternidade? Dostoiévski não nos oferece uma resposta concreta e taxativa, mas indica que tudo passa de forma inelutável pela realização *social* da política, e não por uma transcendida política do social. Uma realização imanente, porque o comum, como a fraternidade, não pode (ou pelo menos não pode integralmente) ser fabricado no plano de uma abstração. O Estado republicano, ele problematiza com a precisão de um autêntico antimoderno, não compreende o comum como origem — contínua *criação ética* pela *exposição* ao outro —, apenas como destino. Na origem objetificada do direito abstrato há apenas o público *versus, com, para, através* do privado e vice-versa. Uma base abstrata fundadora é designada, mas seu sentido ainda aliena o comum, que é contínua expansão do *com*. Em Negri achamos mais uma explicação para esta alienação:

Hobbes, Rousseau e Hegel produziram, cada um a sua maneira, um conceito de povo assentado na transcendência do soberano: nas cabeças desses autores, a multidão era considerada como caos e como guerra. Sobre esta base, o pensamento da modernidade opera de uma maneira bipolar: abstraindo, por um lado, a multiplicidade das singularidades, unificando-a transcendentalmente no conceito de povo, e dissolvendo, por outro lado, o conjunto de singularidades (que constitui a multidão), para formar uma massa de indivíduos. A teoria moderna do direito natural, seja em suas raízes empíricas ou ideológicas, é sempre um pensamento da transcendência e da dissolução do plano de imanência. (NEGRI, 2004, p. 15)

É nos devaneios poéticos de Ivan em *Os irmãos Karamázov*, ou melhor, no famoso monólogo do Grande Inquisidor a um Cristo ressuscitado e confinado a uma cela, que Dostoiévski nos dá o mais decisivo depoimento de sua hesitação diante da transcendência (ao mesmo tempo religiosa e política). A respeito da violenta relação dos líderes eclesiásticos com o povo,

dirá o Inquisidor, justificando-se ao filho de Deus (que no decorrer de toda a cena, nada fala⁵⁰):

nenhuma ciência lhes dará [à multidão] o pão enquanto permanecerem livres, mas ao cabo de tudo eles nos trarão sua liberdade e a porão a nossos pés, dizendo: "É preferível que nos escravizeis, mas nos deem de comer". Finalmente compreenderão que, juntos, a liberdade e o pão da terra em quantidade suficiente para toda e qualquer pessoa são inconcebíveis, pois eles nunca, nunca saberão dividi-los entre si! Também hão de persuadir-se de que nunca poderão ser livres porque são fracos, pervertidos, insignificantes e rebeldes. Tu lhes prometeste o pão dos céus [a liberdade], mas torno a repetir: poderá ele comparar-se com o pão da terra [aquele que mata a fome] aos olhos da tribo humana, eternamente impura e eternamente ingrata? (...) Ou te são caras apenas as dezenas de milhares de grandes e fortes, enquanto outros milhões de fracos, numerosos como a areia do mar, mas que te amam, devem apenas servir de material para os grandes e fortes? (2013, p. 297-298)

Dostoiévski descreve um Inquisidor conquistador, provedor e transcendente, que atrela a submissão da multidão à oferenda do pão. Para o Inquisidor, assim como para Hobbes e outros pensadores de mesma linhagem — de Descartes a Sloterdijk, de Burke a Le Bon — todas as opções disponíveis à configuração da multidão oscilam entre o assassinato mútuo e a morte política, ou, em outros termos, entre a escravidão e a fome, de um lado, e a redução das singularidades a massa conduzida, de outro. Dostoiévski sustentou uma saída muito diversa para o impasse exposto pelo Inquisidor: a atividade da experiência *con-vivida* numa comunidade política de singularidades não-representáveis contra a falsa premissa de sujeitos *emancipados* apenas na medida em que *governados*. Se por um lado Dostoiévski ainda se compromete com a ortodoxia e o czarismo, por outro — e de forma muito mais penetrante — o "povo" não se funda na soberania transcendida, mas no dar-se ao desafio infundável da alteridade. É nesse

⁵⁰ Como notou Pareyson, em Dostoiévski o bem é mudo, enquanto o mal, eminentemente tagarelo.

sentido, portanto, que a singularidade pode fundar a política, e não o contrário.

Rousseau, seguimos ainda em Nancy, revelou a aporia de uma comunidade "que teria que ser precedida por si mesma para se constituir"⁵¹ (NANCY, 1996, p. 43). Ao conceber o contrato, sua formulação não considera a socialidade no horizonte de uma "divisão original", mas, ao contrário, como o encerramento de tal divisão entre as singularidades. Mesmo Marx, diz Nancy, embora "certamente mais radical em sua demanda pela dissolução da política em todas as esferas da existência" (*idem*), parcialmente ignora que a disposição da origem não suporta formas de inclusão por exclusão — classe, ordem, comunidade — impostas pela autoridade "política", mas *expõe-se* (NANCY) continuamente no exercício constituinte do *socius*. Por mais que aquilo que chamamos de comunismo seja potente para pensar a "real relação" e o que chamamos de "indivíduo", escreve Nancy, o "'comunismo' ainda não compreende a existência-em-comum como algo distinto de comunidade" (*idem*).

A concepção marxiana da comunidade é notavelmente ambígua, mas se ela não escapa à apologia das comunidades essenciais, conserva ao menos um elemento radical que ainda inscreve Marx no horizonte inescapável da singularidade que se quer ao mesmo tempo plural. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o jovem filósofo procura substituir a relação promíscua com a propriedade por uma que descubra a produção enquanto significação *humana* e, portanto, *social*, pois "ela [a relação social] é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a

⁵¹ Na ed. em inglês, p. 24.

irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência" (MARX, 2006, p. 113). É nesse ponto, portanto, que podemos dizer que Marx ultrapassa as bordas da comunidade essencial para conceber o comum não como uma associação ou singularidade geral, mas como o ser-em-comum anterior à comunidade, capaz de continuamente singularizar-se na e pela *atividade social*. O que Marx chama de *paixão*, Dostoiévski chamará, sem rodeios, de "amor".

Num ensaio de *Il potere costituente (O poder constituinte)*, Negri reafirma a dificuldade em descrever os contornos formais ou ideais do comunismo enfatizando seu aspecto constituinte, ou seja, não a partir da utopia teleológica, mas precisamente pelo exercício contínuo da socialidade:

nós sabemos como é difícil achar em Marx uma definição de comunismo. Em sua metodologia materialista o único tipo de antecipação permitida é uma que se move no ritmo da tendência. Esta é portanto uma recusa radical da utopia e uma delimitação de sua pesquisa aos limites históricos do desenvolvimento capitalista. Isto explica a prudência das definições de Marx a respeito do comunismo, e ao mesmo tempo nos ajuda a entender que o comunismo não é nada mais do que uma atividade — uma atividade e portanto uma abertura, um ato prático radical que conecta a liberdade ao desejo, o desejo à socialidade, a socialidade à igualdade. E a teoria de poder constituinte torna-se aqui a teoria da prática da liberação, desejo, socialização e igualdade. (1999, p. 265, trad. nossa)

Todavia, ao olharmos o desenvolvimento histórico do comunismo por um ângulo expandido — para além dos escritos filosóficos marxianos — lá ainda veremos uma inversão: a comunidade essencial é a classe que, para revelar a riqueza social, precisa orientar-se pelo *projeto* de revolução das formas produtivas e pela emancipação. É precisamente nesse sentido que Dostoiévski teme que o socialismo poderá — perdoem-nos o jargão — jogar fora o bebê com a água do banho. Embora admita que as necessidades

materiais e objetivas são genuínas e até básicas, e que parece ser interessante a determinação *a priori* de satisfazê-las para em seguida perseguir o desenvolvimento abstrato, por outro lado receia que, no caminho, a vida será subestimada e tudo será perdido. É possível que o próprio desenvolvimento material dependa primeiro do desenvolvimento espiritual e, sem este, talvez nem mesmo as necessidades básicas pudessem ser atendidas. De barriga cheia ou vazia, Dostoiévski argumenta, o homem insistirá em expressar livremente sua vontade egoísta⁵². Assim, a ordem material necessária poderia não ser aceita pela própria multidão, a não ser pela força, quer dizer, pela imposição do poder *constituído*, dado e acabado. Tendo em vista, de um lado, o destino do comunismo avançado na Rússia e a carnificina em que desemboca, e, de outro, as formas violentas e inescapáveis do Estado liberal e do capitalismo global, quão mais profética essa visão poderia ser?⁵³

⁵² No contexto do capitalismo atual, as recentes pesquisas que mostram que 1% da população mundial detém mais de 48% de toda a riqueza do planeta indica como a tese de Dostoiévski ainda permanece pertinente. Sobre o assunto, cf. <http://www.theguardian.com/business/2014/oct/14/richest-1percent-half-global-wealth-credit-suisse-report>. Acessado em 03/01/2015.

⁵³ Essas argumentações ficam claras no Artigo "Mr. Shchredin" que escreve em resposta à concepção materialista de Shchredin, para quem ao se resolver as necessidades humanas básicas se pode eliminar conseqüentemente as situações das quais as ações ruins derivam. Nesse artigo Dostoiévski sugere a Shchredin que, se alguém disser-lhe "eu quero pensar, eu sou atormentado por questões eternas e irresolutas; eu quero amar (...)", que ele responda imediatamente, decididamente e enfaticamente que "toda essa espécie de *nonsense* — a metafísica — é puro luxo, sonhos de criança, coisas desnecessárias, que em primeiro lugar vem a barriga". Em seguida Dostoiévski sugere que responda: "se coçar muito que ele pegue uma tesoura e corte a parte que coça. 'Eu quero dançar' — corte as pernas. 'Eu quero pintar' — corte as mãos. 'Eu quero sonhar' — corte a cabeça. A barriga, a barriga, e somente a barriga — isto (...) é a grande convicção!" (*apud* SCANLAN, 2002, p. 78).

O AMOR COMO ELEMENTO CONSTITUINTE

Apesar de todas as incoerências possíveis de serem levantadas, ao reconectar *política* e *amor* e inseri-los a contrapelo na equação do materialismo, a exigência de Dostoiévski expõe uma aporia, no âmago da filosofia política — ou da política filosófica — moderna, que se encontra ainda hoje por ser suficientemente articulada, seja no pensamento, seja na realidade empírica. Hardt e Negri nos lembram que os elementos teóricos que hoje e outrora deram conta da multidão como biopolítica social capaz de promover o êxodo do comando capitalista "correm o risco de permanecerem inertes sem mais um elemento que os junte e anime-os em um projeto coerente. O que falta é amor" (HARDT e NEGRI, 2011, p. 179, trad. nossa). Nossa falha em interrogar ou desenvolver o amor enquanto conceito, dirão, é a causa da fraqueza do pensamento político e filosófico contemporâneo: "não é sábio deixar o amor para padres, poetas ou psicanalistas" (*idem*). Uma das fontes às quais recorrem, portanto, é o pensamento de Spinoza, para quem a vida é o próprio ato ativo do amor: "o amor, diz Spinoza com sua precisão geométrica, é alegria, isto é, o aumento do nosso poder para agir e pensar, juntamente com o reconhecimento da causa externa". Através do amor formamos uma relação para com esta causa "e procuramos repetir e expandir nossa alegria, formando novos, mais poderosos corpos e mentes" (*idem*, p. 181). Para Spinoza, o amor é a produção do comum que constantemente quer se elevar, procurando criar mais com sempre mais poder, até o ponto do "engajamento com o amor de Deus, que é o amor da natureza como um todo, o comum em sua imagem mais expansiva". Dizer que o amor é ontologicamente constitutivo quer dizer, simplesmente, "que o amor produz o comum" (*idem*).

O amor, no entanto, enquanto única fonte de força no mundo, é, como o comum, profundamente ambivalente e sujeito a corrupções. O amor que imagina achar o par perfeito, o amor das comunidades essenciais, da pátria, da raça, enfim, o amor que faz da diferença o mesmo ou que sacrifica o *eu* para (con)fundir-se no outro. Dessa perspectiva, quando falamos em nacionalismos, fascismos e fundamentalismos religiosos diversos descrevemos não o ódio pela diferença, mas o amor — uma forma violenta e corrompida do amor — pela identidade (HARDT e NEGRI, 2011, p. 182). Para Nancy, o amor do *eu*, nesse sentido, não é o egoísmo enquanto preferência por *si* no lugar do outro, mas ainda assim é egoísmo no sentido de privilegiar "o próprio *eu* como modelo, a imitação da qual provém o amor pelo outro. É preciso amar o seu próprio eu no outro, mas reciprocamente, o próprio eu em mim é o outro do ego. É uma intimidade escondida"⁵⁴ (1996, p. 103, trad. nossa). O antídoto, dirão Hardt e Negri, ao amor identitário que constantemente repete o mesmo — e que, como nota Nancy, é apenas uma variação do amor de si — é o amor da alteridade, do estranho, do que se encontra longe. Aqui tem-se "um outro sentido do amor como evento biopolítico: ele não somente marca a ruptura com o existente e a criação do novo, mas também é a produção de singularidades e a composição de singularidades numa relação comum"⁵⁵ (HARDT e NEGRI, 2011, p. 183, trad. nossa).

Está bastante claro que o amor como criação ou como expressão de uma origem ontológica não é tampouco a exigência judaico-cristã de "amar o próximo como a si mesmo". O amor como mandamento — ou como

⁵⁴ Na ed. em inglês, p. 79.

⁵⁵ Ainda a esse respeito, trataremos mais adiante do "amor do distante" em Nietzsche.

caridade — expressa o custo infinito daquilo que está infinitamente retirado: "a incomensurabilidade do outro. Como resultado, o mandamento do amor coloca a incomensurabilidade pelo que ela é: acesso ao inacessível"⁵⁶ (1996, NANCY, p. 104). (Por essa razão talvez Dostoiévski precise negar a lei mediante a demanda de uma singularização mais essencial. Ainda por essa razão, ele opõe expressamente a Igreja e sua transcendência soberana de lei a Cristo, no discurso do inquisidor). Também Nietzsche nos dá um duro testemunho desse amor corporificado, na tradição exegética católica, por Cristo, mártir que exigia ser amado e nada além, a história de um pobre "insaciável no amor, que teve de inventar o inferno para povoá-lo dos que não queriam amá-lo, (...) que se compadece do amor humano, tão mísero, tão insciente!" (1992, p. 185, § 269). É porque mesmo o próximo está, nessa tradição, ainda por completo removido, que a relação precisa se dar como o "amor de mim mesmo" e imperativo do amor, sob pena do purgatório. O amor não se iguala ao egoísmo, mas ainda assim pressupõe imperativamente o ego ao colocá-lo como modelo da relação amorosa com o outro.

Para Alain Badiou, o cristianismo soube capturar a força mobilizadora do amor, sobrelevando-o como força transcendente. O que daí resulta-se é a fé e, no extremo, afirmação total da força soberana de Deus. As guisas combatentes e imanentes do amor — enquanto criação do mundo em sua diferenciação e singularização — estão reduzidas a um amor passivo e curvado (BADIOU, 2013, p. 43-44), um amor contra o qual Nietzsche, mais do que qualquer outro, ofereceu sua máquina de guerra filosófica. A tarefa da filosofia ainda abarca (como teria abarcado para Nietzsche e, de forma

⁵⁶ Na ed. em inglês, p. 80.

distinta, para Marx ao insistir que "o comunismo começa de imediato com o ateísmo"⁵⁷) o desvelamento da teologia como estrutura ontológica de *despolitização* da carne social. Para Badiou, as religiões — ou pelo menos um sem número de suas vertentes — não falam de amor, pois que estão apenas "interessadas em seu manancial de intensidade, no estado subjetivo que só ele sabe criar" e tudo isso orientar para a fé e a subjugação. É preciso, muito ao contrário de uma união em que a alteridade revela-se como união da fé, mostrar que existe de fato "uma força universal do amor, mas que essa força é simplesmente (...) a possibilidade de realizarmos uma experiência positiva, afirmativa e criadora da diferença. O Outro, decerto, mas sem o 'Todo-Outro', sem o 'Grande Outro' da transcendência" (2013. p. 43).

Mas podemos concluir que o amor corrompido — identitário e egoísta (porque ama a sua própria imagem no outro por intermédio da imagem do divino) — é o amor a que Dostoiévski buscou dar o devido valor até a morte? Numa passagem em seu diário em que se defende das acirradas críticas da *intelligentsia*, Dostoiévski deixa clara sua complexa relação com a transcendência, se é que assim podemos definir sua fé: esses "safados recriminaram a minha falta de instrução e minha fé retrógrada em Deus. Esses imbecis nunca viram, mesmo em sonho, uma potência de negação de Deus semelhante àquela que coloquei no meu Inquisidor e no capítulo que o precede." Jamais puderam imaginar "a potência de negação que eu conheci" (*apud* PELBART, 2013, p. 164). Se há alguma forma de amor

⁵⁷ Em *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx escreve: "o comunismo começa de imediato (*Owen*) com o ateísmo, mas o *ateísmo* está, primeiramente, ainda muito longe de ser *comunismo*, assim como esse ateísmo é ainda uma abstração. A filantropia do ateísmo é, por conseguinte, primeiramente, apenas uma filantropia *filosófica* abstrata, a do comunismo de imediato [é] *real* e imediatamente distendida ao *efeito*" (2006, p. 106).

corrompido (ou transcendência) em seus escritos — e certamente há, já a princípio porque não consegue se distanciar completamente da ortodoxia —, ela a um só tempo é ofuscada, ou pelo menos complexificada, por sua forma expandida, ou seja, o amor da alteridade e o exercício ativo do comum. A união harmoniosa para Dostoiévski é, de certo modo, utópica e teleológica, e corresponde (ao fim do desenvolvimento do espírito) ao amor de todos por todos, mas não, em última medida, a uma identidade universal. Numa passagem do famoso conto "O sonho de um homem ridículo", o autor frisa que os homens da segunda Terra (um planeta, sonhado pelo homem ridículo, que replica a Terra, embora habitado por uma sociedade que Dostoiévski quer retratar como ideal) não se esforçavam "em fazer-me entendê-los, eles me amavam sem essa demanda; e ainda assim eu sabia que eles jamais me entenderiam, e por isso eu mal lhes falei sobre a nossa Terra" (1995, p. 953, vol. 2, trad. nossa). É precisamente nesse sentido que podemos apreender a relação afirmada por Dostoiévski entre a *socialidade* e a *política* como composição de singularidades imensuráveis. É igualmente por aí que se perfila sua dissensão com o socialismo: pressupor o imperativo do amor (ou da fraternidade) por constituição abstrata, quando ele somente pode revelar-se no plano concreto da imanência.

A REALIDADE INILUDÍVEL DO MAL

No âmago do projeto literário de Dostoiévski encontra-se, como avalia Luigi Pareyson, a constatação da realidade inquebrantável do mal. Ao não subestimar a presença do mal na vida humana, Dostoiévski reconhece,

talvez melhor do que qualquer outro, as formas políticas corrompidas, a começar pelo amor ilimitado de si ou o amor do outro pela imagem de si. Contra o otimismo idealista e positivista de Hegel, para o qual o mal é um elemento dialético a ser superado ou um episódio passageiro do progresso da humanidade, Dostoiévski "recorda que a realidade do mal e da dor, do pecado e do sofrimento, da culpa e da pena, do crime e do castigo, é por demais efetiva e iniludível, que confere à condição do homem um caráter eminentemente trágico" (PAREYSON, 2012, p. 41). Hardt e Negri notam que é fundamental que não nos enganemos sobre a realidade do mal: "acreditar que as pessoas são o que queremos que elas sejam e que a natureza humana é fundamentalmente boa é perigoso por que mina as ferramentas políticas e conceituais necessárias para confrontar e restringir o mal" (HARDT e NEGRI, 2011, p. 190, trad. nossa). Importantes pensadores na modernidade, de Thomas Hobbes e sua noção de "guerra contra todos" a Helmuth Plessner e sua proposição de uma antropologia política na qual os humanos são caracterizados por "agressividade intra-espécie ilimitada", preferiram, ao contrário, focar em como os humanos são perigosos e, especificamente, destacar como "a natureza humana é caracterizada pela discórdia, pela violência e pelo conflito", acreditando que tais teorias poderiam "tratar esse mal, contê-lo, e deste modo construir uma sociedade que mantém o mal sob vigilância" (*idem*). Se os seres humanos não são necessariamente bons, o problema com esse pessimismo é que ele "coloca o mal como algo igualmente fundamental, como elemento invariável da natureza humana" (*idem*). Assim, como havia intuído Dostoiévski, a forma da lei contratual constituiu nesse enquadramento metafísico o complemento transcendental de uma ontologia do mal radical. Por isso talvez seja

também o caso de fazermos uma ressalva em relação à constatação de Pareyson; a força do mal em Dostoiévski é de fato um elemento trágico na vida humana, mas não no sentido de uma insuperabilidade. Se, como Nietzsche, Dostoiévski ao mesmo tempo pode ser lido como um niilista e o maior inimigo do niilismo, isso se dá porque, inseparável de sua constatação do mal, identificamos as guisas para a sua constante superação. O horizonte do mal está certamente inscrito na vida humana, mas não na forma de um determinismo negativo ou uma dialética teleológica racional ou materialista, e sim enquanto contingência a ser combatida *continuamente* pelo exercício positivo e criador do amor. Como observou Dostoiévski, recorrendo sabiamente a uma tautologia para se referir à fraternidade faltante no Ocidente: não há nada que possa ser feito a respeito da falta de amor, a não ser amar.

Uma parte significativa do legado que a modernidade nos deixa corresponde a um sem número de guerras fratricidas, crueldade, violência, campos de concentração, armas genocidas, escravidão, *apartheid*, separações e injustiças de toda sorte. Mas, como argumentam Hardt e Negri, ao insistir no caráter trágico dos últimos séculos, não devemos incorrer no erro do pessimismo moderno, de Schopenhauer a Heidegger, capaz de transformar "destruições reais em narrativas metafísicas sobre a negatividade do ser, como se essas tragédias reais fossem meramente uma ilusão, ou como se fossem nosso destino final!" (2006, p. 65). Ao engajar-se no debate sobre as forma políticas corrompidas do Ocidente, Dostoiévski esteve, ao contrário desses pensadores da negatividade (e talvez muito mais próximo de Marx, embora sua exigência por uma experiência social geral o distanciaria da centralidade da relação *produtiva*) a todo tempo ciente de

que a constituição política deveria ser um elemento estratégico no combate ao mal. A negatividade, tanto para Dostoiévski quanto para Marx ou mesmo Nietzsche, não deveria ser atrelada aos reinos da transcendência, carregados de variações sobre o pecado original o qual precisamos expiar com a própria vida, mas à crueza da realidade a que estamos expostos todos os dias. Esta é uma exigência central da dialética marxiana que devemos sempre recuperar. Com efeito, dizem Hardt e Negri, uma análise empírica nos mostra como o mal esteve e ainda está presente no mundo todos os dias: "isto revela algo como uma teodiceia secular: como podem os humanos serem bons quando há tanto mal no mundo e com tanta frequência eles agem de forma tão má?" (2011, p. 191, trad. nossa).

Mas o pensamento moderno tem, desde o princípio, colocado essa problemática de forma equivocada. A questão não é que invariáveis definem a natureza humana, "mas *o que a natureza humana pode tornar-se*. O fato mais importante da 'natureza humana' (se ainda quisermos usar estes termos) é que ela pode e está sendo constantemente transformada" (*idem*). É importante não negar o mal, mas compreendê-lo, em primeiro lugar, como contingente, de maneira que sua genealogia seja possível e nos ofereça igualmente a chave para combatê-lo. Em segundo lugar, o mal como secundário em relação ao amor — ele não possui uma natureza originária ou primária, mas constitui-se como o amor corrompido — precisa ser confrontado pelo esforço constante em produzir o comum, ou seja, em constituir o êxodo "das instituições do comum corrompidas, se afastando das demandas identitárias, se retirando da subordinação e da servidão" (*idem*, p. 195). Esse é ou deveria ser o sentido das revoluções do comum. O "romantismo amoroso", diz ainda Alain Badiou, "está ligado às

revoluções do século XIX. André Breton é também Frente Popular, Resistência e combate antifascista. Maio de 68 foi uma grande explosão de buscas de novas concepções da sexualidade e do amor" (2013, p. 60). Mas, com frequência, vemos que ou as revoluções degeneram-se, ou jamais foram revoluções do amor. Quando isso acontece, quando o contexto é depressivo ou reacionário — a ditadura brasileira do AI-5, o nazismo, o comunismo stalinista, o fascismo italiano, as lutas reacionárias contra políticas sociais, etc. —, "o que se tenta por na ordem do dia" não é o amor do distante, mas a identidade (amor do próximo): "ela pode assumir diferentes formas, mas sempre será identidade (...). A proposta reacionária sempre é a de defender 'os nossos valores' e nos moldar pelo modelo genérico do capitalismo globalizado como única identidade possível" (2013, p. 60).

Talvez a identidade seja mesmo apenas uma tendência lógica de uma política formulada sobre o dispositivo do medo. Um poema de Carlos Drummond de Andrade publicado em plena Segunda Guerra Mundial, no livro *Sentimento do mundo*, nos lembra ainda hoje que jamais podemos cantar o "ódio", porque esse sentimento simplesmente "não existe" (2012, p. 29). No lugar, contudo, podemos incorporar, como fazemos nas guerras, o medo:

Provisoriamente não cantaremos o amor,
que se refugiou mais abaixo dos subterrâneos.
Cantaremos o medo, que esteriliza os abraços,
não cantaremos o ódio porque esse não existe,
existe apenas o medo, nosso pai e nosso companheiro
(2012c, p. 29)

Nesse sentido, produzir o amor como possibilidade de enfrentamento do "ódio", esse falso sentimento cuja hipótese do trágico inescapável insiste

em se fazer ressurgir no pensamento de tempos em tempos, implica superar a sacralização (AGAMBEN), a distância, a separação e, por conseguinte, o medo. O amor, nesse sentido, toma a forma da indignação, desobediência, antagonismo, e pressupõe a luta por sua realização. Mesmo aí um desafio interminável e inacabado é saber se se luta de fato pela subordinação ou libertação: as pessoas com frequência lutam pela servidão, como se fosse a libertação, diria Spinoza. Por isso, como o realista máximo, Spinoza reconhece que a "construção social do comum por meio do amor não funciona desimpedidamente e que os humanos são os autores dos obstáculos. Seu entendimento é que os humanos geralmente criam esses impedimentos e o mal por causa da ignorância, medo e superstição" (HARDT e NEGRI, 2011, p. 193).

Todavia, não obstante o problema que até aqui temos exposto, a esperança socialista, certamente uma esperança ambígua e repleta de pontos cegos, e compreendida por boa parte do pessimismo moderno como "truque", talvez tenha revelado um sentido para muito além da política como simples oposição à reificação: "o sentido que violentamente se manifestou através dela foi muito mais lúcido", escreve Nancy. Não se tratou de uma simples substituição "do poder dessas pessoas pelo poder daquelas", ou da "dominação das 'massas' por aquela de seus mestres". Tratou-se, antes, de substituir a soberania da dominação em geral por uma soberania entendida não como o exercício do poder, "mas como *práxis* de sentido"⁵⁸ (NANCY, 1996, p. 62, trad. nossa). As soberanias tradicionais (a ordem político-teológica), no entanto, não perderam poder, já que o poder apenas sempre muda de lugar, mas perderam a capacidade de fazer sentido. Como

⁵⁸ Na ed. em inglês, p. 42.

decorrência, o sentido em si mesmo — isto é, o "nós" — "exigiu o que lhe era devido" (*idem*).

É precisamente um tal reivindicação pela substituição da dominação — czarista ou absolutista, capitalística ou teológica — que, por meio da rebeldia, o socialismo buscou realizar, ainda que de forma contraditória e por vezes violenta e ingênua. A indignação e o antagonismo das multidões revolucionárias indicaram, mesmo em suas variações conflitantes, precisamente a busca pelo sentido de um "nós" que antecede as formas soberanas. Ao rechaçar a revolução, talvez Dostoiévski e os eslavófilos inadvertidamente subestimassem a potência (e a busca implícita) desse novo sentido. Por outro lado, nesse mesmo movimento o autor aventava aporias (ainda hoje) pouco evidentes no âmago da filosofia política ao hesitar frente ao apriorismo utilitário, racional e contratual do Estado de Direito. Ao insistir que, antes mesmo da constituição da soberania sob a forma da lei, uma outra dimensão política revela-se no exercício do amor constituinte — amor enquanto singularidade porque não mediado pelo apriorismo de condições contratuais — Dostoiévski indica uma tensão no cerne das formulações democráticas e socialistas, uma tensão que nos parece estar ainda por ser devidamente desenredada e que muito pode dizer sobre a atual crise das democracias ocidentais.

EXCURSO: MITOS E FICÇÕES DE FORMAÇÃO

Orlando Figes mostra, em seu estudo sobre a Revolução Russa — A people's tragedy —, que a crença na terra sagrada, reiterada entre intelectuais eslavófilos no séc. XIX, descendia do início do séc. XVII, quando, à ocasião

da fundação da dinastia moscovita dos Romanovs, a consciência nacional fora colocada em termos de uma defesa da Ortodoxia. Nessa lenda corrente na Rússia oitocentista, a dinastia dos Romanov fora eleita por todo o povo no rastro da guerra civil e da intervenção da Polônia durante um período de conturbações (1598-1613). Sob o comando severo dos Romanov, Mikhail haveria salvo a Rússia contra os católicos (1996, p. 61-62, trad. nossa). Esse nacionalismo reverberaria nos épicos e nas canções folclóricas de Cossack desde fins do séc. XVII. Enquanto o mito popular da Rússia sagrada santificava o povo e seus costumes, o mito oficial santificava o Estado na pessoa do Czar. Ser russo implicava um predicado inelutável: ser cristão e membro da fé Ortodoxa. Não deixa de ser sugestivo, portanto, que a palavra russa para camponês (Krest'ianin), que em todas as outras nacionalidades europeias originam-se da ideia de campo ou terra, se misture com a palavra para Cristão (Khrist'ianin) (idem, p. 62). Moscou se tornara a "Terceira Roma", herdeira do legado bizantino, e a Rússia, a terra escolhida por Deus para conduzir a humanidade à salvação. A missão do Czar teria sido a luta, também no mundo pagão ao redor do mundo, contra a heresia. A imagem do Czar, diferentemente do monarca na tradição ocidental medieval, não era a de um "homem governando com direitos divinos", mas a de um homem "fabricado como o Deus na Terra", isto é, destinado como mandatário e santificado como homem (idem).

A partir do séc. XVIII, a tarefa sagrada do Czar é progressivamente substituída pela secularização sob o comando de Pedro o Grande; a Igreja é subordinada ao Estado e sua administração transferida do patriarcado para o Santo Sínodo, um grupo de leigos e clérigos nomeados pelo Czar. Todavia, assim como a Igreja dependia do sistema czarista, esse também

contava com o auxílio da Igreja. Dada a vastidão de seu território, não seria sensato imaginar que o czarismo pudesse penetrar num país como a Rússia, em que a maior parte da população era analfabeta, sem a ajuda de dispositivos menores de catequização como a Igreja. Esta torna-se arma propagandística essencial e um meio para o controle social. Os clérigos denunciavam os opositores ao Czar, usando quando preciso a informação obtida por meio da confissão. O número de escolas paroquiais dirigidas por padres Ortodoxos passava de 40 mil. Nelas, esperava-se das crianças a demonstração de lealdade, deferência e obediência ao Czar, a seus oficiais, aos mais velhos e aos melhores⁵⁹ (idem, p. 63, trad. nossa).

A religiosidade do camponês foi um dos mitos mais duradouros na história da Rússia. Por baixo das aparências de uma forte devoção à fé ortodoxa, o camponês carregava as marcas da antiga cultura folclórica pagã. Ele jamais possuía mais do que um laço parcial com a religião ortodoxa. Nos gestos cotidianos aparentes ele demonstrava devoção, fazia o nome da cruz, ia à missa regularmente e até participava de peregrinações a templos sagrados. Mas por mais que intelectuais importantes desejassem ver isso como sinal de profundo apego à fé Ortodoxa, a religião do camponês não se igualava ao Cristianismo livresco do clero. Havia em seus costumes uma vasta mistura de valores vernaculares que envolviam cultos pagãos, magia e feitiçaria adaptados a suas precárias vidas (idem, p. 66). Tradicionalmente,

⁵⁹ Segue uma seção do catequismo preparado pelo Santo Sínodo para as crianças:

Pergunta: Como devemos demonstrar nosso respeito pelo Czar?

Resposta: 1. Devemos sentir completa lealdade ao Czar e estarmos preparados para darmos nossas vidas por ele. 2. Devemos sem objeção cumprir seus comandos e sermos obedientes às autoridades apontadas por ele. 3. Devemos rezar para sua saúde e salvação (...).

Pergunta: O que devemos pensar daqueles que violam a sua soberania?

Resposta: Eles são culpados não somente perante o soberano, mas diante de Deus" (*apud* FIGES, 1996, p. 63, trad. nossa).

os camponeses não tinham alta estima por seus pastores, cujas características como baixa escolaridade, frequente tendência à corrupção, subserviência à elite, conexões com a polícia e alcoolismo contribuía para uma imagem esgarçada (idem, p. 67).

Contudo, uma parte considerável da intelectualidade eslavófila russa, incluindo-se aí Dostoiévski, fora relutante em aceitar tais evidências. Na atmosfera de disputas que rondava a Rússia dos 1860 em diante e portanto após a emancipação dos servos por Alexandre II, ao mesmo tempo em que retrata o contexto ideológico que engolfa a intelectualidade, Dostoiévski define as tendências particulares de sua própria visão, à qual temos acesso mais direto nos escritos para a imprensa. Em muitos casos, seus romances ganham os primeiros esboços nesses escritos, que são posteriormente ampliados e reelaborados na ficção. Nessas manifestações não-ficcionais, principalmente, o autor desenvolve, à luz do mito de Povo escolhido arregimentado pela ortodoxia, aquele que é considerado seu mais controverso ponto de vista ético-político: a destinação dos eslavos para liderar o mundo em direção à harmonia universal sob a "lei do amor". Esta ideia — que colocou Dostoiévski em descompasso tanto com a esquerda socialista quanto com a direita liberal — fora largamente devedora das teorias do francês Augustin Thierry (1795-1856), reafirmadas na Rússia pelo historiador conservador M. P. Pogodin que, juntamente do amigo Stepan Shevyrev, editou o jornal eslavófilo Moskvityanin. De acordo com Thierry, as lutas de classe na Inglaterra, França e outros Estados decorriam da ideia de que esses Estados haviam originado-se "da conquista de um povo por outro, tal como os anglo-saxões pelos normandos e dos gauleses pelos francos". A Rússia, por outro lado, teria sido fundada não na

conquista armada, mas no "voluntário acordo entre os povos com identidade étnica compartilhada, e por essa razão era essencialmente livre de lutas e conflitos; ao contrário, baseava-se no respeito mútuo e afeição de todos os elementos da população" (SCANLAN, 2010, p. 204, trad. nossa). A teoria de Thierry não avançou sem resistência entre os intelectuais; Bielínski reconhecia que os primeiros eslavos poderiam até ter conhecido relações gentis e patriarcais, mas a história subsequente documentada, argumentou em seu Survey of Russian literature for 1846, é marcada por violência e discórdia.

A idealização da multidão e a insistência na harmonização dos diversos segmentos da sociedade em torno da fé ortodoxa parece em alguma medida decorrer, para Dostoiévski como para Zossima em Os irmãos Karamázov, da experiência pessoal. Como descreve Frank, Dostoiévski teve inúmeras razões para acreditar na bondade infinita do povo e sua reverência incontestável a Deus; seja pela amigável convivência com os filhos de camponeses nos meses em que vivia na casa de campo da família, seja pela personalidade caridosa de sua mãe, ou seja ainda pelo contato frequente com senhoras humildes que passavam dias hospedadas em sua casa e contavam histórias folclóricas para as crianças, sua relação sempre harmoniosa com o povo "certamente contribuiu para dar forma às ideias sociais que emergiriam mais tarde; é possível dizer que ele queria colocar em curso, em escala nacional, a mesma unidade harmônica entre as classes educadas e o camponês que lembrava ter conhecido quando criança" (FRANK, 2010, p. 15, trad. nossa). Esta naturalização da integração entre classes não era a regra para a elite de seu tempo, e, não bastasse a decadência visível do cristianismo, autores importantes como

Tolstói e Turguêniev e a maior parte da aristocracia russa tinha escasso contato com os camponeses e eram educados sob a luz dos conhecimentos modernos que vinham da França e dos quais Voltaire era porta-voz maior. Os anos de guerra e o período pós-napoleônico, na Rússia como em outros lugares, "foram marcados por uma onda de emocionalismo e revalorização da religião", mas ao contrário de enfatizar a harmonização, causava maior tensão entre diferentes seitas em vez de recuperação massiva da fé oficial (FRANK, 2010, p. 14-21, trad. nossa).

4. DA FICÇÃO DAS MASSAS AO REALISMO DO MONSTRO

Com efeito, cada ciclo destrói corpos sociais e políticos tradicionais, criando em seu lugar algo novo e aberrante, um monstro.

— **HARDT & NEGRI**

*Brilhar pra sempre,
brilhar como um farol,
brilhar com brilho eterno,
gente é pra brilhar,
que tudo o mais vá pro inferno,
este é o meu slogan
e o do sol.*

— **MAIAKÓVSKI**

A FICÇÃO DAS MASSAS

No famoso estudo *The intellectuals and the masses*, John Carey argumenta que a demonização do grande número — que de diversas formas chega ao séc. XX ainda como uma questão de preconceito social na crítica cultural — falha em reconhecer que *a massa não existe*. A massa, por assim dizer, "é uma metáfora para aquilo que é impossível de se conhecer e invisível". Não podemos ver a massa, pois são as multidões em seu aspecto metafísico — "a soma de todas as multidões possíveis". Assim, o propósito do conceito de massa seria atender ao autoconvencimento, transformando o conjunto de outros numa uniformidade. Ele nega a individualidade que oferecemos a nós

mesmos e, na intimidade, às pessoas que conhecemos⁶⁰ (CAREY, 1992, p. 21).

Façamos um breve retorno a Dostoiévski para melhor formular esse que Carey chama de "autoconvencimento" da superioridade e distinção de uns, mediante a uniformidade e baixeza de outros. Como nota o Juiz de instrução a Raskólnikov quando este expõe sua teoria dos homens superiores e inferiores (e que, vale adiantar, possivelmente teria chamado a atenção do jovem Nietzsche), o que é curioso na redução dos outros a uma massa incapaz de autonomia ou grandeza é precisamente o fato de que raramente quem assim o faz considera-se parte do mundo "decadente" a que estes *outros* pertencem: "veja bem", intervém o inspector, "quando o senhor estava escrevendo seu artiguinho, é impossível, pois, he-he!, que também não se considerasse, ao menos uma gotinha, um homem 'extraordinário, que pronuncia a palavra nova'" (2001, p. 274). O processo de autoconvencimento sobre a inferioridade da maioria na massa implica sempre, ou quase sempre, sugere o Juiz, eliminar dessa massa aquele que se autoconvence.

Não é difícil de imaginar, portanto, as possíveis antinomias levantadas por uma comunidade determinada pela convicção de Raskólnikov. De fato, elas são sarcasticamente expostas por Dostoiévski ao fazer o Juiz de instrução retornar ao jovem:

como distinguir esses extraordinários dos ordinários? (...) Aí não seria necessário arranjar, por exemplo, algum uniforme, usar alguma coisa, certas marcas? Porque, o senhor há de

⁶⁰ Carey corretamente refuta "massa" enquanto um conceito que, em sua forma binária e rígida, possui qualquer relação com o real; trata-se, sem dúvida, de uma tosca abstração que carrega com frequência altas doses de *preconceito*. Contudo, podemos perfeitamente imaginar um vetor de graduação no qual a multidão ocupa um extremo, enquanto a massa, o outro. Todos nós, sem exceção, podemos oscilar, com mais ou menos frequência, com maior ou menor intensidade, entre os pólos massa/multidão.

convir, se houver uma confusão e um indivíduo de uma categoria imaginar que pertence à outra categoria, e começar a "eliminar todos os obstáculos", como o senhor expressou de modo bastante feliz, então aí... (2001, p. 271)

A resposta oferecida por Raskólnikov de que apenas uns raros indivíduos extraordinários entre tantos milhões de ordinários nascem a cada tempo, não é tampouco suficiente, já que ele mesmo encontra-se na categoria dos falsos homens superiores, pois que mata a velha e não consegue afirmar para si sua condição de "para além da consciência". O que vemos Dostoiévski vaticinar, nesse delineamento do "autoconvencimento", não é senão a precária forma sócio-político-filosófica que, mais tarde sustentada por Hitler e seus ideólogos simpatizantes, desbocaria no Nazismo.

O conceito de sobre-homem, que ulteriormente Nietzsche concebe por semelhanças *menores* e *muitas* diferenças *maiores* (como veremos mais à frente nesta pesquisa) em relação à visão de Raskólnikov, teria sido fundamental, segundo Carey, para o desenvolvimento histórico do "autoconvencimento" da superioridade, uma vez que ofereceu aos intelectuais modernos ideais que, lidos de forma suficientemente seletiva, poderiam guiar pseudo-cientificamente o desprezo pelos muitos. W. B. Yeats recomendou Nietzsche como "um 'antídoto ao espalhamento da vulgaridade democrática', e George Bernard Shaw descreveu *Assim falou Zaratustra* como 'o primeiro livro moderno que pode ser colocado acima dos Salmos de David'" (*idem*, 1992, p. 4, trad. nossa). O autor norueguês Knut Hamsun, que teria influenciado intelectuais como Thomas Mann, Hermann Hesse, Isaac Singer e Gide, resumiria a visão de Nietzsche na fala de seu herói na trilogia *Kareno*: "eu acredito no líder nato, no déspota natural, no mestre, i. e., não no homem escolhido, mas no homem que escolhe a si mesmo como

soberano das massas. Eu acredito e espero uma coisa, e esta coisa é o retorno do grande terrorista, a essência viva do poder humano, o César" (*apud* Carey, 1992, p. 5, trad. nossa). Outros ataques deferidos contra o grande número citados por Carey vêm de D. H. Lawrence, quando declara o desejo de "extermínio ou a esterilização da massa", negando categoricamente que fossem "pessoas de verdade" (*idem*, p. 15, trad. nossa). Numa carta de 1908 a Blanche Jennings, Lawrence explica sua visão particularmente curiosa de como se livraria dos "rejeitados" caso tivesse a oportunidade: "construiria uma câmara letal tão grande como o Palácio de Cristal, com uma banda militar tocando suavemente, e um cinematógrafo rodando e brilhando (...) e os traria, todos os doentes, os paralisados, os aleijados", que ao serem assassinados agradeceriam sob o coro de "aleluia" (*apud* CAREY, 1992, p. 12). Um método mais eficiente de eliminação das "raças inferiores" fora, no entanto, melhor formulado pela eugenia que, desde sua concepção por Francis Galton na década de 1880, tornara-se um tema favorito de diversos intelectuais ingleses. Entre os membros da Eugenics Education Society, fundada por Galton, encontravam-se autores como W. B. Yeats. Simpatizantes incluíam Bernard Shaw e Aldous Huxley. T. S. Eliot fala em "Gerontion" de uma crença na boa reprodução humana que "teria sido imediatamente compreendida pelos círculos da eugenia" (*idem*, p. 13).

Em *Notes towards the definition of culture*, Eliot escreve ainda: "não há dúvida que em nossa corrida para educar todos estamos abaixando nosso padrão, (...) destruindo nossos edifícios e abrindo caminho para nômades bárbaros do futuro que acamparão em suas caravãs mecânicas" (ELIOT, 2010, 116, trad. nossa). A estranha solução proposta no ensaio "Modern

education and the classics" é a redescoberta e expansão de ordens monásticas e cristãs de ensino, onde o estudante seria protegido da contaminação do barbarismo do lado de fora (ELIOT, 1980, p. 515). Num ensaio dedicado a Blake, Eliot aventa novamente que o artista é constantemente ameaçado pela cultura bárbara: "é importante que o artista deva ser altamente educado em sua própria arte; mas sua educação é de tal ordem que é obstruída, e não beneficiada pelos processos comuns da sociedade que constituem a educação para o homem ordinário" (2002, p. 182, trad. nossa). Assim como o albatroz de Baudelaire (do qual falaremos na parte 5), o artista não pode se juntar à multidão, sob pena de ser diminuído pelos processos de antissingularização e dessubjetivação que mecanismos sociais como a democratização da educação formal produzem. Ele explica seu argumento ao notar que estes processos de formação consistem, em grande medida, na "aquisição de ideias impessoais que empalidecem o que nós somos e sentimos, o que realmente queremos" (2002, p. 182, trad. nossa). A luta contra a multidão gira — especialmente depois de Nietzsche — em torno da crença de que a multidão, seja pelas condições materiais e culturais, seja pela "genética plebéia", é incapaz de desenvolver de maneira apropriada personalidade e singularidade.⁶¹

Numa linha de frente diferente, Yeats apropria-se das teorias de Raymond B. Cattell em *The fight for our national intelligence* (1937) e observa, em

⁶¹ Consideramos, obviamente, todas essas leituras ditas "influenciadas" por Nietzsche leituras problemáticas da obra do filósofo. Tratamos especialmente da relação da filosofia de Nietzsche com a multidão numa parte específica desta pesquisa. Nossa defesa, devemos adiantar, é que Nietzsche seria o primeiro grande pensador moderno a travar uma guerra contra as massificações de toda sorte, fossem elas políticas, comerciais ou religiosas. Sua luta nada teria a ver, portanto, com uma cruzada contra os pobres ou, ainda pior, com a preferência por ditadores cruéis capazes de coordenar militarmente um higienismo genético.

"The Boiler", que novas técnicas de medição da inteligência comprovam que ela é hereditária. As crianças das favelas, mesmo tendo acesso a comida, luz e ar, não teriam sua inteligência incrementada. A partir destas recentes "técnicas" de medição, ele conclui que "a educação e a reforma social são inoperantes como formas de melhoramento da raça" (CAREY, 1992, p. 14). Tem-se aí apenas alguns exemplos de como, segundo Carey, a filosofia de Nietzsche teria, certamente para *o bem ou para o mal*, chegado por leituras *seletivas* ao séc. XX, causando tragédias humanitárias irreparáveis e alcançando o ápice com a Alemanha do Terceiro Reich.

ELEVAR A MASSA, SINGULARIZAR A MULTIDÃO

Durante muito tempo, e mesmo hoje, como alternativa ao desejo de *extermínio* dos "incapazes", a opção defendida por alguns intelectuais para lidar com a "pobreza cultural" das "massas" tem sido elevar o discurso da "base" à "altura" da cultura das elites. Busca-se, assim, introduzir grandes populações às riquezas da "alta" literatura, arte, música ou, em termos mais gerais, da "alta" cultura. A ideia proposta por Balzac na revista *La Mode*, de 1830, permanece como referencial: a "aristocracia" deve "tornar comum as suas tradições de elegância, de bom gosto e de alta política; a burguesia, as suas conquistas prodigiosas nas artes e nas ciências"; depois, ambas, à frente do povo, deveriam "conduzi-lo por uma via de civilização e de luz" (2009, p. 43).

Na revista *Sobre arte e antiguidade (Über Kunst und Altertum)*, publicada de 1816 a 1832, Goethe sugere que a poesia popular (*Volksdichtung*) não depende das elites culturais para existir, e que a criação poética seria, deste

modo, um dom universal e de todos. Mas ele divisa aí uma fronteira crucial: a *Weltliteratur* (enquanto sentido possivelmente almejado por Goethe: literatura universal) só vem à vida pelas mãos do homem culto. Assim, ao mesmo tempo que o dom poético pertence a todos os povos, aos clássicos, e não às expressões populares, é dada a função de engendrar os modelos da beleza humana. Eloá Heise observa, a respeito da dedicação de Goethe a esta ideia, que, numa época em que a razão é vista como bem supremo do indivíduo, "a literatura deveria ser, antes de tudo, *Bildungspoese*, uma poesia de formação. Sob essa acepção, a *Weltliteratur* adquire o predicado de obra clássica, obra de valor universal que deve transmitir valores universais como o bom, o belo e o verdadeiro" (2007, p. 37).

Em *Italian journey* Goethe deixa uma anotação, na entrada de 5 de abril de 1787, sobre o gosto da multidão e a capacidade imitativa dos artesãos de Palermo: "é claro que isto [a arte imitativa] ativa a imaginação da multidão, cujo único prazer consiste em poder ver a similaridade entre uma imitação e um original" (1994, p. 191, trad. nossa). Goethe emite um juízo que mais tarde se confirmará numa outra entrada, ainda a respeito da necessidade da grande arte, que anota sobre sua visita à galeria de arte de Colonna, onde pode ver os trabalhos de Poussin, Claude e Salvator Rosa lado a lado: "eu não descansarei enquanto tudo que ainda são apenas palavras e tradição para mim não se tornar um conceito vivo" (*idem*, p. 279). Ao lançar mão da expressão "não descansarei", Goethe tem em vista o papel do artista enquanto *responsável* pelo destino da moralidade individual. Apesar de todo o empenho, ele não tinha muitas esperanças quanto às possibilidades de a arte "superior" ganhar o mundo para além de um circuito restrito. Numa carta que escreve a Herder em 17 de maio de 1787,

o poeta registra sua desilusão: quanto mais eu vejo o mundo, "menos esperança tenho de que a humanidade vá se tornar uma massa única, sábia, inteligente e feliz. Talvez entre milhões de mundos haja um que possa vangloriar-se de tal excelência", mas certamente não a Alemanha ou a Sicília (*idem*, p. 255). Não obstante, diferentemente de artistas posteriores, como Flaubert, que repudiariam veementemente a crescente influência da multidão, Goethe condena o artista que se retira para sua torre de marfim, e dá-lhe a responsabilidade de elevar a sociedade pela arte.

Um século após Goethe e Balzac, mesmo Maiakóvski, importante integrante da esquerda reformista russa, aconselhava aos poetas comunistas, no poema "Incompreensível para as massas" (1927), assumir uma responsabilidade semelhante à proposta por Goethe: "Aos pávidos/ poetas/ aqui vai meu aparte:/ Chega/ de chuchotar/ versos para os pobres./ A classe condutora,/ também ela pode/ compreender a arte./ Logo:/ que se eleve/ a cultura do povo!/ Uma só,/ para todos" (2011, p. 126). Ainda alguns anos antes, vale notar, Trotsky afirmava, buscando justificar o "militantismo cultural" implementado pelo partido comunista na Rússia pós-revolucionária, que "o nosso operário (com exceção da camada superior) (...), na sua maioria, é obrigado a adquirir hoje (...) os mais simples hábitos culturais" (2009, p. 12). Com efeito, a despeito das radicais diferenças ideológicas e de contextos entre a Europa Ocidental liberal e a Rússia comunista, a mesma imagem perdura: a cultura das massas — ou ainda, para Maiakóvski, da "classe condutora" — deve ser *elevada* por aqueles que, embora muitas vezes queiram com elas se identificar, ocupam um lugar sugestivamente "acima".

O indivíduo-artista "superior" foi, pelo menos desde Descartes, o pivô da transformação "positiva" da vida: "não é todo mundo, como se diz tão freqüentemente, que tem mais espírito que Voltaire", escrevia Gustave Le Bon em *Psicologia das multidões* por volta dos 1900; "Voltaire certamente tem mais espírito que todo o mundo, se 'todo o mundo' significa as multidões" (2008, p. 34). Também para Gabriel Tarde — que à mesma época divisava em *Psicologia das massas* o advento do *público* leitor de jornais e livros como o futuro da cultura — seria um erro enaltecer a coletividade como o lugar da verdadeira arte. Toda iniciativa fecunda, escreve, "emana de um pensamento individual, independente e forte; e para pensar é preciso não apenas isolar-se da multidão, (...) mas também do público" (2005, p. 55). As redes de opinião formadas a partir do consumo de informações na imprensa somente fariam sentido, em última instância, à luz dos formadores de opinião.

Todas essas posturas intelectuais não deixam de levantar uma aporia: porque não *abaixar* a cultura do poeta à do povo? Talvez fosse o caso, todavia, de aventar uma tese inteiramente distinta: os diferentes locais da cultura não devem querer se equiparar; *que cada agenciamento produza sua própria riqueza a partir de sua realidade política, e que não haja nada a ser elevado ou incluído, apenas circulado.*

Mas cabe aqui evitar leituras maniqueístas generalizadoras. As razões que moviam os pessimistas em relação à "massa", esperançosos por seu extermínio ou sua elevação, são mais complexas e até mais interessantes do que críticos como Carey parecem querer crer. Uma parte significativa do ataque aos muitos trouxe e ainda traz imbricada uma visão crítica da "cultura de massa" e dos processos de homogeneização, sobrecodificação e

capitalização semiótica que se espalham pelo mundo moderno. Ou seja, se as massas definitivamente não existem, as intenções e processos de massificação, classificação, regulação, padronização, unificação e homogeneização por certo ocuparam e ainda ocupam um lugar central da vida nas sociedades liberais do ocidente.

Por outro lado, não há como deixar de reconhecer um certo regozijo sádico, desde os primeiros momentos do iluminismo, de uma ala mais extremista e conservadora da classe intelectual por ataques convenientes à multidão com vistas a perpetuar as distâncias que a separa do "povo". Esse pessimismo frequentemente tem como fundamento uma hesitação diante do ordinário. A excepcionalidade (algo muito diferente de singularidade) torna-se a meta, e somente indivíduos capazes de oferecer o sublime estariam à altura de alçar à arte ou à filosofia, ao conhecimento ou à existência criativa. Na melhor das hipóteses, na doutrina da excepcionalidade a visão dos "grandes" teria um papel central na *condução* e, eventualmente, na *evolução* cultural (e até mesmo genética). O cotidiano é repleto de estranhezas e singularidades, porém somente ganha valor quando reelaborado e sublimado pela lente de entes "sensíveis".

À busca por um mundo mais humano e rico culturalmente corresponde a tarefa de problematizar as concepções da arte como excepcionalidade. Se, por um lado, não é o caso de negar o talento do artista, sua vocação para organizar as linguagens, emocionar e elevar, numa relação de comunalidade e beleza, nosso entendimento do mundo, por outro é preciso admitir que a vida, tal como é, está repleta de riquezas e processos individuais ou coletivos criativos. Na existência nada caótica da multidão encontram-se singularidades dispersas e irredutíveis que são expostas nas

mais genuínas relações, gestos, andares, vozes, palavras, corpos, e mesmo em fazeres e saberes de enorme valor político e estético em comunidades marginais de toda sorte. Viver é (ou deveria ser), efetivamente, criar o mundo, produzir uma comunalidade-mundo sempre mais inclusiva e aberta.

APROXIMAÇÕES À MULTIDÃO

Em seu estudo, Carey ainda defende sarcasticamente que, se os intelectuais europeus não poderiam impedir a alfabetização da multidão, poderiam, por outro lado, impedir seu acesso à literatura ao torná-la mais difícil de ser compreendida: na literatura inglesa, "esse movimento ficou conhecido como modernismo" (*idem*, p. 17). O realismo do tipo que parecia agradar as "massas" foi abandonado, assim como a coerência lógica; em seu lugar surge o cultivo da "irracionalidade" e do "obscurantismo". Uma espécie de razão ilógica — ou um código hermético passível de sentido apenas na medida que pertencesse aos círculos superiores — aflora nas mãos dos modernos. Neste contexto, José Ortega y Gasset escreve que "a arte moderna não é exatamente impopular, mas antipopular" (*apud* CAREY, 1992, p. 17). Os intelectuais trouxeram à vida "a teoria da avant-garde, para a qual a massa está, em arte e literatura, sempre errada. O que é verdadeiramente um mérito na arte é visto como prerrogativa de uma minoria, os intelectuais". Nesse sentido, quanto maior a habilidade para chocar e confundir a massa, mais significância teria uma obra. Embora

frequentemente se apresente como progressista, "a avant-garde é sempre reacionária⁶²" (*idem*, p. 18).

Uma exceção a esse hermetismo-antipopular seria, segundo Carey, James Joyce, que subverte, de dentro do próprio estatuto da vanguarda, o estereótipo do homem da multidão como degenerescência. Bloom, em *Ulysses*, não chega a ser um homem sem cultura, mas está longe de ser um intelectual. O interesse pela leitura de manchetes em jornal e anúncios publicitários, ícones da mídia massiva enxotados pela elite desde os primórdios da imprensa, é um de seus traços marcantes. Bloom revelou-se um personagem tão repulsivo que levou Virginia Wolf — uma autora hostil às massas assim como o amigo Eliot — ao previsível comentário: um livro "iliterato, grosseiro"; nós sabemos como os trabalhadores autodidatas "são irritantes, como são egoístas, insistentes, crus, estranhos e extremamente repugnantes" (*apud* CAREY, 1992, p. 20). Joyce eleva um representante do homem da massa ao *status* de herói épico. *Ulysses* dá ao homem comum o centro do palco, mostra que ele possui uma vida espiritual tão complexa quanto a do intelectual. Sua vida vale a pena ser narrada, a vida cotidiana esconde uma riqueza e beleza, ela também merece ser prestigiada. Mas é igualmente verdadeiro que Bloom jamais teria sido capaz de ler o romance em que se acha representado. Deste ponto de vista, *Ulysses* é emblemático, mas ambíguo. É precisamente essa ambiguidade que faz de Bloom um

⁶² Parece-nos, a princípio, perigosa a estratégia proposta pelo autor de reduzir a arte moderna (ou mesmo a literatura moderna inglesa), apenas por seu frequente hermetismo, a um artifício retórico e formal contra a multidão. É provável que nada ou pouco acrescenta ao debate uma tal generalização, tornando-se, ela mesma, possível vítima do segregacionismo dogmático que deseja combater. Melhor seria nos dedicarmos de forma ampla a uma crítica do modernismo que revele os princípios políticos, filosóficos e axiomáticos da separação, como temos tentado fazer. Mantemos a formulação de Carey sem fazê-la passar por uma reflexão crítica mais profunda por considerá-la uma hipótese de interesse e que pode dar margem a pesquisas futuras, mas deixamos aqui o alerta ao leitor.

personagem muito diferente de, por exemplo, Eveline, em *Dublinners* (*Dublinenses*), cuja história nos remete a uma hesitação bastante comum: a escolha entre viver sob a truculência do pai, ou fugir com o amante marinheiro para a romântica Buenos Aires. A difícil encruzilhada em que se encontra Eveline é contada num registro acessível a pessoas como a própria personagem.

Ulysses inova na medida em que eleva o ordinário mas, contraditoriamente, se afasta, pela sofisticação formal, da multidão à qual seus personagens pertencem. Este é um dilema que perpassa, de diferentes maneiras, grande parte da arte moderna e o qual Joyce acaba por colocar (intencionalmente ou não) em relevo: como podem a arte e a literatura serem esteticamente modernas, distintas do popular (ou até mesmo *antipopular*), sem, no entanto, serem conservadoras? A mesma aporia se repetirá em outros momentos da primeira metade do séc. XX, quando a arte assumirá uma compromisso inclusivo, embora simultaneamente distante do homem ordinário. Os exemplos se multiplicam: a literatura regionalista brasileira (a fala de homens e mulheres da multidão sertaneja, urbana, marginalizada, etc. nas mãos de poetas de classe média ou alta e lida pelos intelectuais); Bauhaus e o design industrial para as massas (que inadvertidamente transforma-se em objeto de luxo para poucos); o cubismo e a complexidade visual (cuja abstração em relação ao real e a sofisticação formal rivalizam com elementos do cotidiano); o surrealismo e o fluxo de consciência (cuja performance espontânea é precedida por um manifesto intelectual); Duchamp e o objeto ordinário (quando a genialidade do autor é genialmente colocada em questão); e finalmente o mais radical dos

embaraços: a Pop Art e a estética inspirada no consumo das massas (mas que somente se valida quando filtrada pelo olhar do curador).

MUSEU É O MUNDO

Houve, é certo, pelo menos a partir de 1960, toda uma linhagem de artistas que buscaram esquivar-se dessa antinomia. No Brasil, Hélio Oiticica diria, a respeito de sua *Bólida Lata, Apropriação 2, Consumitivo* (1966) — obra que consiste em uma lata preenchida com líquido combustível ao qual é posto fogo — que tais objetos foram isolados "na anonimidade de sua origem". Se a inventividade anônima, antiga e talvez coletiva que produziu tais latas — usadas em regiões pobres como sinalização e iluminação — é uma grande realização do homem, "quem viu a lata-fogo isolada como uma obra", nota Oiticica, "não poderá deixar de lembrar que é uma 'obra' ao ver, na calada da noite, as outras espalhadas como que sinais cósmicos, simbólicos, pela cidade" (*apud* RIVERA, 2009). Oiticica deseja afastar, mesmo que, neste caso, apenas conceitualmente, o problema que acomete obras que usam a realidade ordinária como material (Duchamp e o *ready-made*, por exemplo) distanciando-as contudo desta mesma realidade. A solução encontrada pelo artista parece reafirmar com todas as letras: a poesia está lá, na vida real, no cotidiano do homem ordinário. Ou, como se lê no texto "Programa Ambiental", o "museu é o mundo: é a experiência cotidiana" (1996, p. 104). O artista deve chamar atenção para esta realidade: "juízo de mãos postas que nada existe de mais emocionante do que essas latas sós, iluminando a noite (o fogo que nunca apaga) — são uma ilustração da vida: o fogo dura e de repente se apaga um dia, mas enquanto dura é eterno" (*idem*).

Sabemos que Oiticica iria ainda mais longe, ao insistir, noutras ocasiões, em sacar a obra do espaço ascético da arte e realizá-la lá mesmo onde a vida está, nas ruas, no mato, nas celebrações, nos ritos comuns, trazendo o ordinário para dentro de sua obra e sua obra para o ordinário.

O MATERIALISMO DA "FICÇÃO"

Joyce escreve *Ulysses* como épico modernista que problematiza a cruzada contra a vida ordinária. Porém talvez seja Marx, estranhamente, o seu precursor *no campo da literatura*. Leonard Jackson argumenta num intrigante estudo (*The dematerialization of Karl Marx*) que *O capital* e o *Manifesto comunista* não são — ou não são apenas — obras de filosofia política ou economia, mas os verdadeiros épicos modernos que elevam o homem da multidão — e a própria multidão trabalhadora — a um protagonismo que acabou por impregnar profundamente a narrativa do iluminismo. Jackson nos lembra que a função do grande épico tem sido "criar uma narrativa na qual gerações por vir podem compreender-se, compreender suas origens, suas histórias tribais e seus mais profundos valores morais" (JACKSON, 1994, p. 100, trad. nossa). Seus argumentos decorrem, em todo caso, dessa caracterização. Por meio dos fragmentos históricos conservados no poema, *A ilíada*, por exemplo, articula a relação dos gregos clássicos do século quinto não somente com os ancestrais legendários, mas com os impérios da Idade do Bronze dos messênios. Deste modo, a verdadeira herança do poema épico na sociedade moderna não se concretizou nem no romance, nem na poesia, e nem na poesia em prosa; ela fora absorvida pela história: "o homem do início do séc. XIX

tirava sua imagem das civilizações passadas não de qualquer romance, mas do *Decline and fall of the Roman Empire*, de Gibbon" (*idem*, p. 101). De maneira geral, o livro de Jackson debruça-se em descreditar algumas teorias de Marx no âmbito da economia. Porém sua incomum abordagem do pensador alemão pela luz da literatura propõe que o *Manifesto comunista*, ao oferecer uma narrativa em que os sujeitos coletivos são classes, destaca os "feitos heróicos da burguesia, um herói coletivo que assalta a história e transforma a Terra" e "finalmente tem seu pescoço coletivo enforcado por um glorioso fantasma shelleyano: o proletariado" (*idem*). Em seu famoso *All that is solid melts into air*, Marshall Berman nos ajuda a compreender melhor a aposta de Jackson ao descrever de forma brilhante o escopo cósmico e a grandeza visionária da famosa imagem proposta no *Manifesto*, i. e., "tudo que é sólido se desmancha no ar". Esta axiomática anuncia e transforma a energia comprimida da modernidade e seus tons vagamente apocalípticos e ambigualmente abundantes em energia criativa. Tal imagem não vem de algum "manuscrito esotérico há muito perdido", mas do coração do *Manifesto comunista*. Ela é, com efeito, o tipo de coisa que esperamos encontrar em Rimbaud, Rilke ou Yeats. A própria forma como Berman descreve o *Manifesto* é extraordinariamente inspirada em uma linguagem típica da crítica literária:

as we read on, however, if we read with our full attention, strange things begin to happen. Marx's prose suddenly becomes luminous, incandescent; brilliant images succeed and blend into one another; we are hurtled along with a reckless momentum, a breathless intensity. (...) He makes us feel we are part of the action, drawn into the stream, hurtled along, out of control, at once dazzled and menaced by onward rush. (...) By the time Marx's proletarians finally appear, the world stage on which they are supposed to play their part has disintegrated and metamorphosed into something unrecognizable, surreal, a mobile construction that shifts and changes under the players' feet. It is as if the

innate dynamism of the melting vision has run away with Marx and carried him — and the workers, and us — far beyond the range of his intended plot, to a point where his revolutionary script will have to be radically reworked. (BERMAN, 2010, p. 89-91)

Eis aí a dramaturgia na qual se desenrola a luta épica moderna a que Jackson se refere. Tem-se uma trama, um cenário e protagonistas claramente identificados. Mas que indícios nos levaria a aceitar, por sua vez, *O capital* como uma narrativa épica? Na argumentação proposta em *The dematerialization of Karl Marx* esse problema não é tão facilmente resolvido, mas ainda assim o autor defende que esta é a maior obra *literária* inglesa do século XIX (inglesa porque, apesar de escrito em alemão, fora concebido na Inglaterra; seu gênero — economia política — era anglo-escocesa; seu material ilustrativo consiste da descrição das condições da vida inglesa). O que qualificaria *O capital* como a primeira grande obra a colocar o homem ordinário no centro da narrativa é, em primeiro lugar, a vivacidade de suas descrições, que, embora Marx buscasse em depoimentos e relatórios reais de inspetores fabris, eram contextualizadas para construir o cenário e seu sentido histórico expandido. Embora falte a ele uma trama elaborada e caracterização de personagens, *O capital* entrega uma narrativa dramática horripilante — crianças de 7 anos que passam 16 horas seguidas na máquina, crianças menores de 13 anos na indústria de fósforos morrendo de gangrena no osso da mandíbula, etc. — que adquire, por fim, "uma sombria e trágica inevitabilidade, enquanto vemos como a dinâmica do capitalismo não podia senão produzir tragédias como essas" (JACKSON, 1994, p. 102, trad. nossa).

Nessa "saga épica", embora o proletariado seja concebido como o herói, a burguesia não deixa de cumprir um papel de envergadura. É ela que revela

a possibilidade do proletário como agente revolucionário; é ela que deixa em ruínas as sociedades estáveis das monarquias e das aristocracias; é ela, ou melhor, o sistema capitalista de produção, que coloca em movimento a renovação contínua e abre espaço, pela primeira vez, para a exposição do antagonismo e sua superação. Mas a burguesia é, ironicamente, o agente que ulteriormente não consegue apropriar-se das potências que ela mesma libera, ela está letargicamente submersa na mesquinhez de seus pequenos prazeres: a mais valia, o lucro, o acúmulo cada vez maior de capital. Ela mostrou ao mundo que a ruptura com um passado de exploração do homem pelo homem é viável, mas não consegue se emancipar enquanto sujeito, pois se apega à "parte obscura da energia". Ela pode continuar a exercer seu papel revolucionário "somente na medida em que nega sua extensão e profundidade. Mas pensadores radicais e os trabalhadores estão livres para ver onde levam as novas estradas, e usá-las" (BERMAN, 2010, p. 93-94, trad. nossa). É nesse sentido que uma outra classe precisa interceder: se os poderes ativos e processos que significam tanto para Marx parecem ser meros efeitos secundários aos olhos de seus produtores, o objetivo do proletário é, em última instância, liberar não somente si mesmo, mas também o burguês. Quando isso for realizado, a trágica modernidade e sua volatilidade social será preenchida por beleza e alegria, a caminho de um final feliz. Para Marx, o proletariado, e não o aristocrata ou o gênio, é o verdadeiro protagonista da modernidade, o único ator capaz de dar sentido ao abismo de possibilidades que aos olhos do homem moderno se desnuda. É tendo em vista a possibilidade de uma autonomia geral e expansiva condensada n'*O capital* que podemos dizer que a visão do comunismo é inequivocadamente moderna e absolutamente monstruosa. Berman insiste

que Marx aproxima-se mais da burguesia do que de expoentes tradicionais do comunismo que santificavam o autossacrifício, execravam e desconfiavam da individualidade e esperavam por um momento em que o conflito chegaria ao fim. Marx está, de fato, mais próximo de compreender a potência liberada pela burguesia *do que a própria burguesia*. Ele entrevê uma nova possibilidade de vida que não se detém em "essências estáticas, mas no crescimento contínuo, dinâmico, aberto e sem fronteiras e assim espera curar as feridas da modernidade por meio de uma modernidade mais profunda e completa" (BERMAN, 2010, p. 98).

Mesmo que não desejemos ir tão longe quanto Jackson em sua descrição de Marx como o maior escritor de épicos do séc. XIX, parece tentadora a tese de que ele teria sido um dos mais importantes modernos a, em primeiro lugar, trazer à tona os perigos de se naturalizar a História como uma contínua e inevitável sucessão de tragédias e explorações de homens por homens. Marx visa a refutar o entendimento da energia liberada como simples acúmulo de capitais e objetificação das relações, e mostrar que aí, nesse movimento explosivo, revelou-se um sentido histórico completamente novo. Fora esse novo sentido, expresso pela visão de uma radical ontologia do comum, que daria ao pobre a face humana que a aristocracia e os intelectuais ainda lhe negavam. Embora esse não fosse um mérito restrito a Marx, ele fora o primeiro a, por meio do materialismo dialético, aprofundá-lo, compilar dados, documentações, comparar legislações, esmiuçar genealogias e acrescentar à narrativa histórica da exploração uma dimensão radicalmente realista.

COMBATER O MONSTRO? PRODUZIR O MONSTRO!

A caracterização da burguesia em o *Manifesto comunista* como o "feiticeiro que não mais controla os poderes do submundo que ele mesmo trouxe à vida com seus encantamentos" (BERMAN, 2010, p. 40) e que não compreende quão profundamente ele mesmo está possuído, pode ser vista, segundo Berman, como descendente direta do *Fausto* de Goethe e dos empreendimentos do doutor com a ajuda de Mefisto — o diabo, a quem Fausto vende sua alma —, mas também, podemos acrescentar, de uma figura literária que teria assombrado a imaginação de sua geração: o Frankenstein, de Mary Shelley. O *Fausto* goetheano incorpora o impulso descontrolado por expansão da técnica, da indústria e das luzes, mas é igualmente o texto inaugural sobre um mundo em que todas as estruturas e fixações, materiais e morais, estão a ponto de ruir, inclusive aquelas que por milênios separaram castas, classes, funções sociais, e estabilizaram hierarquias e relações de poder. Para Berman, uma das ideias mais frutíferas e originais da releitura do mito de Fausto que Goethe nos deixa é a afinidade entre a visão cultural de "desenvolvimento pessoal e o movimento social real em direção ao desenvolvimento *econômico*. (...) O único caminho para a autotransformação do homem moderno, o leitor e Fausto descobrirão, é pela transformação de todo o mundo físico, social e moral no qual ele vive" (BERMAN, 2010, p. 40, trad. nossa). Fausto e Frankenstein são figuras míticas que buscam expandir os poderes humanos por meio da ciência e da razão e liberam poderes demoníacos para além do controle humano.

No volume 1 de *O capital*, Marx escreve que é essencial para o comunismo que ele transcenda a divisão capitalista do trabalho, que transforme o

indivíduo parcialmente desenvolvido — enquanto mero portador de funções sociais especializadas — em indivíduo completamente desenvolvido. Marx exige o inimaginável e abominável para as elites, e assim cria uma legião monstruosa e demoníaca que em muito transcende o assombro de Fausto e Frankenstein. Com efeito, os monstros-indivíduos de Goethe e Mary Shelley ainda estão contidos numa esfera liberal — Fausto encenando o desejo burguês pelo capital e pelo progresso, e Frankenstein o outro lado da mesma moeda, i. e., os perigos da vontade de saber sem limites ou ética. Uma diferença fundamental entre a versão goetheana de Fausto e outras que o precederam é o escopo dos desejos que Fausto espera que Mefisto o ajude a realizar. Fausto informa a Mefisto que, embora tenha algum interesse em prazeres mais tangíveis, estes não são em si mesmos aquilo que deseja: "Não penso em alegrias, já to disse./ (...) Meu peito, da ânsia do saber curado,/ A dor nenhuma fugirá do mundo,/ E o que a toda humanidade é doado,/ Quero gozar no próprio Eu, a fundo,/ (...) Juntar-lhe a dor e o bem-estar [da humanidade] no peito,/ E, desastre, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser" (GOETHE, 2011, p. 146, 1.765-1.775). Assim, na releitura de Goethe do mito faustiano é a afinidade entre a visão cultural de "desenvolvimento pessoal e o movimento social real em direção ao desenvolvimento *econômico*" (BERMAN, 2010, p. 40) que se sobressai: "E o que a toda humanidade é doado,/ Quero gozar no próprio Eu, a fundo". Assistimos à transição de uma subjetividade outrora simples e impotente — a criança presa ao mundo da tradição, da moral e da religião, e, posteriormente, o doutor que se embebeda de conhecimento inútil — para uma subjetividade burguesa, tomada pela ganância e desejo da transformação centrada no indivíduo econômico.

Ao contrário destes monstros liberais, o monstro multitudinário — a *legião demoníaca* — assusta pela dificuldade de se concentrar num único corpo controlável e localizável. A multidão, enquanto laços efêmeros e recambiáveis, assusta o Estado — ao contrário da guerra a inimigos de contornos bem definidos — na medida em que ela está, ao mesmo tempo, constituída dentro e fora, e é, na cadência da vida política cotidiana ou nas irrupções e agenciamentos, o único poder realmente constituinte. Como nos ensina Clastres em seus estudos indigenistas (2013), uma multidão pode passar sem um Estado, mas um Estado soberano jamais se fará passar sem uma multidão. Se o poder soberano fosse uma substância autônoma, notam ainda Hardt e Negri, "o êxodo dos subordinados não passaria de uma ajuda ao soberano: quem não está presente não pode causar problemas". Mas a soberania implica uma relação, e diante da recusa dos subordinados a soberania tende à ruína. É nesse sentido ainda que se pode afirmar que o poder militar dos soberanos sobre o povo é um poder débil e sempre insuficiente. Quando a morte dos súditos instala-se como alternativa, o soberano aguarda não um governo de muitos, mas de um deserto. O exercício da soberania absoluta entra em contradição com a própria soberania (HARDT e NEGRI, 2005, p. 416-418). O monstro, nesse sentido, não é um acidente, mas "a possibilidade sempre presente capaz de destruir a ordem natural da autoridade em todos os terrenos, da família ao reino"⁶³ (*idem*, p. 255).

Certamente foi e ainda hoje é, para a mentalidade liberal, mais fácil aceitar as narrativas do futurismo pós-humano — os novos Faustos e Frankensteins

⁶³ Numa outra passagem de *Multidão*, Hardt e Negri nos lembram ainda que os conceitos de Império e Multidão, por eles concebidos, não são simétricos: "enquanto o Império depende constantemente da multidão e de sua produtividade social, a multidão é potencialmente autônoma e tem a capacidade de criar sociedade por sua própria conta" (2005, p. 289).

que escapolem da imaginação dos arautos da ciberbiologia, a fantasia macabra das invasões planetárias hollywoodianas, a catástrofe da bactéria mortal que dizima a humanidade — do que consentir que todos temos o direito pleno à liberdade e à resistência à subjugação, à exploração e à imposição imperial de formas de vida e desejos. Esta é uma monstruosidade na qual Hollywood jamais se insinua, já que conforma um componente central do biopoder.

"Não devemos esquecer aquelas histórias modernas de monstros. O efeito monstro desde então apenas se multiplicou", lembram Hardt e Negri (2005, p. 256). Os Frankensteins agora são da família, e, ao invés de negá-los, devemos mesmo esperar que, num universo tecnocientífico de extrema instabilidade e artificialidade — a engenharia genética, as próteses, os transplantes de órgãos, os órgãos artificiais, as plásticas, os *drones*, a inteligência artificial, as máquinas coletivas digitais, etc. — surjam por todas as partes. Velhos padrões apodrecem, e deles nascem a nova produção da carne social. Se os monstros avançam, precisamos tratar deles, mas, como fizera Marx, combatendo aqueles que apontam para nossa miséria e amando os que nos fazem mais vivos, livres e potentes, ainda que sempre estranhos à carne que um dia fomos.

Ao mesmo tempo que os pessimistas dos quais tratamos no início acertam ao diagnosticar a instrução tão desejada para o "homem ordinário" como uma sequência de projetos que objetivam talhar indivíduos verdadeiramente monstruosos, porque exauridos de autonomia e liberdade, com habilidades e convicções confluentes com os interesses da burguesia e do Estado, eles em muitos sentidos falham em perceber que o desenvolvimento intelectual (e do intelecto geral) é, na mesma medida, a

própria resposta necessária às insinuações de controle, desumanização e assujeitamento na complexidade e abstração do novo mundo que se expandia. É do bojo de explorações monstruosas que nascem as demandas e condições de superação. Ao reduzirem a experiência estética moderna possível à arte canônica ou ao talento individual restrito, esses pessimistas fracassam, entre outras coisas, em compreender que as ansiedades e desejos das multidões em relação à palavra e ao discurso nos séculos iluministas, pelo menos desde os 1800s, não giravam tanto em torno do acúmulo "bárbaro" de saber *tout court*, mas de uma luta inexorável entre dois polos de dualidades políticas e econômicas: potência e poder, riqueza comum e sobrecodificação, liberdade e ressentimento, afeto e reificação. Uma luta entre monstruosidades libertadoras e opressoras que continuamente fundam um mundo que não pode mais reaver as fantasias morais da harmonia e da estabilidade que outrora a metafísica e a teleologia foram capazes de criar, mas que deixam expostas as brechas para novas formas de vida verdadeiramente potentes.

III. A SINGULARIDADE E O PLURAL

5. O ESGRIMISTA, A MULTIDÃO E O SINGULAR-PLURAL EM BAUDELAIRE

*Uma coisa a todas as outras preferem os
melhores: a glória sempre brilhante dos mortais;
a multidão está saturada como gado.*

— **HERÁCLITO**

*A misantropia é a consequência de um amor ávido
demais pelos homens e de "canibalismo" — mas
quem lhe falou para engolir homens como ostras,
príncipe Hamlet?*

— **NIETZSCHE**

*It is not wholly so to him who looks/ In
steadiness, who hath among least things/ An
under-sense of greatest — sees the parts/ As
parts, but with a feeling of the whole.*

— **WORDSWORTH**

Desde o início dos 1700, passagens literárias que associavam a solidão à vida nas metrópoles se tornaram lugar comum; Acroyd cita um fragmento do diário inglês *Spectador* em que Joseph Addison escreve em 1711: "eu devo portanto me retirar para a cidade (...) e adentrar a multidão novamente tão rápido quanto possível para ficar sozinho" (2001, p. 393, trad. nossa). Em seu *Diário italiano* de 1787, Goethe anotou a seguinte observação: "somente no meio de tantas pessoas e tamanha excitação sinto-me cheio de paz e sozinho. Quanto mais alto o burburinho das ruas, mais calmo eu me torno" (1994, p. 173, trad. nossa). Mais ou menos à mesma época, o andarilho de Wordsworth conclui, em *The prelude*, algo semelhante sobre a vida em Londres: "how men lived/ Even next-door

neighbours, as we say, yet still/ Strangers, not knowing each other's name" (2002, p. 268).

Quase um século mais tarde, quando o *pathos* do abandono em meio ao tumulto retorna em *Spleen de Paris* de Baudelaire (1869) como a arte de "desfrutar a massa" e um "ódio do domicílio", ele o faz com um desvio em relação às observações de Goethe, Wordsworth e Addison: "multidão, solidão, termos iguais e permutáveis, para o poeta ativo e fecundo. Quem não sabe povoar sua solidão tampouco sabe estar só em meio a uma massa azafamada" (BAUDELAIRE, 2009, p. 69). Estar de fato só no tumulto implica saber povoar a solidão quando só, mas esta premissa indica o foco de Baudelaire: ele não se refere a qualquer andarilho, mas ao *flâneur* e ao artista moderno.

As relações do termo *flâneur* com o andarilho burguês parisiense aparece pela primeira vez em 1806, no panfleto anônimo *Le Flâneur au salon ou M. Bon-Homme: examen joyeux des tableaux, mêlé de vaudevilles*, que apresenta M. Bon-Homme, melhor conhecido "em toda Paris" como Flâneur. Trata-se de um *flâneur* às avessas, um andarilho sem graça, que usa uma deselegante peruca e prefere a regularidade da rotina em rondas repetidas. Embora a figura do *flâneur* ganhe mais popularidade por volta de 1825 em diversas obras, é Balzac que deve ser creditado por ter definitivamente estabelecido a ligação entre a figura do *flâneur* e o artista. Em expresso contraste com a falta de graça de M. Bon-Homme, o "*flâneur artiste*" balzaquiano de 1830, que inspirará a literatura pelo próximo quarto de século, é atraído pelos irresistíveis mistérios escondidos na moderna Paris, pela imprevisibilidade do trajeto que uma cidade cada vez mais complexa oferece, e pelas particularidades distintivas da capital como parte

indissolúvel do processo criativo do artista (FERGUSON, 1994, p. 26-29, trad. nossa).

ENTRE O *FLÂNEUR* E A MULTIDÃO

A associação entre o *flâneur* e o artista coube, portanto, a Balzac. Onde está, porém, a particularidade da retomada de Baudelaire na década 1850 dessa já conhecida figura? Tratou-se de dar um passo: Baudelaire busca desvendar, a partir da subjetividade do *flâneur*, a própria subjetividade de um tempo marcado pelas instâncias fluidas e indefinidas que se abrem entre o singular e o múltiplo, o individual e o público, o restrito e o universal. Nesse sentido, interessa a Baudelaire expor as ocultas relações entre o tumulto e a estética, entre a multidão e a modernidade da arte e da poesia uma vez que, agora, o poeta e o artista gozariam "desse incomparável privilégio de poder ser, a bel-prazer, ele próprio e outrem" (2009b, p. 69). As multidões para Baudelaire circunscrevem o *locus*, por excelência, da experiência moderna. A imagem-emblema do estado de agitação em relação ao outro é o artista que, em seu solipsismo, se permite fascinar por um estranho, como em *O homem da multidão*, de Poe: "finalmente precipita-se para o meio dessa multidão. (...) a curiosidade tornara-se fatal, irresistível!" (BAUDELAIRE, 2010, p. 25). Como uma criança para quem tudo é novidade, o gênio não é "senão a *infância* controladamente *recuperada*" (*idem*, p. 28). Seu estar só em meio a uma multidão dá o preciso sentido de sua relação quase ambígua e imponderável entre o misantropo e a confusão; para Baudelaire, a imersão no rebuliço pouco tinha realmente de um encontro: "era, poderíamos dizer, um

'perpassar', quando não fosse explícita repulsa; produtiva, mas repulsa" (VILLA, 2009, p. 10).

Também Nietzsche, alguns anos mais tarde, escreveria sobre a distância necessária nos centros urbanos, mas desta vez questionando os benefícios do tumulto: o que falta às cidades são espaços aonde não "chegue o barulho dos carros e dos pregoeiros", "construções e passeios que, no conjunto, exprimissem o que há de sublime no meditar e no pôr-se de lado. (...) Queremos ver *nós mesmos* traduzidos em pedra e planta, queremos passear *em nós mesmos*, ao andar por essas galerias e jardins" (NIETZSCHE, 2001, p. 191). Esta expectativa em relação ao espaço urbano não seria de forma alguma consensual entre os modernos. Dickens declara, na ocasião da escrita de *Dombey e filho*, cerca de duas décadas antes: "não saberia dizer como as ruas me fazem falta (...). Meus personagens parecem querer paralisar-se se não tem uma multidão ao redor" (*apud* BENJAMIN, 1989, p. 46). Ainda Kafka escreve ao amigo Max Brod: "[escrevo da rua], como devemos escrever daqui para frente, porque os empurrões que você recebe das pessoas dão vida à escrita" (*apud* BROD, 1995, p. 73, trad. nossa). Mesmo Nietzsche, devemos admitir, não fala em remover as multidões, mas da *falta* do espaço para o andarilho efetivamente solitário.

Dos oitocentos em diante, o artista e o filósofo urbano podiam denegrir e ficcionalizar a multidão tanto e como quisessem, mas não podiam mais passar incólumes por ela. Por mais que a enxotassem afim de injetar discórdia nos por vezes enfadonhos e massificantes consensos sociopolíticos do século, a multidão para Baudelaire e para Nietzsche *protagonizava* a narrativa moderna. Baudelaire fora talvez o primeiro a buscar no paradoxo

do tumulto harmônico das ruas a resposta para entender a arte de seu tempo. A aproximação ao popular ou o alastramento da compaixão pelas ordens inferiores dizia algo a respeito da decadência, mas ao mesmo tempo insinuava a tendência antropológica que lhe servia de fio para repensar o lugar do sujeito e da experiência. Se, como na clássica imagem do andarilho dos 30, o *flâneur* baudelaireano ainda se quer um fantasma anônimo e impessoal que assombra a cidade sem no entanto consumi-la, financeiramente ou emocionalmente, e aparenta-se com o escritor que escrutina as ruas em busca de personagens e intrigas, esse quadro a ele convém, acima de tudo, como pretexto para uma crítica estética. Observando e atravessando as multidões, Baudelaire procura a resposta para uma pergunta maior: "o que significa ser moderno?".

No poema em prosa *As tentações, ou Eros, Pluto e a Glória*, que integra *O spleen de Paris* (2009b, p. 109), Baudelaire descreve um encontro onírico com "dois magníficos satãs e uma diaba": eles

vieram gloriosamente postar-se diante de mim, em pé como sobre um estrado. Um esplendor sulfuroso emanava dos três personagens, que assim se destacavam do fundo opaco da noite. Tinham um jeito tão altivo e cheio de dominação, que de início os tomei, os três, por autênticos Deuses. (*idem*)

O primeiro satã possui "sexo ambíguo" — a ambiguidade sempre fora uma marca do demoníaco —, e na cintura se vê enrolada uma serpente cintilante que o encara com olhos de brasa. Pendendo deste cinto vivo Baudelaire enxerga "frasquinhos cheios de sinistros licores, facas brilhantes e instrumentos cirúrgicos". Na mão direita, o satã segura outro frasquinho, que "tinha como rótulo estranhos dizeres: 'Bebei, isto é meu sangue, um perfeito cordial'; na esquerda, um violino que decerto lhe servia para cantar

seus prazeres e dores, e para espalhar o contágio da sua loucura nas noites de sabá" (*idem*, p. 111). Cada um dos três demônios faz ao poeta uma oferta, que são justificadamente recusadas. A primeira, feita pelo satã do cinto de frascos, diz, de forma melodiosa: "se quiser, hei de torná-lo senhor das almas e você será o mestre da matéria viva mais ainda que o escultor pode ser da argila; e você conhecerá o prazer, continuamente renovado, de sair de si mesmo para esquecer-se em outrem, e de atrair as outras almas até confundi-las com a sua". Ao que Baudelaire responde: "não me interessa essa pacotilha de seres que, sem dúvida, não valem mais do que meu pobre eu. (...) As correntes em que seus pés se enredam são símbolos que explicam com suficiente clareza os inconvenientes de sua amizade" (*idem*). Lemos em suspense até a conclusão do relato, quando o autor nos revela as reais razões para seu desprezo dos poderes ofertados: "infelizmente, porém, acordei e toda minha força me abandonou. 'Na verdade', pensei, 'devia estar dormindo um sono muito pesado para demonstrar tamanhos escrúpulos' Ah! quem dera eles voltassem quando estou acordado, não me faria de tão delicado!" (*idem*, p. 115).

Nesta indefinição entre o escrúpulo no sonho e o arrependimento na vigília encontra-se uma genuína oscilação entre o singular e o plural, como se sua subjetividade moderna, ao mesmo tempo a favor e contra sua época, estivesse destinada a vagar entre os polos multiplanares da experiência. Já não vemos apenas o prazer de se encontrar isolado e distante em meio ao tumulto, ou mesmo aquela proteção e conforto diante do diferente, do estrangeiro, daquilo que não é meu, de que fala Goethe; muito menos nos deparamos com o estado mental embasbacado, catatônico da impotência do poeta (e da poesia) visto em Wordsworth, mas uma nova inclinação num

íntimo outrora indivisível, a multiplicação indefinida como experiência fundadora do espírito. Nesse sentido, talvez seja Baudelaire, mesmo antes de Nietzsche, o primeiro a dedicar-se a um dos aspectos mais marcantes da subjetividade moderna: seu caráter indefinido, fragmentário, múltiplo. Em nenhum outro momento de sua obra ele exprime com mais precisão esta descoberta do que quando afirma, em *O pintor da vida moderna*, ser o homem da multidão um "caleidoscópio dotado de consciência que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e a graça cambiante de todos os elementos da vida. É um *eu* insaciável do *não eu*, que, a cada instante, o traduz e o exprime em imagens mais vivas que a própria vida, sempre instável e fugidia" (BAUDELAIRE, 2010, p. 31). O próprio *eu*, agora um *eu* que oscila entre *si* e o *outro*, absorve a multiplicidade; estar na multidão é tornar-se vulnerável à sua potência disjuntora e multiplicadora. Trata-se de uma harmonia, mas de uma perspectiva estética: o *flâneur* "admira a eterna beleza e admirável harmonia da vida nas capitais, harmonia tão providencialmente mantida no tumulto da liberdade humana" (BAUDELAIRE, 2010, p. 31). Por isso, em *O pintor da vida moderna* (1863), o mérito do senhor G. (Constantin Guys) está em sua capacidade de desempenhar a função desprezada por outros artistas: "buscou por toda parte pela beleza passageira, fugaz, da vida presente, o caráter daquilo que o leitor nos permitiu chamar de *modernidade*" (*idem*, p. 87).

ORGIA, RIZOMA E OBJETOS-DROGA

Se Baudelaire acrescenta um novo ingrediente ao prazer de estar na multidão — a fugacidade — não deixa de também exaltar o caráter

orgiástico desta experiência: "o que os homens denominam amor é bem pequeno, restrito e frágil, se comparado a esta inefável orgia, a esta santa prostituição da alma que se dá por inteiro, poesia e caridade, ao imprevisto que se mostra, ao desconhecido que passa" (2009b, p. 69). Mas seria de fato esta "orgia" possível na Paris pós-haussmanneana da segunda metade do séc. XIX? A cidade positivista concebida como lugar da ordem e da racionalidade é uma afronta a Dionísio e ao livre fluxo, e já não permitiria à turba ou ao poeta desprenderem-se das amarras da razão. Essa metrópole, cujo fastígio talvez tenha sido alcançado com Brasília, corresponde, como notaram Deleuze e Guattari inspirados em Pierre Boulez, à "diferença entre um espaço *liso* (vetorial, projetivo, topológico) e um espaço *estriado* (métrico): num caso 'ocupa-se o espaço sem medi-lo', no outro, 'mede-se o espaço a fim de ocupá-lo'" (1997b, p. 25). A Paris pós-haussmanneana passara por um processo radical de estriamento. Se de formas diferentes Baudelaire celebra o desposar-se numa topologia imaginada e desejada, as multidões que a ocupam estão sendo rapidamente anexadas ao projeto emancipatório e já transmutam-se em outra coisa, em massa de manobra da racionalidade mediana do capital e do bom senso democrático⁶⁴. Seu projeto, portanto, é a conclamação a uma orgia dionisíaca

⁶⁴ Baudelaire — que na juventude lutara pela república mas acabara por se imbuir das teorias reacionárias de Joseph de Maistre em *Soirées de Saint-Pétersburg* — denunciava o igualitarismo rousseauiano de ser responsável por uma decadência que carregava o "prazer *natural* da ruína, gosto *natural* pela destruição, amor *natural* ao crime". Desde a Revolução, o poeta para sempre desconfia da soberania popular. Sua desilusão e pessimismo chegam ao extremo com o golpe de Estado de 1851, em que Napoleão III restabelece o direito do povo ao voto, deixando-o "fisicamente despoliticado", expressão que usa em março de 1852 numa carta a Narcisse Ancelle, administrador de seus bens. Em *Meu coração desnudado*, escreve: Napoleão III terá provado que "aquele que chegar primeiro, desde de que se apodere do telégrafo e da Imprensa Nacional, pode governar uma grande nação", isso com a permissão do povo, que se submete a uma servidão voluntária, e o papel vergonhoso do ditador, cuja "glória é o resultado da adaptação de um espírito à estupidez nacional" (2009a, p. 59-60).

progressivamente ausente. A multidão, daqui por diante, pode a ela aderir apenas na medida de uma resistência ao ideal positivista da cidade.⁶⁵

Mas a cidade, assim como a multidão (há uma clara distinção entre elas em Baudelaire?), é ainda a condição para a escrita. No prefácio de *o Spleen de Paris*, o poeta relata ao amigo Arsène Houssaye: "é sobretudo da freqüentação das cidades imensas, do cruzamento de suas inumeráveis relações que nasce este ideal obcecante" (2009b, p. 29). *Spleen de Paris* seria, desse modo, resultado das experiências e andanças de um *flâneur*. Impressionante é sua profética consciência do caráter potencialmente rizomático da obra de arte moderna: "podemos interromper onde quisermos, eu meu devaneio, você o manuscrito, o leitor sua leitura. (...) Retire uma vértebra, e os dois pedaços desta tortuosa fantasia irão se juntar sem dificuldades. Lacere-a em fragmentos, e verá que cada um deles pode existir à parte" (*idem*). Aqui prevalece a experiência da passagem, dos não-destinos, do vaguear (ou vagabundear) nomádico pelos detritos de um estar no mundo enquanto não-projeto.

Para além da orgia ou da experiência rizomática da cidade e da escrita/leitura, Baudelaire frequentemente evoca uma batalha ainda mais universal, extemporânea, inescapável, batalha que seus "objetos-droga" — o haxixe e o vinho — não o deixavam esquecer. Ab'Sáber lembra que na obra baudelaireana "toda descrição é uma festa, uma aposta política, tendendo ao sensório da existência". A droga revela, na clareza do sonho, a um só

⁶⁵ Hoje, embora as cidades contemporâneas retenham esta relação corpo/espaco-estriado, a presença do capital financeiro assumiu o papel de protagonista antes reservado ao Estado. A cidade ainda é, em grande medida, estriada, mas este estriamento mudou de natureza e corresponde a uma lógica capitalística e não mais positivista. O exemplo mais claro encontra-se nas operações urbanas, que partilham vastas regiões (mesmo as que cumprem uma função social) dos centros urbanos entre os investidores, que por sua vez as trarão ao *status* de rentáveis.

tempo "a sociabilidade libertária e o *pleno mar* do vinho, as radicais modulações do espírito e o caráter 'fundamentalmente antissocial' do haxixe", o que implica "o sujeito da vida moderna plenamente, ou seja, no plano da vida pública e da história, bem como suas necessárias decisões, mais ou menos como o 'pintor da vida moderna' também fazia" (2012, p. 87). Ainda por outro ângulo, os "objetos-droga" epitomam a repulsa pelo estado produtivo da vida burguesa, recusando o valor de uso da mercadoria e democratizando os benefícios antiburgueses "aos trapeiros, aos pobres, aos artistas e aos revolucionários" (*idem*, p. 88). "É hora de embriagar-se!", dirá Baudelaire em *Spleen de Paris* parecendo dirigir-se à multidão explorada, "para não serem os escravos martirizados do Tempo, embriaguem-se! Sem cessar, embriaguem-se! De vinho, poesia ou virtude, a escolha é sua" (2009b, p. 177).

A imagem rebaixada da prostituição, da sujeira, da embriaguez contrasta-se com aquela do Dândi, por um lado, esterilizado da sujeira da vida natural e do pecado original, e, por outro, avesso à "horizontalização" social, ambos (a vida natural e a horizontalização) estados abomináveis. Essa dupla ojeriza guia o Dândi em sua armadura estilizada, engomada, impecável. Como pode a estranha imagem de uma pureza sublime caber numa obra que ao mesmo tempo canta a sujeira na prostituição, na degradação, nos submundos da cidade, na embriaguez do haxixe, do ópio e do vinho? Num ensaio de T. S. Eliot talvez encontremos uma explicação. Ao asceticismo do positivismo, da economia, do progresso, tanto a esterilização quanto o pecado conferia escape *igualmente* viável e até sublime. Assim, Baudelaire paradoxalmente pode apegar-se, em igual medida, ao vício e à redenção. Enquanto somos humanos, o que fazemos deve ser ou bem ou mal; "é

melhor fazer o mal do que não fazer nada. Pelo menos existimos", nota Eliot. Se é verdade que "a glória do homem está em sua salvação", e que "a glória do homem está igualmente em sua danação", o pior que se poderia dizer de malfeitores como homens de negócios é que "não são homens bastante para a danação" (ELIOT, 1980, p. 429, trad. nossa). Nietzsche dizia algo semelhante, ao citar Wagner em uma passagem de *A gaia ciência*: "a paixão é melhor do que o estoicismo e a hipocrisia, ser honesto, ainda que no mal, é melhor do que perder a si mesmo na moralidade da tradição; o homem livre pode resultar bom ou mau, mas o homem não livre é uma vergonha da natureza" (2001, p. 126, § 99). Baudelaire teria sido, se não homem para a salvação, pelo menos capaz da danação negada a figuras modernas como os políticos e os editores de jornais de Paris. Por essa razão, podemos supor, Baudelaire vai incluir no panteão dos homens de valor tanto o padre quanto o poeta embriagado.

O ESGRIMISTA E A MULTIDÃO

Benjamin chama a atenção para a "estranha esgrima" que o artista, em meio à "massa azafamada" e à cidade labiríntica, coloca em prática segundo Baudelaire. Nem a concentração na observação, resultando no detetive amador (os fisiologistas), nem a estagnação pela estupefação, resultando no basbaque: as revelações da vida urbana "procedem daqueles que, por assim dizer, atravessam a cidade distraídos, perdidos em pensamentos e preocupações. É a eles que faz jus a imagem da 'estranha esgrima'; Baudelaire teve em mira seu comportamento, que é tudo menos o

observador"⁶⁶ (1989, p. 69). Em *Flores do mal*, a analogia da esgrima aparece na estrofe inicial de *O sol*: "Quando o impiedoso Sol arroja seus punhais/ Sobre a cidade e o campo, os tetos e os trigais,/ Exercerei a sós a minha estranha esgrima,/ Buscando em cada canto acaso da rima,/ Tropeçando em palavras como nas calçadas,/ Topando imagens desde há muito já sonhadas" (2006, p. 295). A comparação retorna ainda em *O pintor da vida moderna*, em seu retrato de Constantin Guys: "agora, no momento em que os outros dormem, esse homem está curvado sobre a mesa, lançando sobre uma folha de papel o mesmo olhar que há pouco fixava sobre as coisas, esgrimindo com seu lápis" (2010, p. 32).

Deste modo, em meio à realidade dilacerada, a criação é conduzida, em seu polo singularizado, pelo olhar sensível do artista, o convalescente que se interessa vivamente por tudo, que "esgrima" com o contingente e o eterno da beleza universal, habilitado a extrair a espontaneidade e desinteresse da curiosidade infantil e plural, e a maturidade do olhar analítico e individual. A multidão é a forma (corpo múltiplo) máxima da cidade caleidoscópica, ela afeta tanto a si própria quanto ao artista "homem do mundo", "cidadão espiritual do universo" (BAUDELAIRE, 2010, p. 24). Mas mesmo para Baudelaire, a arte não pode ser extraída diretamente do tumulto sem a intermediação do espírito do artista-máquina-produtiva que se acopla ao corpo coletivo, fixando, em fragmentos, o inefável; como escreve ao final da apresentação do Sr. G.:

"eis aí, certamente, um dia bem empregado", diz para si mesmo certo leitor que todos alguma vez conhecemos, "cada

⁶⁶ Também Nietzsche já havia notado, contra Flaubert quando este diz que "não se pode pensar e escrever senão sentado", que "a vida sedentária é justamente o *pecado* contra o santo espírito. Apenas os pensamentos *andados* têm valor" (NIETZSCHE, 2006, § I 34, p. 15).

um de nós tem gênio suficiente para preenchê-lo da mesma maneira." Não! Poucos são os homens dotados da faculdade da visão; são menos ainda os que possuem a capacidade de expressão (*idem*, p. 32).

Aquela oferta satânica que recebe em sonho retém, naquele que se mistura, a força individuante do criador. O artista conhecerá "o prazer, continuamente renovado, de sair de si mesmo para esquecer-se em outrem, e de atrair as outras almas até confundi-las com a sua" apenas na medida em que o processo o elevará à condição de "mestre da matéria viva mais ainda que o escultor pode ser da argila". O deus *Eros* (nome dado ao primeiro satã), como Baudelaire por certo sabia, era situado na mitologia helênica como guardião e detentor do amor. Em uma das versões da cosmogonia no mundo grego, Eros flutua pelo Caos, animando com setas e tochas todas as coisas e espalhando vida e alegria. O artista, como Eros, possui o poder de espalhar o amor e o júbilo, de açorar a matéria exaurida de vida; é essa atividade que o situa acima dos homens comuns. É por essa perspectiva que o *flâneur*-artista (ou o observador-príncipe) experiencia o fluxo inebriante da metrópole universal, e que o esgrimista pode, imbuído de sua convalescença infantil, decifrar, traduzir, documentar os quadros contingentes da vida moderna. O esgrimista ainda não se torna definitivamente a multidão, mas se deixa energizar por ela e seu "imenso reservatório de eletricidade" (BAUDELAIRE, 2010, p. 30), e entre a multiplicidade e a singularidade oscila sem parar.

Em *Meu coração desnudado* e *Rojões*, séries de fragmentos manuscritos póstumos deixados por Baudelaire e entregues por sua mãe ao amigo, editor e biógrafo Charles Asselineau, encontramos amiúde essa tensão. O poeta escreve em alguns fragmentos, numerados quase em sequência:

"*tudo* é número. O número está em *tudo*. O número está no indivíduo. A embriaguez é o número". Mais à frente: "o padre é imenso porque faz uma multidão acreditar em coisas espantosas./ Que a igreja queira tudo fazer e tudo ser: trata-se de uma lei do espírito humano./ Os povos adoram a autoridade". Em seguida: "embriaguez religiosa das grandes cidades. — Panteísmo. Eu sou todos; Todos são eu. Turbilhão". Mais: "não é senão a contragosto que as nações, tais como as famílias, admitem os grandes homens. Elas fazem todos os esforços para não tê-los. E, assim, o grande homem, para existir, precisa possuir uma força de ataque maior do que a força da resistência desenvolvida por milhões de indivíduos." E, por fim: "da mesma maneira, em política, o verdadeiro santo é aquele que chicoteia e mata o povo, para o bem do povo" (2009, p. 15-23). Esta é a luta carregada de negatividade e afirmatividade que o escritor trava consigo e com o exterior. Como lemos ainda no poema "Albatroz" de *Flores do mal*, o poeta "se compara ao príncipe da altura" que "enfrenta os vendavais e ri da seta no ar;/ Exilado no chão, em meio à turba obscura,/ As asas de gigante impedem-no de andar" (BAUDELAIRE, 2006, p. 125). Assim, uma vez que a turba é o turbilhão, a energia, mas é também aquela que não pode levantar voo como um albatroz, Baudelaire pode provocativamente afirmar: "o verdadeiro santo é aquele que chicoteia e mata o povo, para o bem do povo".

UMA ÉTICA DA AFIRMAÇÃO

A respeito desse estranho humanismo, o poema em prosa "Espanquemos os pobres", de *Spleen de Paris*, dá algumas indicações e nos resguarda contra conclusões precipitadas sobre o que Baudelaire pode ter desejado dizer com

chicotear o povo "para o bem do povo". Nesta pequena história quase parábola, o poeta relata que há quinze dias encontra-se confinado em seu quarto estudando livros sobre a "arte de tornar os povos felizes, sábios e ricos em 24 horas", quando, enfim, chega o momento de se desposar no ar puro das ruas e beber. Ao alcançar a porta de uma taberna, Baudelaire é subitamente abordado por um mendigo que lhe estende o chapéu na esperança de receber uma esmola. Antes de proceder à descrição de sua reação à pedincha, Baudelaire remete-nos a esta observação enigmática: "o pobre Sócrates só tinha um Demônio proibidor; o meu é um grande afirmador, o meu é um Demônio de ação, ou um Demônio de combate". Nesse ponto, seu Demônio pessoal o interpela e lhe cochicha ao pé do ouvido: "só é o igual do outro quem pode prová-lo" (2009b, p. 229). Ciente de que sua moral distancia-se da terna doutrina socrática, e armado do breve axioma que o demônio lhe sussurra, o poeta pode agora partir para a ação: "imediatamente, me joguei sobre o meu mendigo. Com um murro só lhe acertei um olho que, num instante, ficou do tamanho de uma bola. Quebrei uma unha ao rebentar dois dos seus dentes". O espancamento continua até que "a vetusta carcaça", "o patife decrépito", a "máquina avariada" se vira e ergue-se com uma energia "de bom augúrio", se atirando para cima do seu agressor: "me contundiu os dois olhos, quebrou-me quatro dentes, e com o mesmo galho de árvore me moeu de pancadas" (2009b, p. 229).

A reação do mendigo permite a Baudelaire comprovar uma tese que se encontra no íntimo de sua ética: o pobre não pode ser salvo pela compaixão da má consciência burguesa ou democrática, mas sim pela ação ativa e combativa frente ao carrasco. Trata-se, dito de outra forma, de não

alimentar o sentimento de combalido, ressentido, vitimado. Aquele que não deseja a luta — ou é levado a não exercê-la porque um *a priori* o exime — não merece o respeito dos fortes. Por onde quer que se olhe, Baudelaire vê uma civilidade que assegura a felicidade e a sabedoria automática, que se compromete a "tornar os povos felizes, sábios e ricos em 24 horas", já que todos agora estão incluídos nos benefícios da política. Porém muito diversa é sua proposição: apenas pelo choque criativo e político da afirmação de si com a afirmação de si do outro é possível atingir um padrão superior. Por isso, ao revidar, o mendigo imediatamente aufere o respeito do poeta, que, reerguendo-se "com a satisfação de um sofista do Pórtico", diz-lhe: "o senhor, o senhor é meu igual! Queira me dar a honra de dividir minha bolsa comigo; e lembre-se, se for realmente um filantropo, que é preciso aplicar em todos os seus companheiros, quando lhe pedirem esmola, a teoria que tive a *dor* de experimentar nas suas costas" (2009b, p. 232-233). Não somente o mendigo torna-se um igual ao se impor, mas imediatamente muda de lado e transforma-se no filantropo, que daqui por diante deverá *dar* o mesmo presente ao próximo. O verdadeiro filantropismo transparece naquele que, pelo acréscimo da afirmação de si e pela luta, eleva a todos sempre em direção ao albatroz.

EXCURSO: FLÂNEUR, NEGAÇÃO DA POLÍTICA COMO RESISTÊNCIA?

Em seus estudos sobre o fisiologismo, Benjamin escrevia que a simbologia associada às multidões e às grandes metrópoles em meados do séc. XIX

sofrera uma ruptura com o horizonte da visão panorâmica amistosa⁶⁷, ruptura cujo paradigma é o homem da multidão de Poe (1840), que penetra a vida urbana através das vidraças do café e na sequência põe-se a andar⁶⁸. Poe não recorre, em suas observações das ruas londrinas, ao repertório dos antigos fisionomistas, mas àquele do palhaço, e o emprega de modo semelhante ao que, mais tarde, os cômicos utilizariam. Na arte dos cômicos "é notória uma relação com a economia (...). As partículas da multidão descrita por Poe executam uma mímese semelhante ao do 'movimento fabril da produção material' junto com formas de comércio pertinentes" (BENJAMIN, 1989, p. 50). Poe constata, já no fluxo da

⁶⁷ O escrutínio das grandes multidões — cujo desafio particular envolvia inferir o histórico pessoal do transeunte a partir do contexto visual, das roupas, do gesticular —, fora chamado por Benjamin de "literatura panorâmica". As fisiologias — fascículos impressos em formato de bolso que carregavam o gênero panorâmico — assumiam assim a função de, em sua forma mais superficial, oferecer às pessoas uma visão amistosa do outro e da diferença numa época em que a convivência em meio à mistura de tipos e classes ainda causava inquietação. Antes do desenvolvimento do ônibus, do trem, do bonde no século XIX, observa Benjamin, "as pessoas não conheciam a situação de terem de se olhar reciprocamente por minutos, ou mesmo por horas a fio sem dirigir a palavra umas às outras. A nova condição (...) não é nada acolhedora" (1989, p. 36). Estas narrativas fisiológicas alcançam o ridículo em textos como a *Fisiologia da indústria francesa*, em que Foucauld concebe esta pueril descrição do operário: "a fumaça das altas chaminés da fábrica, os golpes retumbantes da bigorna o fazem vibrar de alegria. Lembra os dias felizes de trabalho guiado pelo gênio do inventor" (*apud* Benjamin, 1989, p. 36). Sob a censura das Leis de Setembro de 1836, o principal era que essa literatura fosse tola, composta desde descrições genéricas da cidade às exposições dos povos e até animais: "o que importava era a inofensividade" (BENJAMIN, 1989, p. 34).

⁶⁸ Não poderíamos deixar de comentar, mesmo que em breve nota, um dos textos precursores dessa literatura panorâmica: *A janela de esquina do meu primo*, de Hoffmann. Neste pequeno clássico sobre a multidão berlinense dos 1820, Hoffmann descreve as cenas de uma feira movimentada que o protagonista (um autorretrato do próprio Hoffmann doente e paralítico) e seu primo (o narrador) testemunham. As cenas narradas podiam ser observadas pela janela do apartamento que o autor ocupava no momento da escrita, com vistas para o Gendarmenmarkt e localizada nas proximidades da taverna Lutter & Wegner, frequentada por ele e amigos artistas pelas madrugadas berlinenses. Nesta história, originalmente publicada na revista *Der Zuschauer* (O Observador), o objeto narrado é o cenário que faz convergir diferentes facetas do cotidiano burguês: "aquela feira do mercado não lhe oferece senão a visão de um colorido e alucinante amontoado de gente se movendo num afã insignificante. Há, há! Ao contrário de você, meu amigo, vejo desenrolar-se um cenário variado da vida burguesa" (2010, p. 16). Em seus estudos sobre a *flânerie*, Benjamin compara o posto ocupado pelos primos em Hoffmann, a que chama de "acanhado" e "instalado em domicílio", à reação do homem no café do conto de Poe. De um lado, o fisionomista que senta-se, isolado, à sua janela privada; de outro, o consumidor anônimo que é atraído pelo fluxo humano nem totalmente nítido, nem totalmente opaco. Na diferença entre esses dois postos de observação encontra-se, para Benjamin, "a diferença entre Berlim e Londres" (1989, p. 46).

multidão da capital inglesa de 40, a interdição da flânerie a que Baudelaire estranhamente ainda reservaria um lugar especial 20 anos mais tarde. O flâneur já não circula mais nem como indivíduo que protesta contra a divisão do trabalho, nem como uma sombra amistosa, mas enquanto freguês. A galeria é a forma clássica "do interior sob o qual a rua se apresenta ao flâneur", mas "sua forma decadente é a grande loja. Este é, por assim dizer, o derradeiro refúgio do flâneur". As ruas e os passeios a céu aberto, que eram para ele interiores, são agora suplantadas pelos interiores, que se transformam em ruas (1989, p. 50-51).

Benjamin nota ainda, numa primorosa dedução, que por um bom tempo, em torno de 1840, foi de "bom-tom levar tartarugas a passear pelas galerias. De bom grado, o flâneur deixava que elas lhes prescrevessem o ritmo de caminhar. Se o tivessem seguido, o progresso deveria ter aprendido esse passo". Contudo não fora o flâneur a dar a última palavra, mas sim Taylor, ao propor como divisa o "Abaixo à flânerie" (1989, p. 51). Um ponto crucial dos estudos de Benjamin é, portanto, sua constatação de que o capitalismo e a comoditização, como forças externas que se abatem sobre a metrópole, definiram o sentido da existência urbana de tal maneira que não restaram mistérios para que o flâneur desvendasse. De fato, por esse viés, a flânerie, depois de Poe e da decadência das fisiologias, patentearia a tentativa de preencher o vazio quando, por fim, já era ela mesma sinônimo de sua entrega a ele. O isolamento do outro — cada qual em seu espaço imediatamente privado — seria a expressão derradeira do vazio produzido pela objetificação das relações em meio ao espírito comercial que envolve os consumidores. O flâneur torna-se, deste modo, "o espectador passivo enganado pelo espetáculo da multidão, assim como o

consumidor é enganado pelas promessas reluzentes do consumismo" (TESTER, 1994, p. 13-14, trad. nossa). A flânerie à época de Baudelaire é verdadeiramente vazia e, assim como a mercadoria, uma promessa sem alma. O esgrimista de Baudelaire vagaria, nesse desdobramento, por uma cidade fantasmagórica que há muito havia deixado de acolhê-lo e preenchê-lo de sentido. Ele pode até se enxergar como o artista, mas o é de uma forma bastante distinta: "embora ele se pareça, declare ser e realmente se imagine como um flâneur, o artista que [agora] se dirige ao ambiente comercial está longe do desinteresse do flâneur, quando ele próprio já se encontra à procura de um comprador" para sua obra (FERGUSON, 1994, p. 34). Ele perambula por uma cidade que há muito deixou de ser como um lar; a mobilidade determinante do comportamento do flâneur se transmuta em imobilidade perante a presença inescapável da mercadoria (idem, p. 32).

Porém se a crítica de Benjamin à alienação desse flâneur tardio por um lado parece proceder, por outro convém especular se a imagem do andarilho-artista já não se confunde, em Baudelaire, com um ataque deliberado ao século, que tende à massificação sociopolítica. Em Balzac, assim como antes dele, a figura do gênio mobiliza o consenso da diferença que separa o artista das massas — o que permite que a imagem do flâneur venha à baila despida de matizes políticos. Porém a busca estritamente estética do sentido de sua época confere ao flâneur baudelaireano não a mera alienação, mas o desprezo por um quadro político em relação ao qual a arte pela arte constituiu-se como último refúgio. Ao resistir vincular a estética à política, Baudelaire deixara claro seu repúdio — mesmo que sem efeitos práticos relevantes — à cultura das massas e à cultura capitalista. Ele

coloca-se deliberadamente como uma contradição ambulante: o mais reacionário dos modernos e o mais político dos despolitizados. A imagem do esgrimista, tanto quanto se debate com as fissuras do cotidiano ou com o objeto de sua arte, compõe uma aliança exclusivista da diferença contra o ordinário. Nesse sentido, convém indagar se o flâneur não deixa de ser anônimo, quando a multidão, por sua vez, agora enxerga e questiona o próprio estatuto de sua exclusividade. Mas por um ângulo mais generoso podemos ler o esgrimista como o guardião que, como o soldado do templo sagrado das potências, resguarda a diferença afirmativa contra o ideal massificador que urge destroná-la, assim como o antagonista político radical que se quer, apenas na superfície, apolítico. Entre a decadência do artista albatroz e a harmonização massificante da política e da mercadoria, Baudelaire teria preferido a primeira, assim como Nietzsche a monarquia à sujeição da massa à ética industrial, Dostoiévski o eslavofilismo ao ocidentalismo, e T. S. Eliot o talento individual contra o ensino tradicional.

6. A VONTADE DE POTÊNCIA COMO VONTADE DE MULTIDÃO

Em cada coisa afirmar simplesmente o assim, sic, para além do bem e do mal. Mas assim não significa simplesmente: deste modo ou de outro, com aquelas determinadas propriedades. "Assim seja" significa: seja o assim. Isto é: sim.

— **AGAMBEN**

É preciso aprender a amar.

— **NIETZSCHE**

Num aforismo de *A gaia ciência* sob o título "Com a multidão", Nietzsche escreve que "até agora ele andou com a multidão e lhe cantou elogios" (2001, p. 166, § 170). Com efeito, em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, a multidão desposa uma alegria que com frequência escapa aos "suntuosos" cidadãos demasiadamente sóbrios. Se há aí uma "encantadora possibilidade" de elevação da alma no horizonte de um *nós* expandido, Nietzsche a situa no *pathos* da experiência dionisíaca: "o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da *embriaguez*". Pela influência da beberagem narcótica, já bastante conhecida dos povos primitivos, e pela impregnação da alegria, despertam-se os transportes dionisíacos, por cuja "intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento. Também no Medievo alemão contorciam-se sob o poder da mesma violência dionisíaca multidões sempre crescentes, cantando e dançando, de lugar em lugar" (2007, p. 28). Agora, graças à "harmonia universal", cada qual se sente "não só unificado e

conciliado" com o outro, "mas um só (...) diante do misterioso Uno-primordial". Cantando e dançando, o homem partilha "uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares" (*idem*).

É na ruptura do *principium individuationis* que a alegria vem à baila com mais intensidade, é nela que a ruptura com a necessidade se deixa sentir e que o "misterioso Uno-primordial", a essência originária de um *nós*, torna-se possível. Perante a celebração plural e a "moléstia popular" carnavalesca que se põe a dançar pelos ares, o indivíduo sóbrio empalidece em sua parcimônia solitária e em seus espíritos embotados.

Mas algo acontece ao filósofo, algo que o faz mudar de lado. Ao retornarmos ao aforismo "Com a multidão", publicado mais de dez anos depois, descobrimos que ele tornar-se-á o "inimigo" da multidão! Pois "ele a acompanhava na crença de que nela a sua preguiça tenha justificativa". Agora, no entanto, ele descobriu que a multidão já "não é preguiçosa bastante para ele", "ela sempre empurra para adiante" e "não permite a ninguém ficar parado! — E ele [o filósofo] bem gosta de ficar parado!" (2001, p. 166, § 170). Contra essa imagem do homem utilitarista, produtivo e que "empurra", Nietzsche oferece a moral antagônica do ócio "com boa consciência", uma moral que preserva "o sentimento aristocrático de que o trabalho desonra" (1992, p. 60, § 58). O aristocrata, *assim compreendido*,⁶⁹ diferentemente da elite gulosa e acumuladora, celebra o ócio e ataca o burguês (e a multidão, na medida em que esta se torna o

⁶⁹ O aristocratismo em Nietzsche, como boa parte de seus conceitos mais recorrentes, possui uma gama de qualidades e nuances. Neste estudo, fazemos um recorte considerando no aristocrata as qualidades que se relacionam diretamente à vontade de potência (a vontade criativa, afirmativa, alegre), deixando de fora, por exemplo, qualidades como linhagem, vínculos de sangue, etc.

reflexo da mercadoria) com a "petulância" de uma *improdutividade* alegre, filosófica e criativa. O aristocratismo torna-se a arma contra a baixeza da uniformidade e permite afirmar a alegria de viver e exceder o domínio de uma moral decadente e *individualista*.⁷⁰

Contra a frieza do capitalista rico e do político poderoso Nietzsche apresenta uma versão completamente improvável do aristocrata, uma cuja nobreza estaria ainda alinhada à pobreza: "hoje ele é pobre; mas não porque lhe tiraram tudo, e sim porque jogou tudo fora — que lhe importa isso? (...) Pobres são aqueles que não entendem a pobreza voluntária dele" (2001, p. 169, § 185). E mais: "*Um esbanjador*. — Ele ainda não tem a pobreza do rico que já inventariou tudo o que possui" (*idem*, p. 172). Sua definição de nobreza pressupõe o desapego do acúmulo e o esbanjamento do que se conquista, porque o verdadeiro criador dançarino, já em princípio despojado do utilitarismo *da mercadoria*, "pega" o que precisa *quando precisa*, como o dono da terra que colhe da árvore quando sente fome. Apenas as vacas acumulam, estão pesadamente presas ao solo; aves de rapina se despem da gravidade, elas conquistam e doam, não com vistas à salvação, mas porque produzem em excesso e praticam a alegria de dar.

POR UMA ARISTOCRACIA DA MULTIDÃO

A concepção de uma aristocracia alegre e criadora contra as massas embotadas, acumuladoras e utilitaristas é, para Nietzsche, consequência

⁷⁰ A afirmação de si e a celebração da vida na obra nietzscheana nada tem a ver com o individualismo cartesiano ou mesmo com o liberalismo; essa afirmação é ela mesma o oposto do individualismo burguês, na medida em que produz uma multidão de singularidades insuportável para a ética da mais-valia, ansiosa por uma massa de compradores sempre maior para cada produto "individual". Eis um (apenas aparente) paradoxo do capital: o binômio indivíduo-consumidor, pela moral liberal, já acumula, desde sempre, uma massa enrustida.

lógica da formulação da *vontade de potência* enquanto a face *ativa* e positiva da vida. No presente ou no passado, observa o filósofo, depara-se sempre com a mesma tresvaloração, i. e., forças reguladoras, ressentidas e impotentes rebelando-se contra vontades alegres, criativas e afirmativas. Esta tresvaloração, a que se refere em *Genealogia da moral* como "rebelião escrava", começa quando o próprio ressentimento — a vontade de impotência — torna-se criador e gera valores: "o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação" (1998, p. 29, cap. I, § 10). Se por um lado a moral nobre e afirmativa olha para si como fonte de valor, pois sabe-se criadora e potente, a moral escrava cria valores tendo em vista o que se encontra fora dela mesma, minando a potência *do outro*: "já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' — e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — esse *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento" (*idem*).

A vontade de potência — que em *Genealogia da moral* Nietzsche *igual*a a "instinto de liberdade"⁷¹ (1998, p. 76, cap. II § 18) — por sua vez não significa, como nota Deleuze em seu ensaio sobre o filósofo, que ela *queira* o poder ou *deseje* dominar. Ela "não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*" (DELEUZE, 2009, p. 23-24). A confiança em si tampouco quer dizer oprimir, fazer sofrer, explorar ou matar (embora isso possa até ser o que da potência resulta), mas, ao contrário, oferecer aquilo que transborda da força: "a consciência de uma riqueza que gostaria de

⁷¹ Uma boa reflexão sobre porque Nietzsche teria usado o termo "vontade de potência" e não "instinto de liberdade" para definir sua tese pode ser lida em KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974, p. 246-254.

ceder e presentear — também o homem nobre⁷² ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão", antes por um ímpeto gerado pela abundância de potência (NIETZSCHE, p. 173, § 260). Trata-se, sempre, de dar e ao mesmo tempo reter em si a alternativa de não dar. A oferenda jamais tem em vista a compaixão como salvação. Em segundo lugar, a potência, como vontade de potência, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que quer* na vontade. Com isso, Nietzsche pode dar um sentido supramoral e imanente ao mundo e minar o ascetismo regulador, já que não há sujeitos *em controle* das vontades, mas vontades que querem *no* sujeito. O crivo pelo qual o valor agora é medido é a vida, e a vida, por sua vez, é a própria vontade de potência.

A vontade afirmativa é, no entanto, do ponto de vista da luta entre as vontades, o lado mais frágil; a impotência e o ressentimento contra a vida sempre prevalecem por onde quer que se olhe: "a história põe-nos em presença do mais estranho fenómeno: as forças reactivas triunfam, a negação [da vida] leva a melhor na vontade de poder!" (DELEUZE, 2009, p. 24). É esta a denúncia de Nietzsche primeiramente contra o cristianismo, mas em seguida à permanência de novas formas de ressentimento após a "morte de Deus" (o capitalismo, a democracia burguesa, a ciência e a filosofia moralistas, etc.). Estar no poder não quer dizer, nestes casos, ser potente, mas precisamente ser capaz de dominação pela negação.

No plano político, Nietzsche vê-se compelido a assumir uma postura reacionária. O cultivo de valores nobres antagoniza a contaminação da média reguladora. Nesse sentido, ele atacará duramente o Estado,

⁷² "Espírito nobre" ou "homem nobre" são conceitos oferecidos por Nietzsche contra o niilismo. A vontade de potência está na base da nobreza e se contrapõe à vontade de impotência, que por sua vez domina a decadência da cultura moderna.

definindo-o como falsificação da moral (algo ainda pior do que a moral espontânea dos povos ou a moral dos velhos filósofos, que "falsificavam" a realidade). Em uma longa passagem de *Assim falou Zaratustra*, ele matiza o Estado como "o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se — 'vida!'" (2010, p. 76). No Estado os supérfluos "adquirem riquezas e, com elas, tornam-se mais pobres". No Estado os agentes de poder "trepam como macacos" uns por cima dos outros "atirando-se mutuamente (...) no lodo e no abismo" (*idem*). O Estado constitui-se, enfim, como um novo dogmatismo para as massas e destrói também o povo: "vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: 'Eu, o Estado, sou o povo!'" (2010, p. 75). Aqui a provável alusão é à imagem do monstro Leviatã que Hobbes usaria, em meados do séc. XVII, para ilustrar um poder soberano capaz de, a um só tempo, servir como fundação, extensão e unificação do Povo. Para Nietzsche, contudo, esta composição fria e monstruosa somente pode ser a própria morte do povo, a completa depredação de suas riquezas, costumes, espontaneidade e capacidade de invenção.

A imagem abstrata das massas é, no extremo, o *uno* que resume a vontade de impotência e o repúdio à criação contínua do mundo. A moral ascética do crucificado e o consenso majoritário novamente se impõem, agora sob uma jurisdição contratual e legalista. Os valores possuem papel essencial nas correlações de forças, mas a "moral do rebanho" é problemática na medida em que, em sua impotência gregária e reguladora da vontade do outro, mina a produção de diferença necessária a toda cultura grandiosa. Diante disso, insiste Deleuze, é preciso evitar cair no simples dualismo ao

interpretarmos a vontade de potência; porque "pertence essencialmente à afirmação ser ela própria múltipla, pluralista, e à negação ser una, ou pesadamente monista" (2009, p. 24). Se a afirmação é múltipla e plural, talvez possamos dizer da mesma maneira que a vontade afirmativa é uma vontade de singularidade, porque não há pluralidade verdadeira sem singularidades; quer dizer, a vontade de potência necessariamente corresponderia a uma *vontade de multus, vontade de multidão*.

Ao exercer sua vontade de liberdade pela negação do mesmo, o aristocrata subversivo denuncia o ressentimento (da igreja ao Estado) e suas intensas demandas por sobrecodificar, burocratizar e objetificar a experiência do homem sobre a terra. Ele esquiva-se da vontade-território e transforma a experiência em linhas de velocidade contra a sedentarização. Nessa "petulância" improdutiva e criativa encontramos elementos de um *ethos* próximo à realização da biopotência multitudinária. Assim como o aristocrata subversivo, a multidão nada tem de seu a salvaguardar senão sua potência constituinte e criadora. Ela não aponta para um *télos*, para comunidades ensimesmadas, para divindades ou para um Estado. Ela não conforma partidos, classes e não compreende a idolatria. Seu tempo é o próprio devir, a criação. Ela emerge de uma conjunção de espíritos livres, e por isso a vontade de potência (ou o instinto de liberdade) é nela um elemento constituinte. Sua multiplicidade diz não à linearidade histórica, porque é uma conjunção de desejos menores multidirecionais. Por isso a multidão nunca é a estabilidade, o Leviatã, o contrato, o projeto, e sim a vida, o próprio *devir múltiplo dos criadores*. Ela é afeita à desterritorialização e suspende o assalto de suas riquezas na medida em que continuamente recoloca em fluxo sua criação.

DA SINGULARIZAÇÃO AO INTELECTO GERAL

Se num primeiro momento a multidão aparece em Nietzsche na experiência dionisíaca e carnavalesca do Uno-primordial como um sim coletivo à vida, posteriormente ela retorna subjacente ao sentido da vontade de potência que indica um *multus* num horizonte de pluralidades descontínuas, a declaração da própria vida como diferença. Talvez seja o caso de dizer que a tarefa que nos resta é ressituar as demandas de Nietzsche, ou melhor, situá-las radicalmente num delineamento que, mediante a captura da consciência e a exploração em escala planetária, faça explodir a potência pelas brechas que se abrem. Nietzsche esteve consciente de que, no campo do intelecto ou da práxis, tudo concorre para um horizonte ou de morte (separações, fundamentalismos, dogmatismos, castrações do desejo do outro — *impotência*) ou de vida (o pensamento, a criação, a produção de bens e valores comuns, a sublimação da vontade, o carnaval do Uno-primordial — a *potência*). A negação da vontade de negação ressentida é, antes, uma afirmação da vida,⁷³ e esta é também a afirmação levada a cabo pela multidão.

A. Nietzsche escreve: "existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique até onde se escoava: desde este instante ele sobe cada vez mais". Nessa alegoria, o lago é o espírito do homem moderno, que já não deságua naquilo que o transcende, e precisa voltar-se para si e para o mundo como tal. Talvez seja justamente essa renúncia da transcendência que "nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual

⁷³ Mesmo quando a vontade é a de morte; até mesmo o desejo pelo ocaso, enquanto afirmação do vir a ser, pode ser uma vontade de vida. Como notara Deleuze, um nada de vontade não é o mesmo que uma vontade de nada (DELEUZE, 2009, p. 30).

desaguar" (2001, p. 193, § 285). A negação do que se encontra além se transforma assim em afirmação, e a afirmação do mundo tal como é (e portanto do próprio homem), em condição para a negação.

B. Ao fim da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, o mestre pede a seus discípulos que vão e percam-se, e que achem-se a si mesmos. Pede a eles que retornem mais tarde, mas somente após terem lhe renegado: "afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E, ainda melhor, envergonhai-vos dele! Talvez vos enganaste" (2010, p. 105). A mensagem é clara: achar-se significa trair, despir-se da devoção a novos ídolos. Em outros termos, Zaratustra não pede aos discípulos, como teria feito Cristo, que espalhem a sua palavra — a palavra de Deus —, mas que se tornem filósofos de si, e, em assim fazendo, sejam também criadores deste mundo. Tendo cumprido esta tarefa, tendo cada qual se encontrado, o mestre retornará a eles "com outros olhos", procurará aqueles que havia perdido, e "com outro amor", então, os amará (*idem*). No futuro, os discípulos voltarão a ser seus *amigos* e então festejarão *juntos* o "meio-dia", quando o homem se achará "na metade de sua trajetória entre o animal e o super-homem e festejará seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança: porque será o caminho de uma nova manhã" (*idem*, p. 106).

Gostaríamos de propor uma leitura dessas duas passagens em Nietzsche a partir de algumas considerações tecidas por Paolo Virno em *Gramática da multidão*. Virno nota que a crise das comunidades essenciais e das teologias da salvação hoje implicam, pelo menos num primeiro instante, uma perda generalizada de segurança num mundo em que tanto a angústia existencial quanto o medo de perigos localizáveis em situações particulares se intensificam. Invocando Heidegger, Virno pondera que o medo refere-se a

um fato pontual (a enchente, o desemprego, a violência urbana, etc.); já a angústia não possui uma causa desencadeadora precisa, ela é "provocada pela pura e simples exposição ao mundo, pela incerteza e pela indecisão com que se manifesta nossa relação com ele" (2013, p. 16). Se um outro *ethos* parece ser condição para a política hoje, este suscita uma relação existencial e produtiva que nos torna vulneráveis. Contudo, é justamente porque não nos é dada a possibilidade de refúgio na proteção imediata de comunidades essenciais (aquele lugar para onde a água do lago outrora escorreria) que o movimento imaginado por Nietzsche de elevação do espírito ganha sentido.

Uma outra ideia em Virno parece ser ainda mais crucial, porque nos permite ir além do desenvolvimento recatado do "eu" proposto por Zarathustra como alternativa para a perda. Virno sinaliza que, se para Aristóteles o pensador deveria situar-se como um estrangeiro à *agorá*, um estranho à praça pública, essa hoje se torna justamente a condição que o sujeito, despojado das comunidades essenciais que lhe davam arrimo, acaba por assumir: "ser estrangeiro, isto é, não se sentir em sua própria casa, é hoje condição comum dos muitos" (VIRNO, 2013, p. 22). A orientação e proteção de agora em diante passam "pelas categorias gerais do intelecto linguístico; em tal sentido, os estrangeiros são sempre pensadores". Virno inverte a relação oferecida por Aristóteles: "não é o pensador que se torna estrangeiro na confrontação com sua comunidade de pertencimento", mas o estrangeiro, a "multidão dos sem casa" "que adquirem necessariamente o *status* de pensadores" (*idem*). Assim, pelo uso do intelecto abstrato e geral nas comunidades dos sem comunidade (pelo menos sem uma comunidade na qual se pode escoar, isto é, essencial), o estrangeiro pode resistir aos

golpes aleatórios e se proteger das contingências. A multidão dos "'sem casa' confia no intelecto, nos 'lugares comuns': a seu modo, é uma multidão de pensadores (ainda que tenham somente educação elementar e não leiam um livro nem sob tortura)" (*idem*, p. 23).

O intelecto certamente conduziu a renúncia da metafísica nos últimos séculos, mas é o intelecto geral que se impõe hoje como condição de superação da posição de estrangeiros a que fomos lançados. Zaratustra declarava que "aquele que está perdido para o mundo conquista seu próprio mundo" (2010, p. 53), mas devemos dizer ainda que esta conquista somente é desejável se já encerra uma transitividade, nem o outro, nem o si, mas, precisamente, a intimidade do *com* que se abre. Do "penso, logo existo" cartesiano, ou do "retiro-me da *agorá* a fim de pensar" aristotélico, ambas conjunturas ainda confortavelmente permeadas por comunidades essenciais (Virno nota que o pensador para Aristóteles é estrangeiro, mas ao terminar sua tarefa ele pode imediatamente retornar aos assuntos comuns), vemo-nos agora, talvez um pouco além de Nietzsche, diante de um spinozano "penso no e pelo intelecto geral", no e pelo outro que me é estranho, embora tão familiar, e portanto existo de forma tão singular quanto plural. Aqui nos aproximamos da definição ontológica de multidão proposta por Negri, quer dizer, multidão enquanto a potência de um conjunto de singularidades *que colaboram*, uma potência que "não deseja apenas se expandir, mas, acima de tudo, quer se corporificar: a carne da multidão quer se consubstanciar no corpo do *General Intellect*". Para Negri, a multidão possui em sua constituição uma tendência para o *General Intellect* em direção a modos de expressão produtiva cada vez mais

imateriais e intelectuais, e assim "deseja se configurar como a reinscrição absoluta do *General Intellect* no trabalho vivo".⁷⁴

Diante disso, se pudéssemos estender a belíssima alegoria do lago proposta por Nietzsche a uma segunda, tendo em vista uma subjetividade que conjuga a abertura singular a uma outra que admite uma *ontologia transitiva*, diríamos que existe *um mar* que não pode escoar, e portanto se expandir, porque há desde sempre diques que impõem a ele separações dentro das quais, e somente nas quais, é permitido a sua materialidade subir; mas suas irresolutas dinâmicas, seus redemoinhos, suas tempestades, suas correntes e matérias que se elevam em gás na atmosfera somente para precipitar ao mar, não podem ser circunscritas nem pela teologia do Um-Todos nem por uma singularidade obsessivamente ensimesmada, e, em realidade, desejam expandir sobre e para além da superfície, que é o plano de uma imanência política e afetiva constituinte. Essa outra imagem reintegra o plural ao singular pelo intelecto geral, e o *ethos* da nobreza transgride-se até uma outra positividade, que já não é nem exploração, nem generosidade enquanto salvação, mas o *com* enquanto produção transitiva dos sujeitos sociais, a própria impossibilidade de separar a atividade criativa do comum.

Como notaram Hardt e Negri, o problema das instituições modernas — da família à nação, passando pela corporação — "é que pelas hierarquias, divisões e limites elas bloqueiam a produção de subjetividade" (2011, p. 177, trad. nossa). Contudo, se em certa medida a produção sempre fora

⁷⁴ Cf. Antonio Negri, "Para uma definição ontológica da multidão". Disponível em: http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20definição%20ontológica%20da%20multidão%20-%20Antonio%20Negri.pdf. Acessado em 03/03/2014.

social, hoje — diante da desvalorização do trabalho fabril; dos movimentos sociais e (contra)culturais que a partir de 1960 passam a não mais se legitimar exclusivamente pela relação capital-trabalho; e do advento do paradigma tecnossocial das redes — a estreita correlação entre a produção e o intelecto em rede exacerba essa condição. Esse cenário renova as circunstâncias necessárias para a circulação do comum.⁷⁵ Fazer multidão torna-se, assim, ir além da superação das essencialidades ("além do bem e do mal"), e *afirmar o comum* a contrapelo tanto de modelos existenciais quanto da perpetuação de formas produtivas violentas e vazias. Não se trata de uma existência de antemão finalizada ou dada; a biopolítica da potência implica o conflito, a luta e o constante exercício de um comunismo em aberto e *criativo*, isto é, capaz de criar continuamente o mundo. Nesses desdobramentos o encontro e o intelecto geral se fortalecem também para além de uma existência "qualquer" — ainda que a condição ontológica de qualquer, como descreveu elegantemente Giorgio Agamben (1993), seja aí imprescindível — e toca as pontas de um estar no mundo verdadeiramente político e revolucionário. Se dizemos isso é porque não há como prescindir da *praxis* (atividade produtiva do comum) e da luta (o exercício político que condiciona essa atividade). Se o bem para Agamben é o ponto em que o ter-lugar das coisas (ou o "tornar-se aquilo que você já é", como já nos propunha Nietzsche) se realiza enquanto tal, isto é, em que as coisas "tocam a sua intranscendente matéria" (AGAMBEN, 1993, p. 20), o mal por sua vez é aquilo que quer bloquear esta realização. A luta deve seguir,

⁷⁵ Diversos pensadores, de Virno a Hardt e Negri, têm escrito sobre essas novas relações entre trabalho, política e produção cultural. Dado o escopo de nosso estudo, apresentamos tudo isso assim, de forma extremamente resumida. Para uma excelente coletânea de algumas seminiais reflexões nessa esfera, cf. HARDT e VIRNO (ed.). *Radical thought in Italy: a potential politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

portanto, o instinto libertário da vontade de potência, resistindo e desfazendo as balizas impostas pela fraqueza do mal enquanto separação (uma força sempre secundária ao amor, ou ainda um *amor corrompido* porque um amor do (si) mesmo, para usarmos uma terminologia proposta por Hardt e Negri a partir de sua leitura de Spinoza). Uma luta, enfim, não apenas do "eu", mas do "nós" contra o apartamento, contra a aniquilação do comum.

Na multidão radicalizamos as singularidades enquanto partículas de desejo e admitimos que, no limite, ser singularmente somente é possível se também somos transitivamente, não em relação a um mesmo, mas à diferença, ao distante, ao contingente. Mas a filosofia de Nietzsche também passou, de modo particular, por aí. Zaratustra anuncia aos novos filósofos que, se para os ainda velhos transmundanos o "mau-amor" por si mesmos transforma "a solidão em cárcere" e impõe uma pena aos distantes, "que pagam" pelo "amor do próximo" ("já quando cinco de vós estão juntos, há sempre um sexto que deve morrer"), a exigência que se apresenta doravante é uma que prenuncia o amor ao distante, porque somente os distantes são verdadeiramente criadores e possuem algo a dar: "não o próximo eu vos ensino", dirá Zaratustra, "mas o amigo. Que seja o amigo, para vós, a festa da terra e um presságio do super-homem. (...) Meus irmãos, eu não vos aconselho o amor ao próximo: eu aconselho-vos o amor do distante" (2010, p. 88). O amigo, no entanto, nunca é um segundo em relação ao eu, mas já um terceiro (*idem*, p. 82), porque todo sujeito é um colóquio de no mínimo dois. Nem mesmo sozinhos estamos a sós, pois que somos a_1+a_2 (eu comigo mesmo). No "nós" cada n (uma singularidade qualquer) vive um *com* que é, desde sempre, *con*-dicção da essência: $n+1$.

Esta é, assim, a verdadeira proximidade, exposta na pré-individualidade do *com*.

Se notamos pessimismo em Nietzsche, ele já é mais do que qualquer negação. É, antes, uma negatividade que traz em si mesma uma afirmação da vida, a asseveração de si enquanto singularidade insubstituível, e precisamente por isso livre e capaz de verdadeiramente amar o distante e a alteridade. Em assim fazendo, Nietzsche propõe, no lugar de comunidades essenciais, multidões de corpos livres. Em *A gaia ciência* ele escreve que, se até agora ser pessoa de um "grande estado de alma" foi apenas um sonho e uma encantadora possibilidade, é possível que o futuro reserve um lugar para pessoas assim, "uma vez que tenham sido criadas e estabelecidas muitas condições favoráveis". Neste ponto, este estado elevado que "até agora entrou de vez em quando em nossas almas" pode tornar-se habitual, "um contínuo movimento entre o alto e o baixo, e o sentimento de alto e baixo, um constante subir-degraus e, ao mesmo tempo, descansar-nas-nuvens" (2001, p. 194, § 288). Esta é a face de uma afirmação que se mostra ao filósofo como o estágio intermediário para a conquista. Esta, no extremo, conforma o amanhã que, todavia, já aqui se encontra e implica todos na possibilidade de uma aristocracia multitudinária e potente.

**IV. FAZER A MULTIDÃO,
PRODUZIR O COMUM**

7. NOMOS, POLIS E GRAVITAS: O CORPO EM MOVIMENTO COMO GESTO E POLÍTICA

*I sing my own song; so that I, We, and us, are
the all and all of the matter.*

— **WILLIAM THOM**

CORPO, COMÉRCIO E ACELERAÇÃO

A mobilidade, até o fim da sociedade feudal na Europa, era vista como um acessório de luxo. Aqueles que se colocavam em movimento eram ou rejeitados por uma sociedade acostumada à territorialização, ou detentores de direitos sobre o deslocamento, i. e., nobres e exércitos. As pessoas e coisas tinham seu lugar na grande cadeia de eventos e este lugar era tanto literal quanto figurativo. Os reis, como verdadeiros portadores do poder divino, ofereciam terras aos vassallos, os quais em troca demandavam obediência e fixação dos trabalhadores que em seus campos cultivavam e de quem podiam cobrar os tributos. Se a multidão de camponeses devia obediência aos senhores feudais, de forma similar os senhores feudais se submetiam ao controle dos reis (CRESSWELL, 2006, p. 10, trad. nossa). Ser móvel significava existir nas margens; menestréis, trovadores, andarilhos, peregrinos não possuíam um lugar definido na sociedade; não eram nem camponeses nem nobres, e portanto eram vistos como nômades, multidão vagante. A liberação dos servos por toda a Europa ao fim do período medieval produziu uma malta de ambulantes malandros e guerrilhas avançadas que invadiam cidades e ameaçavam a ordem. Na Inglaterra, à medida que a agricultura se tornava mais eficiente, camponeses eram

desconectados da estrutura que mantinha a vida estável por séculos. Estes novos corpos desterritorializados, vagabundos sem mestres, suscitavam nos centros urbanos novas formas de vigilância e controle: "errantes eram marcados como ovelhas para deixá-los visíveis. Hospícios e prisões apareceram para lidar com os infortúnios da lei sobre vagantes desenvolvida na Inglaterra e na França e posteriormente exportada para as colônias americanas" (*idem*, p. 12). A disciplina, que até então encontrava-se atrelada à vigilância mútua entre os membros das comunidades, passa a convergir para a figura de um governo central.

Mas se a vagabundagem é mal vista quando praticada por uma multidão nômade, improdutiva e perigosa, para a elite o deslocamento "civilizado" representa o suprassumo do progresso, elevação espiritual e *status*. É por essa razão que alguém como Goethe pode não somente viajar da Alemanha à Itália em fins do século XVIII, mas escrever na entrada de 17 de março de 1787 em seu Diário italiano: "é uma experiência peculiar e saudável andar em meio a uma multidão tão imensa e ativa. Que mar caótico de pessoas, e ainda assim cada um encontra seu caminho individual e objetivo" (1994, p. 173, trad. nossa). Como observa Richard Sennett, a viagem de Goethe ao sul na década de 1780 encena a promessa burguesa de liberdade adquirida pelo corpo em relação ao espaço (2010, p. 279-280). A mobilidade e o encontro com a heterogeneidade das multidões, que Goethe chega a interpretar como uma espécie de retorno à vida, provoca no andarilho uma experiência "saudável" e "peculiar". Muito antes, no entanto, a contestação por Galileu da concepção aristotélica de que os corpos se moviam com fins de atingir um *télos* já havia contribuído para deslocar a relação do ser humano com o tempo-espaço. De acordo com o novo

axioma, os corpos naturalmente encontram-se em movimento a menos que sejam parados por uma fonte exterior. O estado natural das coisas passa a ser veloz, sendo o descanso um mero desvio de percurso (CRESSWELL, 2006, p. 13-14).

Sennett observa ainda que, mais ou menos à mesma época, as descobertas de William Harvey sobre a circulação do sangue em *De motu cordis* (1628) — o sangue é bombeado pelo coração por artérias e retorna ao coração por veias — abalou a certeza milenar de que o calor inato de cada corpo (sua alma) explicava as diferenças entre homens e mulheres e entre seres humanos e animais. Ao propor o funcionamento do organismo como um conjunto complexo de canais pelos quais o sangue circula — afetando seu estado de saúde e sua relação com a alma — Harvey acabou, juntamente de Galileu, por dar origem a uma nova imagem modelo, que coincide com o advento do fluxo comercial e contribui para a transformação social e o acirramento do individualismo, já que agora "o homem moderno é, acima de tudo, um ser humano móvel" (SENNETT, 2010, p. 261). Não é sem razão que Maxime Du Camp's — que na década de 1840 fez várias viagens pela Europa, pelo oriente e pela África, uma delas acompanhada por Flaubert — nomeou seu livro sobre a vida cotidiana de Paris de *Paris, ses organes, ses fonctions, sa vie* (*Paris, seus órgãos, suas funções, sua vida*).

A descoberta de Harvey não estaria analogamente distante daquela feita por Adam Smith em *A riqueza das nações*, quando indica que a circulação de bens e dinheiro era mais lucrativa que a propriedade privada fixa e estável. Para que seus bens circulassem, os atores econômicos móveis teriam que "aprender tarefas especializadas, individualizadas, de modo a terem algo diferente a oferecer. Logo, o homo economicus especializado

poderia movimentar-se por toda a sociedade" e "explorar posses e habilidades oferecidas pelo mercado" (*idem*, 261-262). De modo progressivo, a saúde do corpo, assim como da cidade e da economia, passou a ser associada à circulação. A fórmula era simples: o que fazia parte da circulação era tido como "saudável, progressivo, construtivo"; tudo o que estava desconectado da circulação parecia ser por demais "degenerado, medieval, subversivo e amedrontador" (SCHIVELBUSCH, 1986, p. 196, trad. nossa).

No romance *Au Bonheur des Dames* (*O paraíso das damas*) de Zola sobre as lojas de departamento da segunda metade do séc. XIX, a ideia de que Paris se encontrava dividida, de um lado, na circulação, luz, ar e vida, e, de outro lado, no isolamento, estagnação e morte é vista por um ângulo liberal. O que fica isolado da circulação são pequenas lojas em que predominam o mofo, a humidade, o escuro e dão indícios do que significa *não* estar inserido no *fluxo de vendas* (SCHIVELBUSCH, 1986, p. 196). Esta caracterização implica ainda outras diferenças: nas grandes lojas, as entradas dão para os novos e largos bulevares; nas pequenas, as portas se espalham por antigas ruas menores. Nos tradicionais armazéns o freguês era guiado pela aparência dos produtos, pelo toque, pela escolha cuidadosa das melhores peças; na grande loja, contudo, ele se deixa levar pelo preço das etiquetas de produtos enfileirados, repetidos e padronizados. Nas pequenas portas ele estabelece contato pessoal com o dono, mas nas lojas de departamento a relação que vem à tona com mais evidência é aquela com o produto. Se no armazém ele entra com objetivos pré-definidos, nas grandes lojas ele se porta como uma versão decadente do *flâneur*, que perpassa a tudo como perpassa a cidade. O comércio do magnata de Zola

permaneceria como puro diletantismo enquanto a entrada principal desse para a Rue Nueve-Saint-Augustin, uma rua escura da Paris antiga. Ele queria ostentar seu negócio à face de uma nova capital, em que as multidões desfilassem na ampla luz do sol; de fato, Zola nota que, se possível, o magnata teria feito com que a avenida passasse por dentro de sua loja (*idem*, p. 191).

É precisamente desta complexa articulação de novas práticas e doutrinas, em que de repente o mundo descobre-se móvel e põe-se a andar, que Dickens se apropria ao personificar as locomotivas e estradas de ferro numa linda passagem de *Dombey and son* (1848):

To and from the heart of this great change, all day and night, throbbing currents rushed and returned incessantly like its life's blood. Crowds of people and mountains of goods, departing and arriving scores upon scores of times in every four-and-twenty hours, produced a fermentation in the place that was always in action. The very houses seemed disposed to pack up and take trips. Wonderful Members of Parliament, who, little more than twenty years before, had made themselves merry with the wild railroad theories of engineers, and given them the liveliest rubs in cross-examination, went down into the north with their watches in their hands, and sent on messages before by the electric telegraph, to say that they were coming. Night and day the conquering engines rumbled at their distant work, or, advancing smoothly to their journey's end, and gliding like tame dragons into the allotted corners grooved out to the inch for their reception, stood bubbling and trembling there, making the walls quake, as if they were dilating with the secret knowledge of great powers yet unsuspected in them, and strong purposes not yet achieved. (DICKENS, 1848, p. 155)

A multidão, os produtos e a informação são o "sangue" da "grande mudança", de poderes ainda não revelados por inteiro. A velocidade do surgimento de novidades técnicas era tal que os parlamentares, que 20 anos antes riam dos engenheiros que efabulavam as estradas de ferro em imaginários sem limites, agora viajavam de um lado para o outro,

respeitando os estritos horários das *timetables*. Mesmo antes da locomotiva, Balzac escrevia em *A menina dos olhos de ouro*, por volta de 1830: a burguesia parisiense "armazena os produtos fabricados pelos proletários, empilha as frutas do sul, os peixes do oceano, os vinhos de todas as encostas amadas pelo sol; que estende as mãos para o Oriente tomando os xales desenhados por turcos e russos; indo buscar a colheita até mesmo nas Índias..." (2008, p. 27). A multidão parisiense de pequenos comerciantes é retratada como o "proteu da civilização", o "movimento em forma de homem", o homem que a tudo resume a um só tempo: "história, literatura, política, governo, religião, arte militar", isto é, "uma enciclopédia viva, um atlas grotesco em marcha incessante, como Paris", que nunca repousa. Nele, "tudo são pernas" (*idem*). Curiosa imagem, que parece complementar aquela proposta por Dickens alguns anos mais tarde, quando escreve em *Hard times* que o trabalhador de sua imaginária Coketown era genericamente tido pelo capitalista como "as mãos": "[the workers] would have found more flavour with some people, if providence had seen fit to make them only hands, or, like the lower creatures of the seashore, only hands and stomachs" (2003, p. 66). Também na poesia revolucionária do Cartismo as mãos já ganhavam frequentemente uma maior relevância em relação ao resto do corpo: "Aneath [beneath] his cauld brow, siccan [such] dreams tremble there,/ O' hands that wont [were accustomed] kindly to kame [comb] his dark hair!/ But mornin' brings clutches, a' reckless an' stern"⁷⁶ (SCHECKNER, 1989, p. 312).

⁷⁶ Fragmento do poema "The Mitherless Bairn" ("A criança sem mãe") do livro *Rhymes and recollection of a handloom weaver (Rimas e lembranças de um tecelão de tear manual)* de William Thom.

A diferença entre a exploração e o sucesso, entre o operário de Dickens ou a criança de Thom e o pequeno comerciante de Balzac está, já desde os oitocentos, na intensidade do esforço investido nas mãos ou nas pernas. A contradição entre a força braçal do operário e a mobilidade do *homo economicus* ou ainda entre a fixação ao chão da fábrica e a flexibilidade para conhecer novos horizontes, estabelecer encontros e mercados pode representar também a diferença entre poder e não poder. No capitalismo, a riqueza, não só das nações, mas também dos indivíduos esteve — e, hoje, mais do que antes, está — para a mobilidade e a capacidade de expansão como a exploração está para a fixação ao solo ou à tradição. Mas esta imagem não conta toda a história. Por um lado, a plebe é, como a mercadoria, parte inelutável do "sangue" que circula pela metrópole; deixam de ser "braços" para se tornar pernas na medida em que exercem também o papel de consumidores. A aceleração da produção ou da relação do viajante de trem com a paisagem, transformando-a num borrão de impressões superficiais, é a mesma que movimenta o consumidor pelas novas lojas de departamento.

A ACELERAÇÃO FINANCEIRA

Franco Bifo Berardi observa que no *Manifesto comunista* Marx já compreendia a inédita condição de flexibilidade do tempo como sendo intrínseca à produção de mais-valia. Aumentar a produtividade, e portanto a mais-valia, correspondia à própria aceleração do trabalho (BIFO, 2012, p. 96). Essa flexibilidade toma o centro do palco da vida política, econômica e até estética moderna. Mais tarde, a percepção de que o tempo podia ser redimensionado vai contaminar também a história da arte, quando Cézanne

e o Impressionismo se apropriam de uma redução da velocidade da visão e da experiência, e os Futuristas, de sua aceleração. Pela mesma razão, Henri Bergson poderá falar do tempo não mais como uma unidade estável de extensão, mas como um conceito de duração diretamente relativo à percepção. Ainda mais tarde, Paul Virilio se valerá desta mesma mudança paradigmática na estrutura do *chronos* para explicar que, na modernidade avançada, a velocidade e a aceleração ganham o estatuto de ferramentas no maquinário industrial, político e militar (*idem*, p. 90).

Uma guerra, não só pelo controle do movimento, do consumo e do gesto produtivo, mas contra a fixação no espaço esteve longe de se esgotar no século XIX; de fato, a batalha mais radical estava para ser travada, como concluiu Bauman em *Globalização*, no último quarto do século XX, quando agora também as companhias — e as fábricas — assumem definitivamente a imagem descrita por Dickens cem anos antes: estão, a qualquer momento, prontas para fazerem as malas e viajarem, para onde for preciso, desde de que apeteça os investidores insaciáveis. Estiveram à espera de uma conjuntura em que, finalmente, as fábricas poderiam se deslocar sempre quando demandassem. Em princípio, a dispersão dos acionistas em nada é determinada pelo espaço. Eles são o único fator "autenticamente livre da determinação espacial". E é a "eles e apenas a eles que 'pertence' a companhia". Cabe a eles portanto "mover a companhia para onde quer que percebam ou prevejam uma chance de dividendos mais elevados, deixando a todos os demais — presos como são à localidade — a tarefa de lamber as feridas, de consertar o dano e se livrar do lixo" (BAUMAN, 1999, p. 15). Os espólios dessa guerra espacial são demonstrados pela inelutável fórmula que Zola já havia cantado: aqueles que são livres para se por em

movimento, estão livres para escapar dos efeitos tóxicos produzidos; a todos os demais, cabe apenas o consolo de reconstruir a cada crise o espaço que já não determina dividendos. Se a burguesia anterior à Segunda Guerra em alguma medida fora marcada por sua anexação ao território, aos bens materiais e às comunidades, a classe financeira que domina a cena contemporânea, passada a emancipação da produção em relação ao lugar, acha-se agora ainda numa nova etapa em que não mais possui nem laços com o local, nem com a produção material, porque o poder e a riqueza estão fundados na total abstração de finanças digitalmente multiplicadas (BIFO, 2012, p. 111).

Em *Cosmopolis* (1990), romance de Don DeLillo que usa as ruas de Nova Iorque e o colapso das empresas dot-com em 2003 como cenário espaço-temporal, a *flânerie* se dá de dentro de numa limusine; a multidão nova-iorquina, embora visualmente comparável à do séc. XIX, é retratada sem doçura pela janela fumê e pelo olhar de um protagonista que de nenhuma forma se assemelha com o romântico:

Buses rumbled up the avenue in pairs, hacking and panting, buses abreast or single file, sending people to the sidewalk in sprints, live prey, nothing new, and that's where construction workers were eating lunch, seated against bank walls, legs stretched, rusty boots, appraising eyes, all trained on the streaming people, the march-past, checking looks and pace and style, women in brisk skirts, half running, sandaled women wearing headsets, women in floppy shorts, tourists, others high and slick with fingernails from vampire movies, long, fanged and frescoed, and the workers were alert for freakishness of any kind, people whose hair or clothing or manner of stride mock what the workers do, forty stories up, or schmucks with cell phones, who rankled them in general.

These were scenes that normally roused him, the great rapacious flow, where the physical will of the city, the ego fevers, fevers, the assertions of industry, commerce and crowds shape every anecdotal moment. He heard himself speak from some middle distance.

"I didn't sleep last night," he said. (DELLILO, 2011, p. 41)

Esse observador, embora descreva uma realidade similar do ponto de vista comercial ("great rapacious flow, (...) the ego fevers, fevers, the assertions of industry, commerce and crowds"), ao contrário do narrador realista de Balzac identifica-se e excita-se com a degenerescência do capital, ele glorifica o fluxo reificado e, talvez, mesmo o fato de que não dorme.⁷⁷ Não há aqui, por parte do observador-protagonista Eric Parker, nenhum sentido de oposição ou denúncia. Este *flâneur*, que radicaliza a corrupção comercial já indicada pelo *flâneur* de Baudelaire ao fazer da galeria o espaço de sua liberdade, também realiza, como as fábricas, aquilo que havia intuído Dickens quando escreveu que, se as casas pudessem se mover, se moveriam. De fato, o investidor, de sua limusine em que recebe consultas médicas, faz reuniões, tem relações sexuais e acompanha movimentos da bolsa em telas de cristal líquido, pode observar a multidão localizada ou "semi-emancipada", porque seu lar já integrou-se ao fluxo. Mas a ironia não deixa de alcançar o investidor, que, na tentativa de chegar a uma barbearia no extremo da cidade, é detido pelo tráfego monstruoso — causado entre outras coisas pelo funeral de um "Sufi rapper" que canta contra personalidades como Parker — que também o impede de se mover. Ainda de forma irônica, esse *flâneur* corrompido é um leitor de poesia e um colecionador de artes, investindo de seu escritório ambulante volumes estratosféricos de dinheiro. Nesse sentido, talvez Eric Parker seja não tanto o *flâneur*, mas o Dândi... A frase que o resume, e igualmente poderia resumir o Dândi de Baudelaire, encontra-se nas primeiras páginas do

⁷⁷ O romance abre com essa bela descrição: "Sleep failed him more often now, not once or twice a week but four times, five. What did he do when this happened? He did not take a long walk into the scrolling dawn. There was no friend he loved enough to harrow with a call. What was there to say? It was a matter of silences, not words" (2011, p. 5).

romance: "when he died he would not end. The world would end" (DELLILO, 2011, p. 7).

POTÊNCIA CINÉTICA, POVOAMENTO SEM GRAVIDADE

Desde sempre o controle do movimento possui para o Estado e a burguesia pelo menos três sentidos bastante evidentes e correlacionados: acúmulo do poder, acúmulo de capital e condução métrica do corpo. Mas se a mobilidade e a aceleração, quando associadas à produção, ao consumo ou ao deslocamento produtivo e "civilizado" — isto é, hegemônico — são bem-vindas, há também na cidade rastros de velocidades indesejáveis com as quais as velocidades burguesas prefeririam não precisar lidar, e com as quais jamais podem se deixar confundir. Trata-se de um vetor de deslocamento imprevisível que atravessa o comportamento da multidão e nega um espelhamento do fluxo utilitário; diz respeito à capacidade de se agrupar e separar, de se encontrar e comunicar na forma de uma "mobocracy" (democracia da multidão) (ACROYD, 2001). Esse poder móvel e cada vez mais articulado, capaz de causar pavor nos magistrados, de obrigar o poder público a criar e continuamente aperfeiçoar um dispositivo policialesco a fim de docilizar a malta e resguardar as elites e o Estado contra constantes revoltas, ataques, saques, invasões, etc., constitui, podemos dizer, uma espécie de *potência cinética* ou *nomos*, que se contrapõe ao fluxo comercial e à metrificação do Estado. Com efeito, as largas avenidas de Paris, com suas belas árvores pontuando os pavimentos, não constituíram no séc. XIX apenas uma melhora na circulação burguesa e limpeza. Tratou-se de dar maior agilidade à força de combate e controle do

governo. Haussmann, arquiteto-projetista da nova cidade-mundo, admitiu que teria sido sua intenção assegurar a tranquilidade pública com a criação de bulevares que "permitissem a circulação não somente de ar e luz, mas também de unidades militares e, por meio de uma combinação astuta, deixar as pessoas simultaneamente mais saudáveis e menos dispostas à revolta" (*apud* SCHIVELBUSCH, 1986, p. 196, trad. nossa). À velocidade do devir revolucionário das multidões — esse, ao contrário do fluxo comercial, visto pelas elites como expressamente degenerescente —, era preciso conquistar uma velocidade militar, abrir caminho em meio ao tumulto para a vigilância do aparelho de Estado.

Até os dias atuais, apenas à polícia estão garantidos vetores de super-velocidade no tráfego; lançam sirenes aos céus e podem entrecortar as artérias fora de qualquer diretriz imposta a todos os outros viajantes. A viatura possui "carta branca" para disparar seus carros na contramão, subir em passeios, suspender a sinalização e adquirir uma mobilidade negada aos demais. Para que a polícia adquira a mesma agilidade da multidão, é preciso livrá-la da gravidade do Estado, liberando-a das constrições das próprias leis. Trata-se, assim, de uma espécie de "exceção" da mobilidade. Por outro lado, Deleuze e Guattari notam em sua nomadologia que uma das tarefas fundamentais do Estado é estriar o espaço, ou utilizar "os espaços lisos como um meio de comunicação a serviço de um espaço estriado. Para qualquer Estado, não só é vital vencer o nomadismo, mas (...) fazer valer uma zona de direitos sobre todo um 'exterior', sobre o conjunto dos fluxos que atravessam o ecúmeno" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 59). O Estado fará o possível para empreender a captura sobre fluxos de populações, de mercadorias, de capitais, etc. Os trajetos são fixados, as

direções bem determinadas e o movimento relativizado. Donde a importância da tese de Paul Virilio, quando mostra que o poder político do Estado é *polis*, polícia, e que "as portas da cidade, seus pedágios e suas alfândegas são barreiras, filtros para a fluidez das massas, para a potência de penetração das maltas migratórias", pessoas, animais e bens (*apud* DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 60). Gravidade, *gravitas*, é, assim, a essência do Estado, que tem necessidade de que o movimento, mesmo o mais rápido, "deixe de ser o estado absoluto de um móbil que ocupa um espaço liso, para tornar-se o caráter relativo de um 'movido' que vai de um ponto a um outro num espaço estriado" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 59-60). Nesse sentido, o Estado não para de compor o movimento ou regular a velocidade, e funciona então como o inspetor, conversor ou permutador viário. Na malta, todavia, a velocidade ou o movimento absolutos não são sem lei, mas essas leis são as do *nomos*, do espaço liso que explora, da máquina de guerra que sobre ele se espalha. E, "cada vez que há operação contra o Estado, indisciplina, motim, guerrilha ou revolução enquanto ato, dir-se-ia que uma máquina de guerra ressuscita, que um novo potencial nomádico aparece" (*idem*). É esse povoamento sem gravidade, e não o fluxo comercial, que a lei régia e o capitalista insistem em estriar, contra tudo o que ameaça transbordá-los.

Em um certo momento, quando tudo isso ainda se encontrava informe, nebuloso, o deslocamento das elites pela metrópole também significou a possibilidade de se desapegar das restrições impostas à multidão, que precisavam contentar-se com o andar das pernas. Importantes personalidades oficiais londrinas já a partir dos 1700 receavam perambular pelas ruas em nobres figurinos. Casanova escreve, em 1746, sobre sua

preferência pela carruagem — em vez de um passeio a pé — ao retornar de uma visita ao rei George III: "um homem com roupa de corte não pode andar pelas ruas de Londres sem ser atacado com lama pela multidão" (*Kindle location* 35151, sem data, trad. nossa). A trajetória da multidão londrina no séc. XVIII mostra uma gradativa mudança de temperamento que era alarmante para magistrados. Desprezos e insultos deixam de ser direcionados aos forasteiros e estrangeiros e passam a ser conduzidos aos ricos e às autoridades. Casanova escreve ainda: quando o rei e a família real aparecem em público, são vaiados; neste *caos*, "a flor da nobilidade se mistura confusamente com a plebe", as pessoas comuns "causam efeito para mostrar sua independência... O pobre coitado do porteiro quer disputar a parede com um Nobre" (*apud* ACROYD, 2001, p. 390-391).

CORPOS SEM FACE: A LEGIÃO EM MOVIMENTO

Hoje, em países em que o transporte coletivo ainda é deficiente, a separação entre a multidão e a elite se concentra, como na Inglaterra dos setecentos, na diferença de velocidade permitida. É compreensível portanto que as jornadas de junho de 2013 no Brasil tenham tido como fator desencadeador o preço e a qualidade do serviço de transporte coletivo em São Paulo. Ao forçar a multidão a movimentos precários, sem impor restrições aos veículos privados, o Estado restringe o poder dos pobres e sabota a possibilidade de distribuição da potência cinética. A função principal do transporte coletivo, do ponto de vista da *polis*, é conduzir a massa trabalhadora, permitir a produção de forma mais eficiente. Nesse

sentido, a multidão resiste também desacelerando, negando a condução estritamente produtiva e utilitária (o movimento *slow-food*, o carnaval de rua, as hortas comunitárias, as bicicletas, etc). Mas não somente; quase toda aparelhagem técnica possui dimensões flexíveis, e a possibilidade de se integrar ao fluxo também realiza um devir-nômade refratário ao movimento relativo (métrico).

Na década de 1980, José Miguel Wisnik ponderava, na ocasião da visita de Guattari ao Brasil, que, por um lado, o país era atravessado por uma "produção coletiva, elaborada e reelaborada nas manifestações da arte e da música popular, antes de ser propriamente discutida no campo dos pensadores, da universidade, do político". Por outro, todavia, era um país tomado por movimentos moleculares em microescalas, cujas manifestações mais radicais talvez fossem os assaltos a mão armada (GUATTARI e ROLNIK, 2010, p. 76). Se São Paulo, a complexa capital do estado mais rico do país, é recordista no uso de helicópteros para o transporte de passageiros particulares,⁷⁸ o Brasil é líder no mercado de blindagem de carros⁷⁹ com fins à melhor separação entre os ricos e a multidão que não mais carrega lama, mas balas de grossos calibres montadas em motocicletas, mais ágeis do que os carros. À violência da elite brasileira de se retirar do espaço comum e se eximir de responsabilidades *vis-à-vis* àqueles que se encontram sequestrados por exclusão à riqueza, corresponde a violência e a velocidade do tiro e do contra-sequestro.

⁷⁸ Cf. <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-08-19/sao-paulo-passa-a-ter-a-maior-frota-de-helicopteros-do-mundo-e-adota-restricoes.html>. Acessado em 12/03/2014.

⁷⁹ Cf. <http://carros.ig.com.br/especiais/blindagem+chega+a+a+classe+media+mas+vale+a+pena/6408.html>. Acessado em 12/03/2014.

Nesse exemplo extremo, uma espécie de devir-nômade também se realiza no gesto da mão, que renuncia à domesticação da produção. No séc. XVIII, enquanto uns arremessavam lama na nobreza, que se protegia em veículos articulados, crianças de rua tinham por hábito praticar arremesso de pedras na estátua da rainha Jane no entorno da St. Paul's Cathedral. Estes gestos — muito diferente do manuseio repetitivo e estável do tear — transformam a mão da exclusão em arma, velocidade e astúcia. O arremesso de pedra com ou sem estilingue (nas ocupações de junho de 2013 os estilingues foram amplamente — e ironicamente — utilizados pela multidão), ou de bombas caseiras, hoje mais uma vez faz frente às balas de borracha e ao gás lacrimogêneo da tropa de choque. Benjamin faz uma constatação curiosa em *Teses sobre a história* quando diz que "a consciência de que estão prestes a fazer o contínuo da história explodir é característica das classes revolucionárias no momento de sua ação". Na Revolução de Julho, ele nota que "na primeira noite de luta os relógios nas torres são apedrejados simultaneamente de diferentes pontos de Paris". Uma testemunha, que talvez deva seu *insight* à rima, captura em versos o momento dessa consciência: "Incrível! Irritados com a hora dir-se-ia/ Os novos Josués, aos pés de cada torre,/ Alvejam os relógios, para suspender o dia" (BENJAMIN, 2008, p. 18). O gesto tenso do arremesso de pedra, lama ou bala emerge, desde sempre nas metrópoles modernas, como ruído de fundo contra os movimentos adestrados do manuseio da máquina, contra a redução do homem a tarefas entediantes e mal recompensadas, contra a disciplina degradante, contra a exclusão (jurídica, social, econômica, cultural, etc.), ou ainda contra a violência e o fogo da polícia. Em momentos cruciais, contudo, estes gestos libertários atualizam a

potência revolucionária e inscreve a multidão no calendário histórico rotineiramente ocupado pelo *logos* do biopoder. A classe revolucionária, consciente de que se apodera do contínuo, deseja se inscrever, por apedrejamento, no tempo vazio do relógio e no calendário oficial.

O problema que a multidão apresenta ao poder oficial por vezes diz respeito ao seu caráter de legião sem direção única, forma ou hierarquia enunciada ou enunciável. Henry Fielding — magistrado e escritor que, de censurado e perseguido por suas sátiras políticas, passa a fundador da primeira força policial de Londres, escreveu certa vez: "quando uma multidão de líderes e trabalhadores, ou uma gangue de ladrões e estelionatários são quase grandes demais para a autoridade civil (...) como deve proceder a acusação no caso de um tumulto inflamado ou revolta geral?" (1852, p. 762). O problema que aflige Fielding ainda persiste como irresoluto quando Le Bon escreve *Psicologia das multidões*, em 1900: "a violência dos sentimentos das multidões aumenta ainda mais, sobretudo nas multidões heterogêneas, devido à ausência de responsabilidade. A certeza de impunidade (...) tornam possíveis para a coletividade sentimentos e atos impossíveis para o indivíduo isolado" (2008, p. 52). Tanto Le Bon quanto Fielding veem na anonimidade em meio ao tumulto algo a ser lamentado. Para Le Bon, "infelizmente, o exagero nas multidões refere-se com frequência a maus sentimentos, relíquia atávica dos instintos do homem primitivo, que o temor do castigo obriga o indivíduo isolado a refrear" (*idem*). Quando a multidão se torna massa e se reúne em torno de um exército, uma igreja ou movimento com claras representações, sua derrubada pode ser dura, mas as estratégias que demanda são relativamente previsíveis. Mas quando essa legião se reúne em bandos heterogêneos de corpos anônimos — homens

quaisquer — ela dá vida a um inimigo impenetrável, impossível de ser sondado pela racionalidade vertical do poder soberano. Ela torna-se, deste modo, *legião*, e, aos olhos do biopoder, *legião demoníaca*.

Com efeito, Le Bon não percebe o principal: amiúde a fúria da multidão e seus sentimentos violentos não são produzidos *pelo* tumulto, mas colocados para fora *no* calor do tumulto, porque a experiência cotidiana daquele que resiste lhe ensina que o grito engasgado, como simples corpo individualizado, será enclausurado e marginalizado, ou, no limite, taxado de louco. Se é fato que as massas identitárias e idólatras com frequência reproduzem a loucura do ídolo ou da causa e métodos que o move, a malta heterogênea e horizontal — distinta da massa — conduz pela socialidade a lucidez reprimida dos humilhados quando a loucura já há muito domina a política. Ela transforma o território em movimento e desenraiza até mesmo o pensamento. Há algo de nômade nesta composição, mas um nomadismo que implica a circulação de afeto e comunicação, que reúne as singularidades para tarefas comuns.

Nessa inteligência, o paradigma é o exame. Ele confunde o predador com sua multiplicidade e grande número, ao mesmo tempo um e muitos, agindo em conjunto embora cada movimento seja conjugado nas decisões menores da dança. A multidão retira sua força da capacidade de produzir singularidades pluralizadas cujos elementos, embora colaborem entre si, são revelados ao inimigo como uma coreografia difícil de devassar pelas dicotomias. É por essa razão que, com o advento das infindáveis câmeras CCTV que cobrem o perímetro urbano nas cidades do séc. XXI, à multidão em protesto não basta mais a tática do enxame que notara Le Bon; é preciso também cobrir a face — como os black blocs — em busca de ainda

maior anonimidade,⁸⁰ em busca de sua perdida condição de muitos e nenhum, em busca de um "ninguém" potente.

As ocupações das ruas brasileiras em meados de 2013 — que deveriam entrar para a história com o nome de "revolta dos 20 centavos", adequado para caracterizar o sujeito "menor" que a compôs e continua a compô-la (bem em oposição à imagem do "levante do gigante", eleita pelos setores conservadores também presentes naquelas ruas) — nos apresenta uma oportunidade para compreender como a condição de *qualquer* dos agentes multitudinários vem realizando um antagonismo protagonizado não mais por uma classe (operária, partidária ou identitária), mas pela própria condição de multiplicidade da classe heterogênea dos sem classe que resiste às violências do Estado-capital. São corpos sem face, sem representatividade ou poder representativo que se expandem carregando cartazes como "saímos das redes sociais". (Por certo, a multidão nunca saiu das redes, ela sempre fora a própria matéria constituinte das redes, ou ainda, a *rede* fora a topologia constituinte da multidão.) À época da efusão de vozes que ocuparam as avenidas das capitais e até de cidades do interior do país, Pelbart notou,⁸¹ sobre a subjetividade vaga que compunha as redes de resistência no asfalto: "o Movimento Passe Livre" (que supostamente catalisou as ocupações das jornadas de junho) "soube até como driblar as ciladas policiais de repórteres que queriam escarafunchar a identidade

⁸⁰ Black bloc é uma tática de protesto em que seus participantes vestem-se de roupas pretas, cobrem a face para não serem identificados e usam no corpo uma série de acessórios como óculos de natação, de ski, mascaras antigás, etc., que servem de proteção contra as armas de ataque da polícia, como gás lacrimogêneo, spray de pimenta, balas de borracha e jatos de água. Os adeptos desta tática — os black blocs — atuam em grandes números em protestos urbanos em geral, possuem tendências anarquistas, mas também se colocam com frequência contra o capitalismo e suas interseções com o Estado.

⁸¹ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/07/1313378-peter-pal-pelbart-anota-ai-eu-sou-ninguem.shtml>. Acessado em 03/08/2013.

peçoal de seus membros ('Anota aí: eu sou ninguém', dizia uma militante, com a malícia de Odisseu, mostrando como certa dessubjetivação é condição para a política hoje)". Talvez seja nesse ponto, precisamente no ponto em que o sujeito se iguala a ninguém, que o devir revolucionário alcance sua maior atualidade; ou, como se pergunta Deleuze, será possível que no momento "em que já não existe, vencida pelo Estado, a máquina de guerra paradoxalmente testemunhe ao máximo sua irrefutabilidade, enxameie as máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar, que dispõem de forças vivas ou revolucionárias suscetíveis de recolocar em questão o Estado triunfante?" (1997b, p. 18).

8. INDISCIPLINA E ESTRIAMENTO NA METRÓPOLE: O DIREITO CONTRA O DEVIR

*O sentimento de justiça porém fez dele um
bandoleiro e assassino.*

— KLEIST

Deleuze e Guattari notam que, se o Estado nunca compreendeu o nomadismo, isto se dá porque ele inclina-se a uma "imagem interiorizada de uma ordem do mundo" que tende a "enraizar o homem" (1995, p. 36). O Estado *disciplina* a marginalidade, impõe dispositivos que incidem diretamente sobre o corpo errante e cujo efeito é conduzir aqueles que conformam, pela base, uma malta vagante. Na sociedades "desenvolvidas" do Ocidente, para lidar com os levantes globais cada vez mais frequentes, uma série de novas medidas ganharam *sustentação legal*. Protestos passaram a demandar agendamento com três ou mais dias de antecedência, locais de encontro são demarcados de maneira que nenhum ou quase nenhum impacto tenham sobre a vida corriqueira e produtiva dos centros urbanos, e em alguns casos até o cadastro prévio dos organizadores é exigido. O uso de máscaras é frequentemente proibido, e os levantes precisam definir hora para começar e hora para acabar. A força policial está autorizada a usar, escalonadamente, os aparelhos de repressão disponíveis para garantir que o controle do movimento seja exercido.

O objetivo de todas essas disposições é civilizar as manifestações e absorvê-las na lógica régia, injetando disciplina na indisciplina dos corpos, estriando as populações e minando suas capacidades de agir coletivamente

e criar. Porque a lógica régia se quer, sempre, absoluta e sem fora (enquanto sentido, território ou estratégia), uma multidão jamais poderá ser confortavelmente aceita em suas entranhas. Massas bem comportadas e guiadas são, ao contrário, bem-vindas; o Estado possui predileção pelas procissões. Quando o poder constituinte é reduzido a passeatas bem assistidas e metrificadas⁸² no espaço-tempo, a tendência natural é a reprodução do consenso entre os nós do Império, e, em momentos de crise, a incapacidade de alargamento de mecanismos democráticos efetivos.

A multidão, sua heterogeneidade e sua força de *desestabilização da ordem* são condições *sine qua non* para a expansão da biopolítica e da própria justiça. A ideia de espelhamento entre a ordem civil do Estado e o corpo social insatisfeito nas ruas tem como resultado a *perpetuação da racionalidade constituída*, e de muito pouco serve à urgência com que é necessário enfrentar a truculência das forças policiais, a inoperância dos operadores públicos, a crise histórica da política oficial, a privatização do território e dos bens naturais, a violenta condução do ir e vir, etc.

A princípio a mídia conservadora e seu exército de teleguiados foram rápidos em condenar as jornadas de junho de 2013 como vândalas, desordeiras e, por fim, *ilegais*. Não se poderia, assim argumentaram, impedir o ir e vir dos trabalhadores ou passeantes e da população em geral

⁸² Cf., a esse respeito, uma declaração do prefeito de Belo Horizonte, Márcio Lacerda. Disponível em: <http://www.otempo.com.br/prefeito-diz-que-terá-tolerância-zero-em-atos-1.1006248>. Acessado em 11/03/2015. Segue um trecho: "a polícia não vai tolerar, vai agir. Será permitida a manifestação, mas respeitando o direito de ir e vir das pessoas. Se [a via] tem três faixas, [o protesto] ocupa uma e deixa duas abertas. (...) Os organizadores devem comunicar ao poder público, e a PM vai desobstruir as vias. Os que não respeitarem serão responsabilizados". Nas redes sociais, diversos belo horizontinos ironizavam o prefeito: "pelo bem da democracia, estão permitidas apenas as manifestações feitas das sacadas dos apartamentos", disse uma internauta referindo-se ao recente painel da classe média conservadora, feito das varandas, durante o pronunciamento televisivo da presidenta Dilma Rousseff em 08/03/2015, Dia Internacional da Mulher.

para defender uma causa — a revogação do aumento das passagens de ônibus — abraçada por grupos *específicos*. Mas, ora, o que o caso do Movimento Passe Livre (MPL) deixava claro — e por isso é emblemático e paradigmático — é que em jogo estava precisamente o ir e vir enquanto um bem comum, acessível a todos de forma democrática. Tal como notou a socióloga Silvia Viana, o MPL é um grupo "de dezenas de jovens que, diante do aumento das passagens, resolveu, junto a outros movimentos e partidos, arriscar a pele. Os militantes impediram frontalmente, e tendo como instrumento o próprio corpo, nosso sagrado ir e vir, em nome da criação do direito de outros irem e virem" (2013, p. 57). As grandes cidades do país desde sempre têm bloqueado ao geral o bem comum e, de forma exemplar, o direito de ir e vir, ao oferecer ao público um serviço de transporte precário, caro e, em muitos casos, infestado de conchavos mafiosos. A quem, afinal de contas, a lei deve servir? Aqui percebe-se claramente a devida justificação da jurisprudência enquanto força constituinte do direito e um importante vetor conceitual para se analisar as movimentações multitudinárias nas ruas.

FAZER A MULTIDÃO É PRODUZIR O DIREITO

Num artigo sobre a metrópole contemporânea, Negri argumenta que "a edificação de muros para limitar zonas intransitáveis aos pobres (...), o disciplinamento das linhas de escoamento e de controle", a "análise preventiva e prática de contenção e de perseguição das eventuais interrupções do ciclo", a tolerância zero, "o dispositivo de prevenção que investe estratos sociais inteiros, mesmo lançando-se individualmente sobre

cada refratário ou excluído", são todas estratégias e dispositivos de limitação da potência dos corpos, mas que por fim acabam por produzir novas formas de resistência. Assim tentam nos convencer de que a metrópole apenas pode reproduzir-se diante dos "amortecedores sociais" e antigos esquemas estrategicamente oferecidos pela social-democracia. Visa-se, deste modo, a contabilizar e eventualmente consertar as recaídas do desenvolvimento capitalístico, ao mesmo tempo que pouco fazendo para de fato mudar a racionalidade liberal que corrói as instituições ditas democráticas. Mas se de um lado as classes política e sindical corrompidas negociam sobre tais amortecedores, por outro a metrópole ainda é um recurso, "um recurso excepcional e excessivo, mesmo quando a cidade está constituída por favelas, barracos, caos. À metrópole não podem ser impostos nem esquemas de ordem, prefigurados por um controle onipotente", nem estruturas de "neutralização (repressão, amortecimento, etc.) que se querem internas ao tecido social. A metrópole é livre", completa Negri.

É preciso garantir a constante revolução dos devires e de suas linhas de força e de criatividade, a revolução que a metrópole a cada dia "opera sobre si mesma e de si mesma".⁸³ Paolo Grossi notou que se a "ordem jurídica não aparece imóvel" ao longo da história, "não há dúvida que se trata de conquistas penosíssimas, feitas contra a lei (às vezes), apesar da lei ou entre as brechas da lei (mais freqüentemente), certamente poucas vezes segundo a lei, a jurisprudência, a ciência e a praxe". Deste modo,

⁸³ Cf. http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110810120930Dispositivo%20metrópole%20-%20A%20Multidão%20e%20a%20metrópole%20-%20Antonio%20Negri.pdf. Acessado em 06/03/2014.

a expropriação total — que, com relação à produção do direito, se completou nos últimos duzentos anos a favor do legislador e contra outras forças vivas e historicamente protagonistas como doutrina e jurisprudência — provocou (...) um indubitado empobrecimento: perdeu-se a dimensão plural do ordenamento jurídico e, condenando ao exílio fontes dúcteis e plasticíssimas em favor de uma só fonte rigidíssima e formal, precluiu-se uma conexão natural entre sociedade e direito, entre cultura e direito; aquela conexão que a ciência no velho *ius commune* e a jurisprudência no *common law*, de outra parte, sempre garantiram. (2005, p. 196-199)

A produção viva do valor, enquanto justiça, é a própria potência que se traduz em liberdade. Comunicar, trocar, produzir novos sentidos e dimensões jurídicas no seio de um processo constituinte implica a livre ocupação da *cidade*. A lei não é a justiça. Justiça é a potência de se *constituir* as leis, ela está no poder *constituente* do povo. Como nota Cocco numa leitura de um outro ensaio de Grossi, "precisamos pensar não mais o positivismo (do poder), mas a positividade da potência" (2014, p. 20-21). Sem isso, a lei apenas naturaliza a reprodução da soberania, ou seja, a transferência dos direitos dos cidadãos — imanentes e constituintes — para o soberano — positivo e transcendente (*idem*). Seria preciso, assim, inverter a ordem do direito, profaná-lo, não permitir que a lei sirva apenas como via para a condução do *real* ao *ideal*, no fim das contas uma espécie de transmutação de morte. Para Andityas Matos, enquanto paradigma do ideal *a priori*, "o direito age enquanto estrutura retórica e dissolvente da experiência, ao mesmo tempo que justifica todas as barbáries necessárias para se realizar os fins abstratos inalcançáveis do sistema". Seria preciso, ao contrário, fazer o direito passar do ideal ao real, abrindo caminhos "que vão do pensar ao fazer". A política, nesse sentido imanente, transgride da ordenação empenhada em "fundamentar, legitimar ou homologar", a uma capaz de fundar novas ordens na convivência com a diferença (2014, p.

37). Trata-se, como ainda dizia Deleuze nas entrevistas d'*O Abecedário*, não de direitos transcendidos na esfera de uma verdade que antecede a vida, mas de *jurisprudência*, a criação do direito de dentro dos agenciamentos a que a vida está sujeita. Ser de esquerda seria, assim, "criar o direito"⁸⁴. Não é por outra razão que Marx dizia n'*O Capital* que entre direitos iguais, o que decide é a força, e ainda a esse respeito David Harvey vai inteirar: "a própria definição de 'direito' é objeto de uma luta, e essa luta deve ser concomitante com a luta por materializá-lo" (HARVEY, 2014, p. 20). Para Harvey o espaço da concretização desse direito é a cidade e, nesse sentido, o direito fundamental de *definir o direito* — direito à democracia jurídica — refere-se à autonomia dos cidadãos para intervir nos "processos de urbanização" e no "modo como nossas cidades são feitas e refeitas", mesmo que essas intervenções e mudanças tenham de ser feitas de maneira radical (*idem*, p. 30).

Em *Desobediência civil*, de 1848, Henry David Thoreau perguntava-se: "o cidadão deve, ainda que por um momento e em grau mínimo, abrir mão de sua consciência em prol do legislador? Nesse caso, por que cada homem dispõe de uma consciência?", ao que imediatamente emendava: "penso que devemos ser primeiro homens, e só depois súditos" (2012, p. 9). Thoreau buscava mostrar à nascente política das Américas os perigos da jurisdição apriorística alheia à ética constituinte que se prolonga de cada existência. Ainda que de forma pouco elaborada na esfera jurídica, Thoreau chega a

⁸⁴ O texto transcrito de *O abecedário* pode ser lido aqui: <http://www.oestrangeiro.net/esquizoanalise/67-o-abecedario-de-gilles-deleuze>. Acessado em 23/11/2014. Eis a passagem a que nos referimos: "agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência. Esta é a invenção do Direito. Aqueles que se contentam em lembrar e recitar os Direitos Humanos são uns débeis mentais! Trata-se de criar, não de se fazer aplicar os Direitos Humanos. Trata-se de inventar as jurisprudências em que, para cada caso, tal coisa não será mais possível. (...) Ser de esquerda é isso. Criar o direito".

uma constatação semelhante à proposta de Grossi: "já se disse, com muita razão, que uma corporação não tem consciência alguma; mas uma corporação de homens conscienciosos é uma corporação com uma consciência" (*idem*). O que, portanto, faltaria à política nascente com a qual Thoreau se vê confrontado? Precisamente a atividade do homem com o homem, não com entes transcendidos, uma exclusividade da própria injustiça: "a lei nunca tornou os homens sequer um pouquinho mais justos; e, por força de seu respeito por ela, até os mais bem-intencionados são convertidos diariamente em agentes da injustiça" (*idem*). Seu exemplo vem dos soldados convocados à guerra: eles "não têm dúvida de que estão envolvidos numa atividade execrável; são todos de inclinação pacífica. Então, o que eles são? Homens, na acepção do termo?" (*idem*).

A denúncia é clara: às vezes a liberdade pressupõe a desobediência tática, mesmo por aqueles designados como guardiões da lei oficial. Fora desta perspectiva, uma comunidade — militar ou cívica — reduz-se a massa, uma mera "reminiscência da humanidade", um ser vivo cercado de acompanhamentos fúnebres, "a massa de homens" que serve ao poder "não na qualidade de homens, mas como máquinas, com seus corpos". E, contudo, homens como esses são aqueles "considerados bons cidadãos" (*idem*, p. 10).

A SINGULARIDADE E O UNIVERSAL REGULAMENTAR

Talvez Foucault tenha sido um dos primeiros a descrever genealogicamente, em suas arqueologias, o percurso da transcendência empreendido pelo direito nos últimos 300 anos. No curso "Em defesa da sociedade" dado

entre 1975 e 1976 no Collège de France, ele matiza que as técnicas de poder, que até o séc. XVIII eram essencialmente centradas no corpo, correspondiam a procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial: "separação, alinhamento, colocação em série e em vigilância" (FOUCAULT, 2002, p. 288). Mais tarde, a partir do séc. XIX, o poder disciplinar torna-se insuficiente para garantir a ordenação do grande número e dar conta da complexidade dos agenciamentos que invadem a metrópole, a nação e, no limite, o globo. Foucault nota que nesse momento se faz imperativo, do lado da soberania, que a esta sociedade disciplinar se anexe um *poder regulamentar*, na qual a política se dá numa destinação *globalizante*, sobre o *coletivo* ou sobre uma *massa*. Esta inovadora tecnologia de poder, que se acopla ao disciplinamento do absolutismo monárquico do antigo regime e que investe toda a vida, consiste numa *biopolítica da espécie humana*. O poder regulamentar não torna obsoleto o poder disciplinar dos séculos anteriores, mas se anexa a ele. Seu alvo não é a sociedade, nem tampouco o corpo individual. É um novo corpo: "corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, senão infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de 'população'" (FOUCAULT, 2002, p. 292). A conjunção da disciplina e a regulamentação incide sobre a *metrópole*. A regulamentação prevê, planeja, amortece, estratifica, tipifica e conduz o movimento, e quando a resistência se torna recorrente, o poder disciplinar pode intervir para garantir que a regra e o planejamento possam ser levados adiante.

As bases positivistas que deram (e ainda dão) sustentação ao poder regulamentar não se propagaram sem resistência na literatura ou na filosofia do século XIX. Voltemos por um instante a Dickens, autor cuja

narrativa, embora por vezes singela, fortemente captou e informou o imaginário popular e erudito oitocentista. Quando em *Hard times*, após ser abandonada pelo pai, Sissy é recolhida de um grupo de nômades circenses e matriculada na escola administrada pelo racionalista-extremista Thomas Gradgrind, ela tem dificuldades em compreender as aulas de estatística do Mr. M'Choakumchild. Certo dia, Sissy relata à amiguinha Louise, filha dos Gradgrind, que fora arguida sobre o que significava o *fato* de que, numa população de 1 milhão de habitantes, apenas 25 pessoas morrem de fome nas ruas. Em vez de inferir, como esperava o intransigente professor, que no quadro geral da população essa é uma proporção ínfima, atestando o sucesso da racionalidade positivista, Sissy retorna prontamente um saber em absoluto estranho ao mestre: "deve ser sempre difícil para aqueles que passam fome, independente de os outros serem um milhão, ou um milhão de milhões" (DICKENS, 2003, p. 60, trad. nossa). Sissy pensa por singularizações, enquanto Mr. M'Choakumchild, por generalizações; Sissy faz multidão, Mr. M'Choakumchild, Estados (Dickens magistralmente captura a essência dessa diferença ao situar a singela visão de Sissy na cultura nômade dos circenses).

Para a burocracia moderna, sempre munida de seus vertiginosos cálculos, cotações e jogos numéricos, o cidadão (e sua morte) é uma marca cadastral, embora, como bem sabia Sissy, não haja nada de esquemático ou métrico na vida dos pobres que vagam, criando ou lutando. O raciocínio menor articulado por Sissy é insondável para o mestre, assim como nomes hoje emblemáticos na política multitudinária no Brasil, como Amarildo Dias

de Souza⁸⁵ e Cláudia Silva Ferreira⁸⁶ — vítimas da corrupção e violência inexorável da polícia (e política) carioca — o são para o Estado, cuja estratégia é contra-argumentar citando números que "comprovam" o arrefecimento da violência nos territórios "pacificados" por essa mesma polícia. O que, todavia, as planilhas do Estado não processam é que, quando a multidão elege sujeitos menores não-históricos como Amarildo e Cláudia para compor seu argumento, ela não se refere a números, mas ao próprio fundamento político de exceção que permite com que tais sujeitos menores sejam considerados pontos fora da curva. O devir-menor do "nós" multitudinário demanda igualdade em todos os sentidos, nivelando a morte de um homem ou mulher *qualquer* àquela de um sujeito que se quer histórico e relevante para o biopoder. O eixo central do "êxodo carioca da multidão", escreveu Cocco, "é o aprofundamento da democracia e tem o nome de Amarildo. Amarildo é o escravo da senzala contemporânea e a luta em seu nome renova o êxodo quilombola" (CAVA e COCCO, 2014, p. 17).

Amarildo expressa a face qualquer das lutas, um qualquer, contudo, tão singular quanto cada uma das batalhas urbanas que se afirmam como "máquina coletiva de expressão", simbolicamente representadas no poema projetado, à época das jornadas de junho, pelo Coletivo Projetação nos "prédios chiques do Leblon, nas delegacias onde os manifestantes eram presos ou até nos camburões da Tropa de Choque: '*Amar é/ A Maré/ Amarildo*'" (*idem*, p. 17). Talvez possamos situar o drama de Amarildo e de Cláudia e sua renovação nas vozes da multidão por meio daquela imagem

⁸⁵ Morador da favela da Rocinha morto após ser capturado numa operação policial.

⁸⁶ Moradora do Morro da Congonha alvejada pela polícia e arrastada pelo asfalto enquanto era conduzida num carro da PM até um hospital.

do *exemplo* agambeniana, aquele corpo que vale "para todos os casos do mesmo gênero e, simultaneamente", está "incluído entre eles". O exemplo é aí "uma singularidade entre outras, que está no entanto em vez de cada uma delas, vale por todas" (1993, p. 16). Por um lado, o exemplo tem valor na particularidade de sua ocorrência; por outro, no fato de que encontra-se no lugar de cada uma das outras ocorrências, valendo por todas, ligando a luta contra uma injustiça particular a todas as tristes mortes, desaparecimentos, violências contra o pobre e contra todo o corpo social perpetrada pelo biopoder e pelo Império.

Ainda sobre o sentido linguístico e político que o desaparecimento de Amarildo alcançou entre a multidão de 2013, Raluca Soreanu notou que

as correntes de semiotização em torno de Amarildo são, muito simplesmente, uma imensidão, no que diz respeito aos deslocamentos do imaginário político. Algo aconteceu e, por algum tempo, seria bom refletir acerca de sua estética e sua poética. O símbolo político vem se tornando cada vez menor. É delgado. É versátil. É elíptico. E seu sentido não está fechado. Ultimamente, uma questão tem aparecido nos muros do Rio de Janeiro: "Cadê?" Uma palavra de quatro letras, que já contém um verbo e uma referência à existência. Essa palavra de quatro letras é parte de uma política pós-edipiana, que não traz referência necessária ao pai político — a suas numerosas autorizações e instituições, assim como a suas mortes e destituições. Novas formas políticas emergem sem referência necessária à Autoridade e à Lei do Pai (Razão, Ordem, Estado e Mercado). "Cadê?" faz um corte na subjetividade e, ao fazer esse corte, constitui a responsabilidade do sujeito político. Onde está a dor? Onde estão os mortos da ditadura? Onde está o luto? Onde está a memória? Cada sujeito político deve preencher a elipse de forma diferente. Após junho de 2013, fomos longe o suficiente em termos de criatividade política ao ponto de não ficarmos mais inseguros diante de uma questão em aberto, com uma gramática delgada ou a pequenez de nossos atos⁸⁷.

⁸⁷ SOREANU, Raluca. "Uma história sobre a nova estética do protesto". Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/uma-historia-sobre-a-nova-estetica-do-protesto-2/>. Acessado em 31/01/2015.

O canto, a voz em coro, as palavras nos muros, as projeções de poemas em fachadas, e até mesmo o corpo substituem o objeto estético e aurático por uma outra semiologia, uma que leva em contra o estar-presente, o corpo enquanto evento sinestésico preenchido de sentido político. Cocco notou, em entrevista dada à época das jornadas de junho de 2013, que enquanto a multidão enfrenta a radicalização da polícia para que "a manifestação não seja limitada, ritualizada, esvaziada", ela defende a manifestação "com o próprio corpo, e a política da multidão aparece como a política dos corpos. Não mais a política dos números das estatísticas eleitorais". Esse movimento "destrói todas as funções matemáticas e estatísticas usadas pelo marketing, pelos economistas. Porque os corpos não são números".⁸⁸ Enquanto o Estado e seu poder regulamentar operam por meio da visualização de fenômenos que se tornam operantes no nível da massa — previsões, regulações, tipificações globais —, a malta opera a partir de uma rede de singularidades que se conectam (pelo exemplo, não mais pela triangulação edipiana) e se expandem, de baixo para cima e por contaminação do afeto (portanto emergem), até o heterogêneo de legiões de infinitas cabeças. Se importam ao Estado os "fenômenos no que eles têm de global" (o modelo) (FOUCAULT, 2002, p. 293), interessa à multidão o global no que ele tem de singular. Quando a multidão passa a operar por exposição de corpos e ocupações de territórios, o poder disciplinar mostra sua face e incide sobre os gestos e movimentos a fim de aniquilar o processo constituinte e limitar a possibilidade de construção aberta da cidade. Contudo, a reprodução fria da ordem pública pelo modelo é

⁸⁸ Cf. <http://www.opovo.com.br/app/opovo/paginasazuis/2013/08/19/noticiasjornalpaginasazuis,3112574/e-a-luta-que-constitui-o-amor.shtml>. Acessado em 08/10/2013.

inoperante quando a produção comum por agentes não metrificadas toma a forma de uma multiplicidade de corpos. É nesse momento que o devir revolucionário (e a justiça) torna-se possível, quando as singularidades dispersas apreendem o excedente da criação compartilhada da cidade-mundo; é aí — quando os corpos se põem a colaborar enquanto muitos e um, todos e ninguém, indignados e ao mesmo tempo com a afirmação criativa de uma criança — que o Estado se vê, como o rei-soberano no conto de fadas de Andersen, nu e impotente perante a multidão pós-edipiana, embora continue a desfilas soberbamente sua pseudo-sabedoria, hierarquia e ordem. Organizar e produzir o comum, de forma emergente e em linguagens e sentidos novos, confunde-se, deste modo, com a realização contínua de uma revolução molecular.

9. LOGOS E SEMIÓTICA AFETIVA: PALAVRA E GESTO; POESIA E REVOLUÇÃO

*A poesia é a linguagem do movimento enquanto
ele procura dar vazão a um novo refrão.*

— BIFO

O poder regulamentar — dispositivo de controle populacional em massa que se acopla ao poder disciplinar da pré-modernidade (FOUCAULT) — abarca uma dimensão mais profunda do que a condução do corpo, da saúde ou o estriamento do espaço. Por redes de práticas, regulações e mecanismos ele busca também submeter o coletivo a um governo no nível daquilo que possui de mais complexo e fundamental: a língua, alcançando, por essa via, o próprio pensar e imaginar. Com efeito, nas sociedades baseadas nas divisões senhores/escravos, senhores/súditos, dirigentes/cidadãos, escreveu certa feita Clastres, toda tomada de poder confunde-se com a aquisição de palavra⁸⁹ (2013, p. 168). Esse flerte inelutável com o poder penetra a língua e instala-se "dentro", inscrevendo-se no horizonte de expectativas de cada pronunciamento. Em *A ordem do discurso* Foucault notava que "as coisas murmuram, de antemão, um sentido que nossa linguagem precisa apenas fazer manifestar-se". Sob a veneração do discurso e a aparente logofilia, esconderia uma espécie de temor e pseudoliberação do que e do como se fala: "tudo se passa como se

⁸⁹ Como notamos em outro momento deste estudo, Clastres nota ainda que nas sociedades sem Estado, como as sociedades indígenas da América, "o chefe está separado da palavra porque está separado do poder. (...) Uma ordem: eis o que o chefe não poderia dar" (2013, p. 171).

tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua" (2003, p. 48-50).

Por outro lado, a linguagem concorre também para uma máquina de guerra capaz de abjurar o constituído, o perene, o representativo. Deleuze e Guattari situaram o extremo desta máquina nos modos de viver dos nômades. É quando não há escrita alguma, apenas dizeres que se igualam a afetos — uma semiótica afetiva —, que a atividade linguística subversiva acha-se em seu ponto mais vivo: "no que respeita à escrita, os nômades não têm necessidade alguma de criarem uma, e a emprestam dos vizinhos imperiais sedentários, que lhes fornecem até uma transcrição fonética de suas línguas" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 81). Uma semiótica afetiva pode curto-circuitar a gramática do soberano, saturar de desgoverno o regramento. Impossível ainda é construir um Estado apenas sobre afetos ou desejos; é preciso produzir sentimentos (de pertencimento, de honra, de orgulho, de tristeza), e tanto melhor se há igualmente um *logos* hegemônico, validado e categorizado por um poder que se encontra "acima" das situações reais de produção ou trabalho. Como o sentimento, uma semiótica-estado estende sua temporalidade — para o passado (memória) ou para o futuro (projetos, planos, esboços) — e diminui a velocidade, retarda, faz durar. Mesmo antes dos livros, da imprensa ou dos bancos de dados digitais, os primeiros impérios e governos deixaram suas marcas na dureza e lentidão das pedras, do mármore, do granito: narrativas de vitórias, de viagens, de conquistas de territórios, a grandeza de deuses, de reis, mandamentos e disposições com valor de lei eram gravadas — preenchidas de gravidade — sobre a própria terra numa forma perene. Se o nomadismo enquanto deslocamento espacial tem seu fim nos limites

impostos pelas fortificações ou fossos de um castelo, ou ainda pelos entrincheiramentos, muralhas ou fronteiras de uma cidade ou país, na linguagem seu ocaso é alcançado na escrita, ou melhor, no encontro da velocidade da semiótica afetiva com a gravidade do sentimento, do *logos* hegemônico ou das leis.

Mas também a linguagem escrita — e seus vetores de intimidade para com uma razão régia — carrega potências de desgoverno. Na modernidade, uma das primeiras manifestações de temor diante de uma escrita impressa se deu, na Inglaterra, no período anterior à Reforma, quando Henry VIII baixou, em 1543, o Act for the Advancement of True Religion declarando que "nenhuma mulher ou artesão, aprendizes, empregados, trabalhadores donos de pequenas terras, fazendeiros ou trabalhadores sem treino" estavam autorizados a ler a Bíblia em inglês (*apud* ROSE, 2010, p. 13). Além da confusão de sentido, o livre uso da língua traz sempre um perigo de ordem política: quebra o monopólio do *logos*; daí a exclusão não apenas das classes menos instruídas, mas igualmente da mulher. O Estado sempre equipou-se contra legiões monstruosas de singularidades intercambiáveis que se colocam a produzir por sentidos em fluxo. O afeto e o sentido devem ser continuamente substituídos por um círculo em que a razão se confunde com o Estado de direito, assim como o Estado deve se tornar de fato a continuidade da razão hegemônica: "obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo" (*idem*, p. 46).

Na cultura ocidental europeia anterior à revolução industrial, o discurso não era, em sua origem, um produto; era, como lembrou Foucault, essencialmente "um ato — um ato colocado no campo bipolar do sagrado e

do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo. Historicamente, foi um gesto carregado de riscos antes de ser um bem preso num circuito de propriedades" (2001, p. 275). O discurso dá acesso à verdade, ou pelo menos à construção de uma certa verdade; qualquer voz que dele se apropria coloca também em risco a verdade hegemônica (e por conseguinte a hegemonia da verdade). A saída para proteger a verdade de investidas externas não pode ser questionar o atributo de vontade de poder enrustido na vontade de verdade — "a própria palavra da lei" só pode ter autoridade "por intermédio de um discurso de verdade" (FOUCAULT, 2003, p. 18) — mas desqualificar os *sujeitos* que desejam tomar para si os meios do discurso. A soberania depara-se assim com um desafio: a partir do momento em que a luta deixa de ser travada na esfera do divino para propagar-se à luz da ciência, a supremacia do *logos* dá à multidão condições para se colocar como agente de sentido e, muito mais ainda, como o sentido em si. Richard Altick não exagera quando diz, na introdução de seu seminal *The English common reader*, que a história da emergência de uma multidão de leitores vindos das classes baixas desde fins dos setecentos até fins dos oitocentos pode ser lida, na Inglaterra, como "a história da democracia inglesa vista de outro ângulo" (1998, p. 3). Numa inclinação semelhante, Foucault escreve ainda: "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos" (2003, p. 10).

Desde o séc. XIX, o ensino, a gramática semiótica, a imprensa e a própria literatura compõem uma máquina linguística esquizofrênica que, a um só tempo, perfaz e desfaz o caminho da fixação e anexação que o Estado

invoca. Altick notou ainda que, com efeito, no início do séc. XIX a instrução das classes baixas entraria na pauta do soberano apenas na medida em que podia produzir "rebanhos" humanos imunizados em massa contra o radicalismo, a subversão, as blasfêmias, o ateísmo e contra todo tipo de "degenerescência" aos quais eram expostos no fluxo das mudanças. Se a multidão pudesse ser levada a crer nas verdades da sociedade oferecidas a ela, os distúrbios que faziam tremer a *polis* poderiam ser mantidos sob controle. Esta "logosofia" poderia, como teria ponderado Adam Smith décadas antes, eliminar hábitos considerados grosseiros e produzir uma massa ordeira e decente, além de alavancar o comércio e a indústria que careceriam cada vez mais de mão de obra de melhor qualidade. A expansão de uma semiótica normativa — agenciamento signo-ferramentas — poderia produzir melhores trabalhadores, aumentar a produção, reduzir o desperdício e garantir a operação mais eficiente do maquinário. Para a classe política inglesa, a defesa da instrução formal nada tinha, portanto, a ver com o aperfeiçoamento espiritual ou a paixão individual, e muito menos com a democratização da verdade, uma vez que "na teoria educacional desta era, como na sua teoria humanista em geral, um homem ou uma mulher das massas eram tidos somente como um elemento da sociedade, mas não como pessoa" (ALTICK, 1998, p. 142-143, trad. nossa) (Burke por exemplo vai comparar a multidão a porcos. Para além de uma questão de classe, estava em jogo, para a elite conservadora, a própria legitimidade de se considerar um trabalhador ou um pobre como sendo da mesma categoria, raça ou linhagem de um nobre ou um intelectual). Qualquer reforma no sentido de oferecer mais educação à multidão tinha por objetivo específico reforçar a estrutura social, anexando-a ao Estado. Ainda hoje, em

grande medida a docilização e domesticação supera o, por vezes cínico, humanismo no que concerne a *educação* linguística da multidão.

Mas como controlar o pensamento após oferecer às densas populações urbanas o domínio da linguagem e da escrita? O número crescente de autodidatas nas cidades modernas demolia as justificativas do privilégio, e ao escrever sobre suas próprias vidas, provocavam fúria em nomes como John Gibson, que declara no *Quartely Review* de 1826: "nossos mais fracos oradores da multidão não conseguem deixar de querer dar seu depoimento para a posteridade. (...) Graças à 'marcha do intelecto', nós já estamos saturados de autobiografias de trombadinhas" (*apud* ROSE, 2010, p. 20-21). O que estava em jogo era muito mais do que uma acomodação aos valores da classe média, um desfecho da hegemonia cultural burguesa: a ideia de que "conhecimento é poder" pode soar como um slogan victoriano ingênuo, mas "foi abraçado por gerações de classes trabalhadoras a quem fora negado ambos" (*idem*, p. 23). A efervescência de atividades radicais populares no campo da leitura e da escrita mandava um sinal claro ao governo: a multidão havia iniciado um processo de autorrepresentação, ganhando visibilidade progressiva em encontros massivos, mas também no campo simbólico e expansivo de uma imprensa e produção linguística, apesar de tudo, radical.

CARTISMO: ENTRE A PALAVRA POÉTICA E O GESTO POLÍTICO

Porém aqui também não devemos estabelecer uma separação clara entre *nomos* e *logos*, ou *logos* e *polis* (DELEUZE e GUATTARI). É precisamente

essa indefinição que se patenteia no movimento cartista⁹⁰ de 1830, que fora emblemático ao lançar mão, em suas ocupações, de práticas linguísticas que variavam da organização de manifestações simultâneas no território inglês à escolha de formatos específicos de protesto, ou do uso de cartazes à difusão de textos teóricos e literários em jornais. Entre as inovações do movimento, estava a exigência por dar legitimidade às ocupações das ruas, que deveriam possuir a mesma validação oficial das petições *ad acta* que encerravam um conjunto específico de demandas escritas. James Bronterre O'Brien, filiado à London Working Men's Association, em 1837 propôs que o parlamento britânico reconhecesse que o princípio representativo teria de ser expandido para que uma multidão de 200.000 homens reunida pacificamente nas ruas de Londres contasse "como um ato discursivo tão claro e legítimo como qualquer petição — embora dez mil vezes mais efetivo" (PLOTZ, p. 128-129). A demanda foi por uma escrita que tivesse como princípio não *a mão e o papel*, mas *o corpo e as ruas*. Inscreve-se assim, de forma inovadora, a simples ocupação do espaço público no espectro das atividades democráticas oficiais. Embora as regras que regiam a esfera pública na qual o proletariado atuava não estivessem ainda claramente legíveis, "estava claro que a introdução da significação nascida da multidão teria substancialmente alterado a base do debate político na época vitoriana" (*idem*). O movimento cartista explicitava o desejo por um campo semiológico comum entre a multidão e o Estado, i. e., a busca por uma linguagem compartilhada em meio à instabilidade das ocupações.

⁹⁰ O Cartismo foi um movimento da classe operária inglesa que, entre 1838 e 1848, lutou por reformas nas leis que regiam as condições de trabalho e produção. Suas estratégias de ação incluíam desde petições a greves gerais, e seus protestos com frequência culminavam em violência, embora uma ala importante do movimento defendeu o uso da razão e da poesia, em lugar da força bruta, como forma de convencimento e negociação com a burguesia e os legisladores.

O problema que se torna evidente nos encontros da multidão, que desde a década de 1790 ganhavam penetração na Inglaterra, é em que medida, ao se disciplinar o discurso dos levantes, ao dar a ele um caráter classista e instituir bases de tradução linguística entre as ocupações e o Estado, o próprio movimento já não iniciava um processo de cristalização de um Estado interno ou, ao menos, de anexação a ele. É verdade que o Cartismo não dizia respeito, do ponto de vista linguístico, somente às formas discursivas das ocupações. Scheckner conta que a poesia que ele paralelamente produziu "representa uma das forças sociais mais apaixonadas, radicais, claramente focadas e, para seu tempo, influentes na literatura britânica". Não se tratou de um evento restrito a uma minoria intelectual dentro da classe; milhões de trabalhadores e apoiadores liam o *The Northern Star* e os poemas nele publicados todos os dias pela Inglaterra, Escócia, País de Gales e Irlanda. Tampouco tratou-se de uma expressão abstrata e marginal das lutas; "as ideias que os poemas transmitiam carregavam um compromisso traduzido mês a mês em ação política". A separação entre a política e a cultura, aí, desapareceu; a arte havia se transformado em produção linguística inseparável do gesto político⁹¹ (SCHECKNER, 1989, p. 15-17). Os versos cartistas publicados em revistas e jornais do partido podiam ser lidos ao mesmo tempo como literatura, propaganda política e panfletagem poética, e eram escritos por

⁹¹ Talvez não seja exagero especular se aí não se encontra um dos motivos da ojeriza que autores reacionários franceses das décadas de 40 e 50 teriam adquirido em relação à política. A arte engajada assumiria, desde o Cartismo, um caráter progressista, restando ao artista conservador a opção — ironicamente ainda assim, *a contrario*, política — da "arte pela arte". Com efeito, a poesia cartista articulou e defendeu quase tudo aquilo contra o qual se voltaram autores burgueses de seu tempo: "mudanças sociais radicais, internacionalismo, o fim do chauvinismo nacional e controle colonial, reforma da Igreja, antirracismo, igualdade e democracia, o direito de organização horizontal, liberdade de imprensa, alfabetização e educação universal, e uma divisão mais equitativa dos lucros da produção" (SCHECKNER, 1989, p. 16-17).

artesãos e operários em sua grande maioria autoeducados (*idem*, p. 16). O monopólio da literatura pela elite intelectual sofrera, pela primeira vez, um golpe; poetas trabalhadores escreviam não para as classes educadas, mas para seus próprios companheiros. Thomas Cooper escreveu como epíteto a expressão "O cartista" em seu monumental poema (composto de 10 mil linhas) *The purgatory of suicides: a prison-rhyme in ten books* (*O purgatório dos suicídios: uma rima de prisão em 10 livros*); William Thom, um cartista escocês que morreu pobre, chamou sua obra de *Rhymes and recollections of a hand-loom weaver* (*Rimas e lembranças de um tecelão do tear manual*). Ernest Jones, que não podia esconder seu passado de classe média, gostava de dizer que durante os dois anos de confinamento na solitária "escreveu *quatro* livros com o auxílio de sangue e memória" (*apud* SCHECKNER, 1989, p. 17).

Eis aí, portanto, uma questão central que a classe trabalhadora inglesa da primeira metade dos oitocentos nos deixa como herança: se o discurso do movimento cartista e de sua poesia instauram um antagonismo classista que, em alguma medida, olha para o lado e injeta indisciplina na cultura literária pelo simples fato de utilizar-se de formas populares intoleráveis para a elite intelectual (mas mais ainda por ousar publicar estas formas em livros, ultrapassando as bordas da cultura oral ou jornalística), ao mesmo tempo essa poesia volta-se para as instituições logocentradas com as quais deseja negociar, isto é, a instituição literária e o Estado. Escritores radicais podiam até ir além do antagonismo quando faziam apologia à revolução, mas o tom é na mesma medida aquele da busca de um consenso, de uma anexação, ainda que uma anexação mais justa e humana, do trabalhador ao Estado de Direito.

Ernest Jones, que fora o poeta de maior relevância dentro do movimento cartista, associando-se a Marx e Engels em 1848, produziu seu mais longo poema, *The new world*, na prisão entre 1848 e 1850. Nele o autor termina por reencenar o otimismo do *Manifesto comunista* e a vitória revolucionária da classe trabalhadora organizada. Em seu desfecho encontra-se uma sociedade sem classes, multidões vagantes, senhores ou escravos. Nessa metamorfose social radical, o *logos* ainda retém um papel decisivo, removendo as barreias semióticas e cognitivas: "Unheeded knowledge then shall freely scan/ That Mighty world of breathing wonders—man!". A língua, outrora os muros de Babel, permite agora uma comunhão horizontal: "One language then endearingly extends:/ Shall tongues be strangers still, when hearts are friends?". A propriedade privada da terra é eliminada: "No parchment deed shall qualify the soil:/ God gave to man his title in his toil;/ No vile distinctions mar his great design,/ And designate a theft as 'mine and thine'". Ecoando o misticismo ainda presente entre o operariado, nenhuma lei será maior do que a lei de Cristo, e nenhum estado maior do que o estado de amor harmônico: "No holier law than CHRIST'S great law of Love,/ His guide within him, and his Judge above:—/ Freed evermore from soldiers, nobles, kings,/ Priests, lawyers, hangmen, and all worthless things".

O GUERREIRO NÔMADE E O OPERÁRIO AMBULANTE

Nas primeiras décadas do século seguinte aos movimentos dos 1790, o owenismo dará continuidade à exigência do desenvolvimento da consciência intelectual entre a classe trabalhadora ao banir a ignorância e estabelecer o

pensamento racional nas organizações cooperativas. Pela razão, Owen acreditava que a sociedade poderia ser aperfeiçoada; esta mensagem é seriamente levada adiante durante o Cartismo. A crença na autoeducação direcionou as energias para uma imprensa engajada, livre de censuras e vinculada à multidão; como observou Scheckner, "quando a London Working Men's Association nasceu em 1836, um dos primeiros passos foi lutar pelo barateamento da impressão" e o detalhamento de um "programa educacional o qual seguiria à risca" (1989, p. 24). O encontro na fábrica, a educação, a imprensa e a manifestação poética foram, por assim dizer, as plataformas linguísticas sobre as quais cresceram e se unificaram os movimentos radicais ingleses nos novecentos e a consciência de classe que se tornaria componente central na narrativa marxiana a partir de 1848.

Se por um lado Marx concede cientificidade ao idealismo bem intencionado da poesia cartista, por outro ele muito deve à estratégia que concilia ação política e produção linguística praticada pelo movimento dos 1830, que por sua vez tomara emprestado as formas das ocupações e associações da inflamada década de 1790. Assim como o Cartismo, a dialética marxiana reserva ao discurso um papel decisivo, como lemos no *Manifesto*: a união da classe trabalhadora é "facilitada pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria e que permitem o contato entre os operários" (MARX e ENGELS, 2006, p. 93). Marx estava ciente da dificuldade imposta, já que aqueles que detinham o controle dos meios de produção ao mesmo tempo obtinham supremacia sobre o discurso: "a classe que detém os meios da produção material", dizia n'*A ideologia alemã*, "dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, de modo que a ela, no conjunto, estão submetidas as ideias daqueles a quem faltam os

meios da produção intelectual" (*apud* DEAECTO, 2013, p. 13). A possibilidade de se fazer uso dos recursos linguísticos era decisiva para se poder falar, mais do que de uma emancipação individual, de uma *consciência social*.⁹²

Mas o que poucas — se alguma — tendências do pensamento da esquerda se darão conta no século de Marx e mesmo muito tempo depois é que o verdadeiro movimento revolucionário implica a superação da teleologia comunitária. A produção linguística aí se realiza como tal no absoluto, da multidão para a multidão, nem como antagonista, nem como pleiteante à inclusão, mas enquanto realização social contínua da *comunicação*. Obviamente, não se trata de uma dicotomia. Toda máquina de guerra carrega seu Estado, e todo Estado sua força disjuntora. Quando a multidão põe-se a aprender em comunidades abertas e a usar o signo como forma de desarticular o governo, ela o faz criando um vácuo de percepção para o soberano que é a condição de sua força revolucionária. Há algo extremamente subversivo na imagem de multidões operárias interpretando e narrando sua própria trajetória.

Deleuze e Guattari notaram que há um vetor de aniquilamento do sentido revolucionário quando a tomada simbólica constitui-se ao mesmo tempo enquanto espelhamento e antagonista do modelo da aparelhagem do soberano: "o elemento técnico torna-se ferramenta quando se abstrai do território e se assenta sobre a terra enquanto objeto; mas é ao mesmo tempo que o signo deixa de inscrever-se sobre o corpo, e se escreve sobre uma matéria objetiva imóvel". Tudo é ambíguo, insistem. O trabalho prevê

⁹² A esse respeito, cf. Lukács (2012). O que estava largamente em jogo para Marx era a tomada de consciência do homem "como ser social, como simultaneamente sujeito e objeto do devir histórico" (*idem*, p. 95).

uma captura da atividade produtiva pelo aparelho de Estado, "uma semiotização da atividade pela escrita. Donde a afinidade de agenciamento signos-ferramentas, signos de escrita-organização de trabalho" (1997b, p. 80). Correspondendo à formação de um sujeito, há todo um regime de trabalho que é "inseparável de uma organização e de um desenvolvimento da Forma". Contudo, o regime da máquina de guerra é de ordem diversa, da arma, quer dizer, um regime de *afetos* "que só remetem ao móvel em si mesmo, a velocidades e composições de velocidade entre elementos" (*idem*, p. 79). A máquina de guerra não produz ou se reproduz por união e anexação ao seu território, mas, muito ao contrário, no exercício do desfazer, do desfazer-se; é, assim, "próprio da máquina de guerra o 'não fazer' do guerreiro, desfazer o sujeito. Um movimento de descodificação atravessa a máquina de guerra, ao passo que a sobrecodificação solda a ferramenta a uma organização do trabalho e do Estado". A ferramenta, ao contrário da arma e seu regime de *afetos*, é comparável ao sentimento, um "regime passional" que pressupõe desenvolvimentos, uma economia da força e uma gravidade territorial como forma do trabalhador (*idem*, p. 80).

No trabalho operário e nos protestos cartistas dos novecentos identificamos um movimento curioso: ao mesmo tempo que o *logos* — objetivação do saber e da linguagem — incide diretamente sobre a ação produtiva num agenciamento signo-ferramentas, um segundo feixe de razão perpassa a literatura operária revolucionária, que anseia por sua institucionalização enquanto classe e por sua prefiguração enquanto canal, elo, aliança entre Estado e multidão. De um lado, o *logos* domestica o trabalho do nômade ou do ambulante, e, de outro, o antagonismo ideológico acopla e tenciona

(como imãs que ora se repelem, ora se unem) a linguagem poética e seu discurso no âmbito de um aparelho institucional. Mas é possível (ou fora possível no séc. XIX) lutar contra o biopoder ou as teias de captura que ele reproduzia sem interiorizar, em alguma medida, um Estado? Certamente alguns grupos operários foram além dessa acoplagem. O movimento Ludista de 1812 aproximou-se de uma produção linguística, por meio de gestos violentos e velozes, que buscava colocar em evidência a contradição entre a eficiência cada vez maior da produção maquinica industrial e a brutalidade desumana do trabalho fabril. Esses quebradores de máquinas não viam outra saída para o antagonismo imposto entre trabalho/riqueza humana que não a completa destruição dos signos-ferramenta.⁹³

Há ainda uma outra possibilidade que nem se opõe frontalmente ao signo-ferramenta e nem a ele se acopla por completo. Tudo ocorre naquilo que Deleuze chama de "adjacência de uma máquina de trabalho a ser recriada, de resistência ativa e de libertação tecnológica". Os operários que ocupam essa adjacência não ressuscitam "velhos mitos ou figuras arcaicas", mas compõem a figura de um agenciamento trans-histórico (nem histórico, nem eterno, mas intempestivo): "o guerreiro nômade e o operário ambulante" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 84). O mesmo se dá com a linguagem, que oscila sem parar entre uma semiótica afetiva nômade e um signo-ferramenta: trata-se de uma *adjacência*, e não *anexação* ou construção de territórios paralelos. Assim é que, num outro extremo, as escritas nômades contemporâneas, como o pixo, impõem uma semiótica

⁹³ O Reino Unido possuía uma legislação específica de 1721 que punia a quebra de máquinas com exílio, mas, como resultado das práticas ludistas, a pena de morte fora instaurada a fim de deter a resistência. Mesmo diante de uma condenação de 12 de seus principais integrantes à morte pelo ataque à manufatura de William Cartwright, no condado de York, o movimento não arrefeceu. Sua decadência somente veio com a proliferação das Trade Unions, em meados do século.

afetiva sobre a textura urbana, mas geram territórios bastante demarcados quando se percebe que se proliferam sempre em relação a outras grafias nômades com que rivalizam. De modo semelhante, nas redes eletrônicas contemporâneas, a libertação do discurso em relação aos agenciamentos Estado-mercado se dá, simultaneamente, presa a eles; se em contextos líquidos como as redes sociais o signo se vê livre das restrições da privatização e elitização das técnicas produtivas, ele precisa se render aos limites técnicos que os desenvolvedores e administradores das redes impõem. Desterritorializa-se para territorializar, e territorializa-se para se desterritorializar.

CARNAVALIZAÇÃO E HIBRIDIZAÇÃO: ESTÉTICAS DO LEVANTE

Ainda hoje o valor das ocupações do espaço urbano pela multidão é visto, como fora para os cartistas, mas ainda mais para os ludistas, com desprezo pelo poder constituído e conservador. Diante do descaso ou da repressão expressa, grupos que outrora contavam apenas com ocupação das ruas como razão suficiente para a exigência análoga às petições *ad acta*, hoje se deixam infiltrar por personagens mais radicais, que levam o confronto a um outro nível ao instituir práticas subversivas como ato discursivo necessário. Aos levantes anexa-se gestos linguísticos furiosos carregados de sentidos simbólicos, e não mais cartazes exigindo consenso frente à razão liberal-democrata.

Hardt e Negri observam que o que as forças mobilizadas nesse novo ciclo global têm em comum não é apenas um inimigo, seja ele o neoliberalismo ou o Império global, mas também "práticas, linguagens, condutas, hábitos,

formas de vida e desejos comuns de um futuro melhor. Em outras palavras, o ciclo não é apenas reativo, mas também ativo e criativo" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 279). Os levantes excedem a razão e a busca de um consenso inclusivo, e olha para si como possibilidade de renovação da democracia e de um sentido político do estar junto. Não se trata apenas de gestos carregados de negatividade (como talvez fora para os ludistas), mas de criação de um outro mundo possível enquanto nega-se uma atualidade em crise ontológica e política. Essa criação é movida pelo desejo de enredar e amplificar as forças de produção do comum, cujo destino não é apenas o interior dos próprios movimentos, mas a sua *expansão* (*idem*, p. 283). A classe agora confunde-se com a vida, e a vida, o tecido da produção de riquezas, confunde-se com a própria multidão e a política.

A multidão-legião nos levantes é um monstro, uma composição sem face, ou melhor, sem uma única face que a defina. Ela é o sincretismo irreduzível, muitos e ninguém, todos e nenhum. Ela é, deste modo, *híbrida*. O hibridismo está na linguagem, o hibridismo está no método, o hibridismo está na composição política, o hibridismo está no discurso, o hibridismo está nas visões, o hibridismo está nas expectativas. O que mantém seus componentes próximos, apesar das diferenças? A possibilidade de produção de um futuro-presente de valores partilhados. Para justificar o uso do termo "hibridação" em seu clássico *Culturas híbridas* (2008), Canclini se perguntava, tendo como pano de fundo as grandes aglomerações urbanas da América Latina: "como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras das grandes cidades (não somente ali)?" (2008, p. XXIX). Não se trata mais apenas de uma

diversidade de categorias ou discursos que se interagem afim de produzir um novo consenso, mas da impossibilidade mesma de sintetizar os diversos estratos enquanto teleologia, porque eles não estão mais lá, já estão em movimento, em fluxo, portanto demandam cortes temporais e circunstanciais, e não mais históricos. Tem-se aí um estado de devir que, conforme o conceito de Deleuze e Guattari, "não é certamente imitar, nem identificar-se; nem-regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação" (1997a, p. 19).

Para dar conta dos atuais movimentos nas lutas globais de um ponto de vista formal, Hardt e Negri recuperam do conceito de carnavalização de Bakhtin uma imagem-conceito poderosa:

mesmo quando evidenciam uma feroz combatividade, as manifestações são altamente teatrais, com bonecos gigantes, figurinos, danças, canções humorísticas, cânticos e assim por diante. Em outras palavras, os protestos também são festivais de rua nos quais a indignação dos manifestantes coexiste com sua alegria carnavalesca. (HARDT e NEGRI, 2005, p. 274)

Bakhtin escrevia a respeito do carnaval medieval (mas de forma que também se aplica ao movimento dos levantes) que a festa carnavalesca penetra "temporariamente no reino do utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância" (2013, p. 8). Contrária às festas oficiais — que buscavam e ainda buscam consagrar a estabilidade, a imutabilidade, a perenidade das regras que regem o mundo, além de valorizar as hierarquias, as normas, os tabus — o carnaval é a realização de uma espécie de "libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas,

privilégios". É a festa "autêntica do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações" (*idem*, p. 8-9). À verdade dominante, objetificada, pré-fabricada, vitoriosa do discurso oficial e seu anseio pela consagração da desigualdade, o carnaval opõe a criação contínua de um novo mundo pela igualdade entre seus participantes, renunciando a possibilidade de um amanhã maior. O carnaval do levante, da ocupação das ruas e das praças (como a transformação da praça em praia em Belo Horizonte⁹⁴) enfatiza o viés político da tomada do espaço-tempo para enfaticamente estendê-lo e expandi-lo. No que concerne à sua linguagem, a visão do carnaval, oposta à idéia de acabamento e imutabilidade, manifesta-se por meio de formas de expressão "dinâmicas e mutáveis (protéicas), flutuantes e ativas. Por isso todas as formas e símbolos da linguagem carnavalesca estão impregnados do lirismo da alternância e da renovação, da consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder" (*idem*, p. 10). Não se trata, assinala Bakhtin, de uma forma paródica como no cômico moderno, puramente negativo e formal; mesmo negando, a paródia carnavalesca ressuscita e renova, pois que "a pura negação é estranha à cultura popular" (*idem*). O riso carnavalesco é ambivalente e sarcástico, nega através da crítica cáustica, e afirma por meio da alegria de viver e compartilhar esta alegria.

A estética transversal e democratizante da carnavalização não é uma marca apenas tônica dos protestos globais hoje, mas revela algo sobre a própria organização da rede. Seja na organização política, seja na narração, há um "constante diálogo entre sujeitos diversos e singulares, uma composição

⁹⁴ Fazemos referência às ocupações da Praça da Estação em Belo Horizonte, isto é, o movimento *Praia da Estação*.

polifônica entre eles e um enriquecimento geral de cada um deles através dessa constituição do comum". A multidão em movimento é "uma espécie de narração que produz novas subjetividades e novas linguagens" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 274). É esta a lógica por trás dos atuais agenciamentos criativos que o conceito de carnavalização ajuda a compreender: uma potência de organização baseada em singularidades que confluem na produção do comum (*idem*).

Os gestos criativos dos levantes, ao mesmo tempo carnavalescos, polifônicos e hibridizados, variam do apedrejamento de bancos e concessionárias ao pixo de fachadas-símbolo do capitalismo global; da lavagem de prefeituras e câmaras legislativas a trocas de nomes de avenidas em placas de trânsito; da pregação de poesias em cartazes sobre fachadas privadas e públicas a churrascos no meio da rua assando batatas de políticos; de fogueiras acesas sob placas de trânsito que remetem a instituições públicas à substituição de anúncios em pontos de ônibus por poemas ou frases de repúdio ao governo ou à polícia; da projeção de frases zombeteiras ou irônicas sobre fachadas de edifícios a marchinhas de carnaval repudiando integrantes corruptos da classe política. Esse tipo de confronto ainda acumula a demanda de natureza discursiva, embora a semiologia, que no movimento cartista disse respeito à inclusão da multidão na construção da lógica régia (como no processo de reforma das leis trabalhistas), agora é escrita por uma semiótica carregada de gestos indisciplinados. Num certo sentido, essas escritas estão não tanto para o cartismo, mas para o ludismo. Como os ludistas, os black blocs e diversos segmentos radicais dentro da multidão de manifestantes nos levantes globais do séc. XXI não se sentarão, ao contrário dos cartistas, à mesa de

negociação com o Estado. Desejam desmoralizá-lo, questioná-lo, colocar a nu sua falta de sentido. Mas tampouco são agentes de terror. As *performances* linguísticas que pelas ocupações se espalham não almejam a violência contra a população civil ou mesmo a replicagem de uma formação militar, mas sim uma escrita saturada de desprezo pela razão hegemônica, construindo experimentalmente uma prática discursiva de resistência e constituição de um horizonte renovado.

Mas já para além do ludismo e do cartismo, a multidão em rede hoje desloca as antigas opções de organização das lutas em que prevaleceria ou a subordinação ao partido revolucionário, ou a completa negação do sistema, ou ainda sua segmentarização em movimentos autônomos baseados nas lutas identitárias de raça, classe, gênero e sexualidade. Suas formas de composição e criação de modos de vida em rede contrastam, por exemplo, com a função exercida pela linguagem no contexto do comunismo russo, sobre a qual Trotsky escrevia: "a história pré-revolucionária do nosso partido foi uma história de política revolucionária. A literatura do partido, as organizações do partido, tudo se encontrava submetido à palavra de ordem 'política' no sentido mais estrito do termo" (2009, p. 7). Mesmo depois de vencida a revolução, para Trotsky seria crucial que a nova política promovesse entre a classe trabalhadora a "cultura do modo de vida" comunista por meio de um estratégico "militantismo cultural" que deveria

assumir um papel preponderante entre as lideranças do partido⁹⁵ (*idem*, p. 8).

Colocando-se como alternativa aos extremos "partidarismo central", "negação total", e "autonomismo", as atuais tendências não negam necessariamente os modelos antigos, mas lhes confere nova vida, propõem formas ainda não experimentadas. Em termos conceituais, as manifestações multitudinárias substituem "a dupla contraditória identidade-diferença pela dupla complementar partilha-singularidade. Na prática, a multidão fornece um modelo pelo qual nossas expressões de singularidade não são reduzidas ou diminuídas em nossa comunicação e colaboração com outros na luta" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 281-282). Essa negação da redução da singularidade à pluralidade, e da pluralidade à unidade, não somente reflete-se numa outra estética — uma estética do comum?, uma estética da multidão? —, mas constitui-se como o próprio movimento positivo do comunismo do séc. XXI: um comunismo carnavalesco e criativo, linguístico e horizontal, ao mesmo tempo que autônomo e social: socialidade enquanto experiência linguística e criativa vivida, experimentada e partilhada.

⁹⁵ Importa destacar aqui que nem Marx nem Engels mostravam-se afeitos a uma literatura estritamente partidária ou política. Marx e Engels percebem, no viés realista que se destaca como tendência na arte, a chance de um desvio em relação à estratégia da literatura operária. Assim, um autor conservador como Balzac poderia ser mais pertinente na luta contra o modo de vida burguês do que os romances explicitamente panfletários. Sobre o realismo, Engels escreve à escritora Minna Kautsky em uma carta de 1885 — comentando seu livro *Os velhos e os novos*: o romance de tendência socialista só cumpre "o seu objetivo quando reflete com veracidade as relações reais, rompe com as ilusões convencionais que existem sobre estas, fere o otimismo do mundo burguês e fomenta dúvidas acerca da imutabilidade das bases em que repousa a ordem existente" (2010, p. 66). Trata-se não apenas de desvelar a hipocrisia do otimismo burguês, mas fazê-lo de maneira que a "tendência socialista" surja da própria força persuasiva da narrativa. Deste modo, a literatura pode deslocar-se de um antagonismo que rouba-lhe a autonomia, para o campo da representação realista, já que a retórica do opositor seria redundante frente à tragédia que se escancarava.

EXCURSO: O RADICALISMO ROMÂNTICO DOS 1790 E A DIALÉTICA SINGULAR-PLURAL

*A tradição da literatura cartista dos 1830, por vezes atravessada por um utopismo pouco efetivo, por vezes disposta a servir de canal para uma negociação austera com a lógica régia do Estado moderno, acabou por se distanciar, pelo menos em alguns sentidos, da literatura subversiva dos 1790, quando uma espécie de poética popular circulava no submundo de Londres; uma subcultura "desrespeitosa", satírica e radical ganhou, nessa década, forma em textos publicados em periódicos, que apresentavam marcas carnavalescas e zombeteiras, mas ao mesmo tempo uma verve politizada. Havia, por exemplo, a "miscellany-cum-anthology" (miscelânea com antologia), gênero que combinava "as funções de resumo da crítica política, revista literária e humor", oferecendo aos leitores fragmentos de textos clássicos ao lado de poemas, curtos ataques zombeteiros de diversos tipos, e ensaios sobre moral e cultura (HAYWOOD, 2004, p. 27, trad. nossa). Os títulos de dois dos periódicos mais conhecidos eram *Politics for the People: or Sulmagundy for Swine* (Política para o Povo: ou Mexido para Porcos) (1793-4) e *Pig's Meat; or, Lessons for the Swinish Multitude* (Carne de Porco; ou, Lições para a Multidão Repugnante) (1793-5). Enquanto o primeiro, editado por Daniel Isaac Eaton, declara-se como aquele que "escava em busca da verdade", o segundo, editado por Thomas Spence, prefere uma descrição mais engajada: "coletado por aquele que advogou pelo pobre (...) no curso de suas leituras nos últimos 20 anos. Dedicado a promover, entre a classe trabalhadora da humanidade, ideias próprias de sua situação" (idem, p. 27-28). O preço popular de apenas um penny aliado ao conteúdo crítico e subversivo inscrevia, naturalmente, estes periódicos*

no contexto da resistência política e social. Spence funda uma linha de ativismo poético que levava em conta a demanda por uma tradição cultural autônoma e a inserção da subversão linguística na vida política (JANOWITZ, 1998, p. 26). Spence foi perseguido e condenado a 7 meses de prisão por traição em 1794, e a 12 meses por incentivo à revolta contra o governo em 1801.

*É nesse contexto agitado que John Thelwall, um escritor seminal na literatura revolucionária inglesa (conquanto abandonado pelos corredores conservadores da crítica literária liberal dos últimos dois séculos) ganha relevância ao oferecer palestras para a multidão na região de Strand. Em 1793, ele publica um livro experimental e híbrido com o nome de *The peripatetic*, misturando poesia, narrativas, anotações pessoais, registros de encontros e sátira política (THELWALL, 1995, p. 11). O termo "the peripatetic" — algo como "o ambulante" ou "peripatético" — Thelwall toma emprestado da prática de ensino andante aristotélica; essa atitude talvez o coloque, reservadas as devidas diferenças no que concerne a sua postura política radical, como precursor do escritor ambulante que mais tarde se consolidaria nas andanças do flâneur. Um dos personagens que o acompanha em suas peregrinações e narrações por Londres e pelas imediações provincianas é sugestivamente chamado de ambulator. *The peripatetic* se constrói no fluxo da cidade e oferece uma escrita sobre a multidão — o mendigo, o cigano, o marinheiro, o camponês, o trabalhador fabril, etc. — e perfila um discurso que nega as prescrições do romance de seu tempo, ao mesmo tempo que questiona as estruturas discursivas que o mantêm de pé. Contra a teoria política e cultural burkeana, para a qual o conhecimento é uma herança exclusivista e a literatura uma manifestação*

de usos estabelecidos a priori, protegida por guardiões naturais "do casco dos pés da multidão suína", Thelwall está consciente de que a igualdade política somente poderia ser realizada ao se libertar igualmente o signo.

Ele é um dos primeiros de uma tradição de poetas e teóricos radicais para os quais a atividade linguística fora o campo aberto da resistência contra o liberalismo e o controle, e por isso fora o intelectual mais visado pelos dois "Gagging Acts" voltados para a restrição de encontros públicos com mais de 50 pessoas. Suas atividades na LCS e sua popularidade entre os pobres o levou a julgamento, mas, ao ser inocentado e deixar a prisão, ele coloca suas apresentações para circular por províncias menores e modifica o conteúdo das mesmas à medida que mudava de local para evitar a censura. Thelwall estava engajado numa espécie de agitação pacífica da multidão, enquanto pensadores amigos como Godwin, tendendo ao conservadorismo dos Loyalists (lealistas), preferia formas mais "civilizadas" e clássicas de conhecimento entre intelectuais polidos (HAYWOOD, p. 33).

Essa visão estética — em que a produção linguística encontra-se indissociável da política — confunde-se com a ideologia de Thelwall; em The rights of nature, ele sugere que "as oficinas e fábricas poderiam se tornar espaços socráticos de intercâmbio e redistribuição de propriedade intelectual", e insiste que, com o devido espaço para a prática, a "multidão suína" poderia se tornar o mais formidável antagonista contra o colégio aristocrático e seus clamores por restrição (THELWALL, 1995, p. 26-27, trad. nossa). Contra Burke, Thelwall dirá ainda, renunciando as conclusões que sustentariam o Cartismo e que guiariam o Manifesto comunista 50 anos depois: "eu poderia apontar empresas inteiras, bairros inteiros, não, profissões inteiras de produção manufatureiras que entendem os princípios

do governo muito melhor do que ele [Burke] (...) Todo grande estabelecimento e fábrica é uma sociedade política" (1995, p. 399-400).

Apesar de a história tradicional da literatura situar em arenas distintas textos de Wordsworth, Blake, Coleridge, Keats e Shelley e a literatura radical voltada para as reformas sociais e políticas de Thelwall e Spence, ambos os movimentos poderiam ser compreendidos como correspondentes ao que Anne Janowitz chamou de "dialética do romantismo". Essa dialética "em sua formação — e em sua vida através do séc. XIX — liga o individualismo ao comunitarismo em um modelo — nem totalmente oposto nem cronologicamente sucessivo — integralmente relacionado" (1998, p. 11-12). A publicação em 1798 de Lyrical ballads, com poemas de Wordsworth e Coleridge, abarca, pelo ângulo dessa dialética, simultaneamente o desenvolvimento e aprofundamento de um "eu" intimamente vinculado ao liberalismo, e a preocupação com a posição deste "eu" no contexto de um mundo em plena ebulição. O uso de termos como "ballad" e "lyrical", comuns para se referirem a gêneros mais próximos à oralidade das narrativas populares, constituem, por si só, uma indicação desta aproximação. No prefácio de Lyrical ballads Wordsworth descreve como o poeta deve se colocar perante leitor: "a man speaking to men"; ao fazê-lo, o autor deixa subscrito o sentido original de sua proposta: indo ao homem comum o poeta alcança o sublime. No entanto, mesmo próximo ao leitor, o poeta habita uma outra esfera, ainda à parte: ele é "um homem, é bem verdade, dotado de uma sensibilidade mais viçosa, mais entusiasmo e mais sutileza, que possui maior conhecimento da natureza humana, e uma alma mais ampla, do que os comuns da humanidade" (2002, p. 657, trad. nossa).

O "eu" liberal e lírico e as vozes revolucionárias da soberania popular constituíram uma dinâmica histórica em que, embora atenuadas pela crítica moderna (mais devedora do liberalismo), a identidade emerge do próprio tecido das narrativas sociais e suas expectativas. A poética comunitária (communitarian lyric) na tradição do romantismo "recapitula e repete, de formas diversas, a relação fundacional romântica entre as versões comunitárias e individualistas da identidade (a subjetividade entendida via uma comunidade e via o eu)", mas mais do que isso encena os problemas da "vocação, interpretada atr v s da troca entre a cultura oral e a cultura impressa" e a penetração dos poetas da multidão trabalhadora no terreno da cultura polida e da cultura literária (JANOWITZ, 1998, p. 14). A poesia romântica, assim como a poética comunitária de autores como Thelwall e Spence, também traz indícios de um engajamento com uma "voz transpessoal", exibindo publicamente o desgaste de uma velha  tica e um sentido ausente — estranho à demanda democrática — simbolizados pelas "antigas leis da Inglaterra", como descreveu Shelley a respeito do confronto entre a multidão e o antigo governo soberano inglês no clássico "The mask of anarchy". Neste poema revolucionário, Shelley d  um dos primeiros depoimentos da contingência política dos 1790. Mas ele não o faz de uma perspectiva isolada. "The mask of anarchy" fora escrito na ocasião do Massacre de Peterloo em Manchester, quando entre 60 e 80 mil trabalhadores protestavam por reformas na representatividade do parlamento. O confronto com a polícia deixou um rastro de pelo menos 11 mortos e 400 feridos. Janowitz observa que quando tomamos "The mask of anarchy" como uma tentativa de interferir nas questões da política ou direcionar a imaginação dos reformadores, penetramos numa poética que

pertence a uma linha intervencionista e comunitária, que chega como manancial linguístico e político aos poetas do Cartismo e teóricos dos 1830 e 1840, e posteriormente William Morris, e ainda depois, os poetas do Anglo-comunismo (1998, p. 15-16).

10. SEMIO-CAPITAL E PENSAMENTO NÔMADE: DESEJO E SENTIDO NA ERA DAS REDES

*Não nos falta comunicação; ao contrário, temos
comunicação de sobra. O que nos falta é criação.
O que nos falta é a resistência ao presente.*

— **DELEUZE e GUATTARI**

*O com é estritamente contemporâneo a toda a
existência, assim como o é a todo o pensamento.*

— **NANCY**

ENTRE A HETERONOMIA E A POTÊNCIA DO AGENCIAMENTO EM REDE

Numa passagem bastante conhecida do romance de ficção científica *Neuromancer* (1984), William Gibson usa o termo *cyberspace* para se referir a uma alucinação coletiva consensual produzida por máquinas cibernéticas complexas que manipulam a informação e a realidade (*neologic spasm*): "Cyberspace. A consensual hallucination experienced daily by millions of legitimate operators. (...) Unthinkable complexity. Lines of light ranged in the nonspace of the mind, clusters and constellations of data. Like city lights, receding" (1984, p. 51). Trinta anos após a publicação de *Neuromancer*, não há mais a necessidade de ficção científica para se conceber mecanismos sociotécnicos capazes de não somente controlar a informação e construir um real alucinante, mas determinar ainda, a cada instante, as coordenadas de um andarilho e seu celular numa multidão. Na vida contemporânea codificada pelo digital, o *cyber* enquanto controle já se descolou das páginas da literatura, e o que importa nas aparelhagens da heteronomia social não são somente as barreiras físicas de outrora, mas as

linhas virtuais que demarcam o movimento de cada objeto, corpo ou dado e a partir daí operam seu controle na forma de uma modulação que, de local, pode se tornar universal com um simples comando.

Mas é bem sabido que dentro da própria cultura *cyberpunk* os dispositivos de captura e controle são articulados em conflito com seus antagonistas nômades, os *hackers*, que desterritorializam a informação ou sequestram-na. A máxima desse ativismo eletrônico, que contaminou e continua a contaminar o imaginário das gerações subsequentes, é "information wants to be free" ("a informação quer ser livre"). Ela prenuncia uma realidade em que toda linguagem e sentido devem poder ser imediatamente acessados, compartilhados e reconfigurados por qualquer um. Se projetos como o PRISM — um programa estadunidense de vigilância das comunicações digitais globais colocado em curso pela NSA (National Security Agency) e corajosamente delatado pelo funcionário da CIA Edward Snowden em 2013 — dá a verdadeira medida do perigo agourado por *cyberpunks* como Gibson em seus romances futuristas, o próprio fato de que agentes como o Snowden ou células de sabotagem como o Wikileaks estejam em posição de ameaçar as estratégias de controle do Estado abre, no bojo do perigo, vetores de subversão antes igualmente inimagináveis. É nesse limiar conflituoso entre o controle e a sabotagem que a multidão conectada luta por mais transparência e democracia comunicacional frente ao biopoder.

A cibercultura não realizou, pelo menos nesse primeiro momento de sua existência, o sonho da construção de um espaço radical da invenção como alternativa à experiência docilizada arquitetada pela TV e as mídias massivas (um-todos). Muitos daqueles que entreviam no binômio PC-rede telemática o êxodo imediato em relação a uma indústria da cultura quase

inteiramente afogada nos interesses privados das *Broadcasting Corporations*, ressentem que, afinal, não fora o Linux, o código livre, os guetos e as subjetividades menores a dar a última palavra, e menos ainda a gigantesca Microsoft, mas corporações *plug-and-play* como Apple, Google e Facebook. Para alguns, a Internet não ficou apenas *aquém* de suas promessas; ela "deu totalmente errado". Esta é a opinião de Peter Sunde, ativista hacker e cofundador da plataforma de trocas de arquivos digitais The Pirate Bay; Sunde recentemente declarou ainda: "não sou pessimista, sou realista. Nós criamos a melhor infraestrutura, descentralizada, e a primeira coisa que fizemos foi construir um sistema super centralizado sobre ela, o que é muito bizarro. Depois, centralizamos tudo nas mãos de algumas companhias em um só país [os EUA], que não tem um histórico de bondade com qualquer um que esteja além de suas fronteiras⁹⁶".

Com efeito, em defesa de uma suposta democratização radical do livre uso, reproduziu-se em uma escala impensável uma racionalidade da civilidade 2.0, dos templates cor-de-rosa desenhados por designers *hipsters*, e do usuário limitado às variáveis simplificadoras previstas de cima para baixo pelos projetistas e engenheiros. Tudo se tornou, com o advento da nova economia, passível de ser capturado numa dinâmica do lucro rápido, externalizando a própria inteligência coletiva do exame de pequenos agenciadores anônimos que produzem pelo prazer de produzir, e colhendo os dividendos. Nasceu assim, quase do dia para a noite, uma nova classe que de *geeks* socialmente inábeis se tornaram milionários socialmente energizados pela potência criativa da multidão. A Web agora torna-se pop, e, as redes, um ambiente "sócio-pop".

⁹⁶ Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2015/04/a-internet-deu-totalmente-errado-diz-fundador-do-the-pirate-bay/>. Acessado em 25/04/2015.

A artista e pesquisadora Giselle Beiguelman sarcasticamente sugeriu uma nova categoria de capitalismo para dar conta desse fenômeno: trata-se do "capitalismo fofinho", "um regime cuja lógica se explicita na iconografia da Web 2.0. Ele celebra, por meio de ícones gordinhos e arredondados, um mundo cor-de-rosa e azul-celeste que se expressa a partir de onomatopeias e exclamações pueris". Central aí é o design de informação, capaz de suprimir a possibilidade de conflito. A forma mais bem acabada desse tipo de design foi o Facebook. As redes sócio-pop engendram uma "espécie de jardim murado de redes dentro das redes" e promovem seus dispositivos de aceitação feliz do mundo: "o pai do seu amigo morreu? O Japão foi inundado por um tsunami? A jornalista sumiu na Líbia? Ótimo, você pode apertar o botão Like e curtir isso tudo com seus amigos".

DA PARTENOGÊNESE DO VALOR À CRIAÇÃO TÁTICA DO SENTIDO

A crescente financeirização da economia traz consigo uma igualmente crescente ruptura com o valor da produção em si, uma abstração e cesura em relação à dimensão-corpo. O resultado dessa supressão de contato é o que Bifo chamou, em *La Sollevazione*, de partenogênese do valor, isto é, a criação de dinheiro sem passar pela intervenção sobre a matéria ou o uso da força muscular. "Em grego", diz Bifo, "*parthenos* significa virgem. Jesus foi criado pela partenogênese. A Virgem Maria deu à luz seu filho sem nenhum engajamento sexual. A economia financeira é um processo partenogênico" (2012, p. 105, trad. nossa).

O dado digital, elemento semio-técnico central na transvalorização do financeirismo, não torna possível apenas a radical separação entre o

significante e o referente, mas também entre o capital e o lastro, entre o investidor e a produção, entre a fábrica e o acionista, entre a informação e a materialidade. O que resultaria com mais vigor desses processos é, por fim, a própria desempatia, a morte, pouco a pouco, da capacidade de afeto, de toque, de trocas, do sofrer e espiar as tristezas, do propagar alegrias, etc. No extremo, seriam bloqueados dois vetores criativos sem os quais não pode haver verdadeira subjetividade nem verdadeira comunidade: a solidariedade e a autonomia. Nessa situação fronteira entre a vida e a morte restaria, segundo Bifo, apenas um "des-sujeito", um ente de posse de um corpo vazio, teleguiado e apolítico.

Bifo lembra que em Marx a separação entre o capital e o real já estava bem prevista: "a abstração é a principal tendência do capitalismo, o efeito geral do capitalismo sobre a atividade humana. Marx se refere à abstração do valor da utilidade (valor de uso), e a abstração do trabalho produtivo das formas concretas da atividade humana" (2012, p. 103). Numa posterior e mais profunda fase da cisão, o capital passa, de forma privilegiada, não pela produção de bens que podemos apalpar, cheirar, mas de bens intangíveis, ideias, linguagens, projetos, canções, afetos. Contudo, teríamos chegado agora, finalmente, a uma esfera ainda mais violenta do fluxo semio-capitalístico, em que dia e noite os signos exercitam sua condição máxima de interoperatividade entre máquinas, eliminando por completo o lugar do corpo. O lucro torna-se, nesta fase, a pura circulação de cifras abstraídas de qualquer corporalidade. Se antes o desenvolvimento de novas técnicas de produção condicionava o aumento da velocidade, hoje nos parece que, cada vez mais, a velocidade é a condição, não da produção de

bens físicos, mas de sua eliminação. Quanto mais luz, mais abstração, menos peso, mais circulação.

A aceleração da infoesfera e as expectativas geradas pelo imediatismo estariam estimulando o campo do desejo ao ponto de colapsá-lo. O desejo deixa de se relacionar com a criação do mundo para responder aos estímulos sinápticos cuja referência é a leveza da luz. O desejo se iguala, assim, à resposta reflexiva a necessidades autopoieticas e sem lastro do quase puro semio-fluxo⁹⁷. Quando o dinheiro se torna a forma hegemônica na produção do estado psíquico social como consequência do triunfo neoliberal, "o desejo toma um caminho paradoxal e começa a produzir necessidade, escassez, tristeza. Nas armadilhas da publicidade e do consumismo, o desejo é arrastado para dentro da relação de dependência com a máquina financeira" (BIFO, 2012, p. 109).

A proposição de Bifo não se distancia daquela de Virilio quando este situava, na primeira metade da década de 1980, a hiper-aceleração alcançada com a superação das distâncias geofísicas pelos meios de comunicação num horizonte de tragédia vivida e anunciada: "o mundo inteiro torna-se subitamente *endótico*, um fim que implica tanto o esquecimento da exterioridade espacial quanto da exterioridade temporal (*now-future*) em benefício único do instante 'presente', deste instante real das telecomunicações instantâneas" (VIRILIO, 1993, p. 107). A atual degradação da experiência causada pela "poluição dromosférica" estaria levando o homem a "ganhar o mundo inteiro", mas igualmente a colocar em risco "sua alma", isto é, aniquilar sua alma, a própria potência do

⁹⁷ Sobre esse assunto, inúmeras pesquisas vêm sendo realizadas no campo da neurobiologia. Os resultados devem, no mínimo, nos colocar em estado de alerta. Segue um exemplo aqui: <http://www.theguardian.com/technology/2010/aug/20/internet-altering-your-mind>. Acessado em 12/04/2015.

movimento. Assim é que nos achamos diante de uma espécie de "divisão do conhecimento" do ser no mundo: "de um lado, o nômade das origens, para quem predomina o trajeto, a trajetória do ser; de outro, o sedentário, para quem prevalece o sujeito e o objeto, movimento em direção ao imóvel, ao inerte, que caracteriza o 'civil' sedentário e urbano, em oposição ao 'guerreiro' nômade" (*idem*, p. 108). Tratar-se-ia assim de uma sedentaridade última, em que, controlando o ambiente em tempo real, abrimos mão do controle da organização do território geofísico. A questão para Virilio passa, portanto, de um âmbito estético — empobrecimento da experiência em que a realidade das coisas se dissimula na "banalidade das figuras", desfilando a perturbação de uma "*percepção estroboscópica*" sem peso ou densidade (*idem*, p. 109) — a uma condição econômico-cultural, em que a lei do menor esforço que há muito pauta o desenvolvimento tecnológico deve ser passada por um escrutínio crítico: a questão "ecológica" de nosso hábitat não pode "ser resolvida sem que nos esforcemos para descobrir a ligação que vincula 'o espaço' e o 'esforço', a duração e a extensão de um cansaço físico que empresta sua medida, seu TAMANHO NATURAL ao mundo da experiência sensível" (*idem*, p. 118). Nesse catastrofismo da comunicação mediada em que até mesmo o contato tátil será substituído por próteses e interfaces eletromagnéticas, o destino da humanidade tende a interações que nos farão ausentar, não estar presente para ninguém, encarcerados que estaremos, num futuro não muito distante, em nossos *cocoons* e tecnologias de interações microfísicas, "encarcerados em um ambiente 'geofísico' reduzido a menos do que nada" (*idem*).

Mas talvez seja prudente evitar um tal determinismo em relação à técnica e, por extensão, às redes informacionais. Numa entrevista dada a Antonio Negri, em 1990, Deleuze argumenta que as máquinas não possuem uma essência, mas estão, em maior ou menor medida, sujeitas aos arranjos coletivos nos quais se encontram imersas. Estes arranjos — históricos, sociais ou territoriais — não são estáveis, e nem os contextos nos quais as máquinas operam. Diferentes sociedades podem, por exemplo, corresponder a diferentes tipos de máquina: "máquinas mecânicas simples correspondendo a sociedades de soberanos; máquinas termodinâmicas a sociedades disciplinares; máquinas cibernéticas e computadores a sociedades do controle"; mas a verdade, conclui Deleuze, é que as "máquinas não explicam nada", já que nos arranjos coletivos a máquina em si é apenas um componente. A perspectiva deleuziana nos parece tanto mais verdadeira quanto mais nos aproximamos de máquinas que se marcam pela flexibilidade de usos e encaixes em ecossistemas diversos, como as máquinas digitais. Se por um lado com frequência elas carregam barreiras à sua reconfiguração, por outro os próprios paradigmas 1) do dado digital e sua relação partenogênica com a materialidade, 2) da abstração da linguagem do software e 3) da conectividade abrem um vasto horizonte de agenciamentos possíveis, mesmo quando esses estão também sujeitos aos protocolos das corporações ou do biopoder.

SUBVERTER OS CÓDIGOS

Ao analisar os movimentos estudantis franceses de 1986, Antonio Negri já notava que a juventude reagia à liturgia do Estado com zombaria, e não com uma contra-lógica grave e sisuda. "Esta geração", dizia, "escolheu a

coletividade como ponto de partida para fazer dela algo ético. A utopia dessa geração é uma utopia da igualdade e da comunidade" (1989, p. 55, trad. nossa). Sua percepção de que a comunicação era central no processo de composição desse corpo coletivo nas lutas — assim como fora para Marx o jornal impresso e a literatura — era notável: "a clareza dessa consciência é baseada em tecnologias que ela conhece e possui. Ela tem a luminosidade da 'mídia'. Ela é pura visibilidade". A atualidade do movimento coletivo dos jovens era igualmente uma atualidade da comunidade possível, e o "desejo pela comunidade é produzido de forma madura, visível e imediata no processo de reapropriação dos meios de comunicação" (1989, p. 57).

Numa entrevista de 1990⁹⁸, quando a cibercultura dava os primeiros passos em direção a sua expansão, Negri propôs a Deleuze uma questão que até os dias atuais permanece pertinente: "na Utopia Marxista dos *Grundrisse*", dizia Negri, "o comunismo toma precisamente a forma de uma organização transversal de indivíduos livres construída numa tecnologia que a torna possível. O comunismo ainda é uma opção viável?". A resposta de Deleuze é curiosa:

a busca por "universais da comunicação" deveria nos causar arrepios. É verdade que, mesmo antes de as sociedades do controle estarem completamente desenvolvidas, formas de delinquência ou resistência (duas coisas diferentes) estão também aparecendo. Pirataria e vírus de computador, por exemplo, vão substituir as greves e aquilo que o século XIX chamou de sabotagem ("travar" o maquinário). Talvez, eu não sei. Mas não teria nada a ver com as minorias ganhando voz. Talvez a fala e a comunicação foram corrompidas. Elas estão completamente permeadas por dinheiro — e não por acidente, mas por suas naturezas. Nós precisamos sequestrar a fala. Criar sempre foi diferente de comunicar. A questão chave pode ser criar vácuos de não-comunicação,

⁹⁸ "Control and becoming: Negri interview with Deleuze". Disponível em: <https://antonionegriinenglish.wordpress.com/2010/09/23/control-and-becoming-negri-interview-with-deleuze/>. Acessado em 12/04/2015.

curto-circuitos, de maneira que possamos eludir o controle.
(Trad. nossa)

Deleuze insiste que resistir é também interromper, sabotar, fazer explodir a comunicação. Colocar em questão o próprio canal, tornar evidente a falência da produção do novo quando o próprio sistema de produção de mensagens e bens simbólicos encontra-se corrompido, tomado por interesses que minam a potência política da multidão. Transformar a civilidade dócil das mídias num processo criativo, experimental, afetivo, sinestésico. Uma das primeiras notícias que se tem da sabotagem dos meios massivos é Orson Welles e o grupo de teatro Mercury com sua famosa transmissão radiofônica de uma invasão marciana na peça *A guerra dos mundos*, de 1938. A transmissão acabou por levar ao pânico mais de 1 milhão de americanos, provocando fugas e quebraadeiras. À época Welles diria que nada havia sido intencional, porém anos mais tarde numa entrevista para a BBC, em 1955, admitiria que a intenção fora colocar em questão a pré-formatação das opiniões promovida por aquela "caixa mágica", propondo assim "um assalto à [sua] credibilidade" (*apud* BEIGUELMAN, 2005, p. 114). Como observou Beiguelman, se a mídia tática implica em levar ao extremo o uso dos meios, ou seja, "a incorporação intencional de seus protocolos" para conduzi-los ao colapso, então sua certidão de nascimento "precede o hacktivismo em algumas décadas" (*idem*). Interromper o próprio canal, curto-circuitá-lo, injetar vírus em sua engrenagem, essa teria sido a tarefa experimental de Welles.

Todavia, nos perguntamos se, diante dos desdobramentos técnicos da internet desde 1990, o diagnóstico de Deleuze nos anos 80 a respeito da corrupção absoluta dos canais — nos deixando como única saída a opção de

sua sabotagem — é ainda hoje um diagnóstico inteiramente válido, ou válido da mesma forma que fora para Welles. A desierarquização e horizontalização das trocas simbólicas em certa medida já não realiza a sabotagem dos grandes canais e dos grandes discursos da verdade que Welles busca colocar em questão? A internet já não teria, à sua maneira, curto-circuitado os universais da comunicação pela própria natureza rizomática, para usarmos um termo deleuziano, de sua estrutura discursiva? Não nos restaria, nesse sentido, não somente curto-circuitar as mídias massivas, como faria Welles, mas delas continuar a promover um êxodo coletivo multitudinário? "Fora a Rede Globo" foi um dos gritos mais ouvidos nas jornadas de junho de 2013 no Brasil. Eis um canto possível do êxodo.

Se por um lado é preciso admitir que o enorme volume de *inputs* sinápticos e protocolos mercantis advindos das corporações 2.0 podem minar a potência da *multidão conectada*, por outro cabe notar que os abalos sísmicos da comunicação em rede ainda subvertem de dentro o horizonte enclausurado da indústria. Conquistas fundamentais como a implosão informal das restrições à remixagem de conteúdos levadas a cabo pelo ideal do Copyleft, do Creative Commons, etc. são apenas algumas das mudanças que a cultura das redes imprime no corpo social imaterial⁹⁹. Todos os dias uma multidão de usuários se apropria de informações, formas, imagens e linguagens e desestabilizam suas intenções originais instaurando novas leituras e possibilidades de sentido. Numa esfera mais radical, surgem desse caldo indisciplinado coletivos, artistas e ativistas marginais que, com a ajuda das veias sílicas, recriam mundos, sabotam empresas, roubam

⁹⁹ Mais a esse respeito no excurso 1 desta parte.

dados, e até fazem tremer os governos. Pelas brechas das redes a multidão torna-se a carne ativa da produção linguística e intensifica sua própria potência criativa ou política.

Ao sobrestimar as patologias e fraquezas que são, não somente no digital, mas em qualquer contexto onde o capital semiótico atua, continuamente exploradas pelos tentáculos das corporações, subestimamos as brechas que se abrem para o fortalecimento da riqueza comum. Os tempos são contraditórios e complexos, mas isso porque o próprio capital é a fonte da contradição. A geração atual de "nativos da internet" é certamente também uma geração precária e prometida a um futuro sacrificial nas capelas do débito. Mas curiosamente uma parte significativa desta mesma geração não somente está criando universos alternativos e protestando contra os efeitos horrendos do comando neoliberal, mas também procurando por um novo sentido das coisas, das práticas, do encontro e da produção de riquezas. Ainda desejam redescobrir, como os jovens dos 1960, por onde passa o comum, isto é, o sentido do estar junto.

É em parte esta geração explorada que ocupa, para a surpresa dos puristas tecnófobos, com mais intensidade o espaço urbano contra o higienismo social, contra o semio-capital e contra as repartições públicas tomadas pelo ideal da cidade-empresa. Na forma de maltas dispersas, ela se organiza transversalmente, compartilha informações, produz arte e poesia no ambiente coletivo da ocupação política e linguística, debate estratégias, traz à luz os desmandos do biopoder dentro da própria armadura corporativa e cor-de-rosa das redes eletrônicas. Ela realiza o retorno ao corpo físico no ato, já em si poético, de ocupação da *polis*. Pelas fissuras do design "fofinho" e das redes corporativas, grupos de poetas, artistas e ativistas

urbanos se organizam e se encontram, arrecadam recursos para eventos, debatem coletivamente suas estratégias de ação e ideias. É porque o prelúdio do encontro multitudinário se tornou possível no ciberespaço que a multidão se redescobriu ainda mais efetivamente como tal nas ruas, apesar dos obstáculos que o direito constituído e o capital impõem a sua configuração e criação livre.

Tendo dito tudo isso, valem aqui duas ressalvas. Talvez a multidão esteja abrindo mão muito facilmente do ideal do software livre, do código aberto, da produção de tecno-saberes e interfaces efetivamente pautados pela autonomia e pela comunalidade. Talvez seja preciso expandir o acesso às linguagens de software, transformá-las num vetor tão central para a resistência linguística contemporânea quanto fora o domínio da leitura e da escrita para as massas operárias no séc. XIX. Precisamos de multidões versadas em compilar dados (os *big data*), interpretá-los e dar a eles vida por meio de novas metodologias e cartografias, mas é ao mesmo tempo que necessitamos de multidões versadas na *escrita de linguagens de máquinas e design de interfaces moles autônomas e livres*. A produção tecno-linguística mais aberta e verdadeiramente colaborativa (porque ativa também sobre a produção do próprio canal) poderia realizar um salto em direção ao ideal que em muitos sentidos funda a cultura das redes: a informação livre.

Ao mesmo tempo, é preciso ir além de uma apologia à tecnologia ou à forma de organização dos agentes que resistem. Com efeito, o fato de que um movimento possa ser organizado na forma de uma rede múltipla não significa que ele seja democrático ou desejável. Examinar apenas a correspondência formal da produção de sentidos, nos lembram Hardt e

Negri, "pode dar a impressão de que a inovação tecnológica é a força fundamental que impulsiona a mudança social". Precisamos esmiuçar, contudo, "o conteúdo do que está sendo produzido, como e por quem" (2005, p. 134). Precisamos examinar sob que condições a produção da multidão se realiza. A rede e o dado digital por si só não são determinantes de nada, isto é, nem da catástrofe diagnosticada por Bifo, nem da salvação propalada pelos profetas da pós-modernidade celebrativa. Eles são potência, mas toda atualização da potência está sujeita aos complexos agenciamentos do possível. Somente pela construção de espaços verdadeiramente multitudinários de enunciação será possível extrapolar as demandas vazias que celebram, apenas por ser tal coisa, o alto grau de complexidade, fragmentação e conectividade que atravessa a produção linguística na multidão.

DO CAPITALISMO FOFINHO AO PENSAMENTO NÔMADE

Imbricado na sabotagem do canal há também um vetor de luta por territórios discursivos que permitam tornar transparente (ou visível) o que acontece nas entranhas do poder e sequestrar o *logos*, recriar, não apenas por experiência estética, mas por colaboração filosófica e logosófica uma outra racionalidade. Nesse sentido, Foucault argumenta, em uma conhecida conversa com Deleuze sobre o papel do intelectual frente ao poder, que, se designar os focos de exploração, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta, "não é porque ninguém ainda tinha tido consciência disso, mas porque falar a esse respeito — forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez, o que fez, designar o alvo — é uma primeira

inversão de poder". Se discursos são lutas, é porque eles quebram o monopólio da fala e confiscam o espaço da produção de sentidos. O discurso de luta "não se opõe ao inconsciente: ele se opõe ao segredo. Isso dá a impressão de ser muito menos. E se fosse muito mais?".¹⁰⁰

Deleuze escreveu certa vez: "fico confuso quanto aos dispositivos de poder, visto o estatuto ambíguo que eles têm para mim: em *Vigiar e punir*, Michel diz que eles normalizam e disciplinam; eu diria que eles codificam e reterritorializam"¹⁰¹. É que em Deleuze a verdadeira ação do poder, a ação do poder levada ao limite, implicaria, em última análise, não a coerção propriamente dita, mas a recondução da subjetividade, ou melhor, engendramento de novos agenciamentos e codificações e reterritorialização do desejo. Contudo, eventualmente, até mesmo o pensamento, ao codificar e territorializar, ou, ao contrário, criar e por em fluxo novas potências, produz sentidos e, portanto, desejos. Não se deve, desta forma, separar desejo de pensamento, ou afeto de sentido. O sentido engendra o desejo que por sua vez produz o sentido. Numa passagem do "Tratado de Nomadologia" em *Mil platôs*, o próprio Deleuze nos adverte contra essa armadilha:

a gravidade do pensamento sempre foi risível. Porém, ela só pede isso: que não seja levada a sério, visto que, dessa maneira, seu atrelamento pode tanto melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme quer um Estado. Com efeito, qual homem de Estado não sonhou com essa tão pequena coisa impossível, ser um pensador? (1997, p. 46)

¹⁰⁰ Cf. <http://cineclubedecompostela.blogaliza.org/files/2010/09/Foucault-Deleuze-Os-Intelectuais-e-o-Poder.pdf>. Acessado em 21/02/2014.

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles. "Desejo e prazer". Disponível em: http://xa.yimg.com/kq/groups/20118472/871014946/name/DELEUZE,+Gilles_Desejo+e+prazer_1994.pdf

A saída para essa aporia, quer dizer, para não deixar que o pensamento engendre sempre novas imagens-Estado — ou pensamentos-imagem — contra a livre circulação e produção de novas subjetividades, talvez tenha sido melhor indicada pelo filósofo no texto *O pensamento nômade*, de 1977, publicado numa edição especial da Semiotext(e) sobre o retorno de Nietzsche ao palco da filosofia contemporânea:

o discurso filosófico sempre esteve em uma relação essencial com as leis, as instituições e os contratos que constituem o problema da soberania, que atravessa a história sedentária desde as formações despóticas até as democracias. O significativo é na verdade a última encarnação do déspota. Portanto, se Nietzsche não pertence à filosofia, é porque talvez ele seja o primeiro a conceber um outro tipo de discurso como contra-filosofia. O que significa dizer: um discurso que é fundamentalmente nômade, cujas declarações não seriam produzidas por uma máquina administrativa racional, por filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra vagante. (DELEUZE, 1977, p. 20, trad. nossa)

Deleuze declara que é Nietzsche quem vai anunciar uma nova política, uma nova forma-pensamento que com ele se inicia. Se nos regimes atuais os nômades estão infelizes, é porque nós somos levados a estabilizá-los. Como um nômade reduzido a uma sombra de si mesmo, Nietzsche nos ensina um pensamento-tática que se move em "viagens estacionárias", "viagens na intensidade". Os nômades não são aqueles que se movem como migrantes, eles são de fato "aqueles que não se movem, e que começam a nomadizar para ficar no mesmo lugar enquanto escapam aos códigos" (*idem*), isto é, às sobrecodificações. Tendo em vista esta proposição, podemos dizer que o problema central da atividade revolucionária permanece, como notou Deleuze, sendo aquele de descobrir uma "unidade de luta localizada sem cair novamente na organização despótica ou burocrática do partido ou do Estado: uma máquina de guerra que não reconstituiria um Estado, uma

unidade nomádica em relação ao fora que não pudesse restituir a unidade despótica interna" (*idem*).

Munido de sua máquina de guerra vagante, isto é, de sua linguagem aforística e de um pensamento movediço e *criador*, Nietzsche mostrou que o pensamento-imagem não pode ser combatido com o não-pensamento (por aí somente favoreceríamos a impotência do pensamento-Estado que pode, por nós, pensar), mas precisamente com o pensamento descontínuo, inapropriável, tático. O pensamento nômade diz respeito a um pensamento do fora, pensamento em relação às forças do fora, um pensamento máquina de guerra que habita o deserto e destrói imagens-método; Nietzsche contra Schopenhauer educador, o pensador contra a lei, o poeta contra a instituição linguística, o habitante da noosfera digital contra os *gatekeepers*, o copyleft contra o copyright, o autor-agenciador (RENA, 2009) contra o editor-atravesador parasitário, e assim por diante. Se é verdade que o contra-pensamento dá testemunho de uma solidão absoluta, trata-se antes de uma solidão "povoada, como o próprio deserto, uma solidão que já se enlaça a um povo por vir, que invoca e espera esse povo, que só existe graças a ele, mesmo se ele ainda falta..."¹⁰² (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 46).

Talvez estejamos, portanto, usando um termo equivocado para descrever o dizer do déspota ou do soberano. Não deveria tratar-se de pensamento, já que, como notará o próprio Deleuze, "todo pensamento é já uma tribo, o

¹⁰² Essa colocação poderia nos remeter, ainda que considerando as diferenças de contexto, a Marx, para quem o pensamento e sua atividade solitária jamais deixou de habitar, ao mesmo tempo, uma multidão de subjetividades já na própria constituição da riqueza comum que é a linguagem. Acima de tudo, dirá Marx, é preciso evitar fixar "a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser *social*. Sua manifestação de vida — mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros — é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*" (2006, p. 107).

contrário de um Estado" (1997, p. 46-47). O código do déspota não é criador e muito menos produzido tendo em vista um horizonte de significação comum, e, portanto, não constitui-se como verdadeira atividade pensante, mas como abstrações da ordem, da soberania, do exercício de um Deus.

Andityas Matos observou, num livro recente sobre a possibilidade da filosofia radical no direito, que "pensar a verdade sem dominar a sua produção não passa de jogo retórico". E o que o primado da produção sobre a distribuição da verdade pode significar para o pensamento conservador e oficial? Ora, tomar o controle da produção da verdade deveria equivaler a "um contínuo ato de fundação, percebendo o potencial estritamente *antinatural* da experiência do pensar. Pois se as coisas fossem como devessem ser, todo o pensamento naufragaria" (MATOS, 2014, p. 35). Deste modo, seria preciso fazer do pensamento novamente uma prática perigosa, o que daria no mesmo que dizer: uma contínua atividade criadora, uma *máquina de guerra*. Nietzsche teria dito num outro contexto que o verdadeiro perigo para o pensamento não estava em sua interdição, mas na indiferença provocada. Os tempos se tornam verdadeiramente perigosos não quando já não se pode dizer, mas quando não há diferença alguma entre dizer e não dizer. É um tal desafio que o pensamento nômade confronta. Fazer irromper pelas brechas da naturalização da verdade, pelas fendas da autolegitimação um pensamento-imaginação, uma narrativa-possibilidade, uma prática-esquizo capaz de aventar novas realidades e produzir outros desejos.

Harvey notava em *Cidades rebeldes* que "as lutas políticas são animadas tanto por intenções visionárias quanto por aspectos e razões de natureza

prática" (2014, p. 21), o que quer dizer que o processo revolucionário é tanto objetivo quanto subjetivo, tanto concreto quanto dependente de nossa capacidade de *imaginar* outras narrativas possíveis, seja nas artes, seja nas interações linguísticas corriqueiras, ou seja ainda na filosofia (como observava Deleuze n'*O abecedário*, "conceitos não se descobrem, são criados. Há tanta criação em uma filosofia quanto em um quadro ou uma obra musical¹⁰³"). É preciso, deste modo, insistir na reflexão criadora como um módulo tático indispensável para as lutas contra-imperiais que a realidade suscita. Um pensamento suficientemente nômade e capaz de tornar plausível outros mundos é imperativo se se quiser resistir à velocidade do semio-capital que transforma o fluxo semiótico das maltas desejantes em operações inócuas — transmutação de produção à interoperabilidade miraculante e vazia do capital¹⁰⁴.

Deleuze notava em uma conversa com Michel Foucault, em 1972: "o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles". Quem fala e age?, nos propõe em seguida o filósofo. Certamente não um indivíduo ou uma coletividade essencialista (uma *comunidade essencial*), mas "uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação

¹⁰³ Uma versão transcrita do texto da entrevista pode ser lida aqui: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>. Acessado em 07/01/2015.

¹⁰⁴ Vale aqui evocar os momentos iniciais d'*O anti-Édipo* em que Deleuze e Guattari conceituam a passagem do trabalho ao capital, ou das conexões produtivas ao corpo sem órgãos: "o corpo sem órgãos não é Deus, antes pelo contrário. Mas divina é a energia que o percorre, quando ele atrai para si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções" (2010, p. 26).

de prática em relações de revezamento ou em rede".¹⁰⁵ Deleuze talvez tenha sido o primeiro a anunciar as formas possíveis de um pensamento-multidão a partir do pensamento-nômade nietzscheano. Com efeito, seu próprio pensamento é da ordem da performance, da multiplicidade, da ação e da *criação*. Talvez, como argumenta Andityas Matos, a tarefa do pensamento hoje seja a "aniquilação do princípio de consistência. Para tanto, ela assume a pluralidade caótica não da teoria, mas da realidade que (...) é sempre inédita em relação ao que dela se espera". Se por acaso um pensamento de tal ordem for acusado do crime de contradição contra o método, que ele responda, com Walt Whitman, "que sim o é; e o é por abrigar multidões"! (2014, p. 43).

EXCURSO 1: DO SOFTWARE LIVRE AOS CÓDIGOS-FONTE SOCIAIS

Podemos melhor compreender o funcionamento da multidão ao traçarmos uma analogia com a cultura do Software Livre surgida do incipiente e profícuo campo da cibernética da década de 1970. Neste caldo técnico-psicodélico-político fortemente impregnado dos valores libertários da revolução contra-cultural dos anos 60, a produção horizontal era valorizada em detrimento da hierarquização e comprometimento comercial das grandes empresas de software como a IBM, a XEROX ou a HP. Segundo a visão destes programadores indisciplináveis, os agenciamentos coletivos e cooperativos haveriam de engendrar modos produtivos que excederiam a noção de criação como expressão de uma genialidade isolada (por um autor ou uma empresa). O livre acesso e compartilhamento dos códigos-fonte dos

¹⁰⁵ Cf. <http://cineclubedecompostela.blogaliza.org/files/2010/09/Foucault-Deleuze-Os-Intelectuais-e-o-Poder.pdf>. Acessado em 21/02/2014.

softwares, argumentaria o programador Richard Stallman em seu histórico GNU Manifesto, teria sido fundamental para produzir trabalhos derivados, melhoramentos entre engenheiros e compartilhamento de conhecimento entre os programadores. A cultura do Software Livre, intrinsecamente atrelada à prática do Copyleft¹⁰⁶, enfrentaria, contudo, forte resistência da indústria, que, ao promover a institucionalização dos processos produtivos, buscava impor restrições contratuais, segredos comerciais e proteção legal às linguagens geradas por seus programadores, minando a livre circulação e cooperação entre engenheiros e designers.

Com o objetivo de promover a luta pela liberdade colaborativa, Stallman cria a Free Software Foundation (FSF), e escreve no GNU Manifesto: "a regra de ouro do Copyleft é que se eu gosto de um programa eu preciso compartilhar com outras pessoas que também vão gostar. Os vendedores de software querem dividir os usuários para controlá-los, fazendo com que cada usuário concorde em não compartilhar com outros. Eu me recuso a romper os laços de solidariedade com outros usuários". No site do projeto GNU, lê-se ainda: "por 'software livre' devemos entender aquele software que respeita a liberdade e senso de comunidade dos usuários. Grosso modo, os usuários possuem a liberdade de executar, copiar, distribuir, estudar, mudar e melhorar o software. Assim sendo, 'software livre' é uma questão de liberdade, não de preço. Para entender o conceito, pense em 'liberdade de expressão' [free speech], não em 'cerveja grátis' [free beer]".

¹⁰⁶ Como podemos ler na Wikipedia, Copyleft é uma "forma de usar a legislação de proteção dos direitos autorais com o objetivo de retirar barreiras à utilização, difusão e modificação de uma obra criativa (...) exigindo que as mesmas liberdades sejam preservadas em versões modificadas". O copyleft "não proíbe a venda da obra pelo autor, mas implica a liberdade de qualquer pessoa fazer a distribuição não comercial da obra". Sua prática implica e denomina genericamente "uma ampla variedade de licenças que permitem, de diferentes modos, liberdades em relação a uma obra intelectual". Cf. <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Copyleft>. Acessado em 11/04/2015.

Se de um lado a abertura permitida nos primórdios da indústria cibernética fora fundamental para garantir a inovação e posteriormente o que passamos a chamar de "revolução da informação", de outro o avanço das regras de apropriação, restrição e fechamento dos códigos-fonte dos programas promovido pelos governos e empresas iria em larga medida concentrar a escrita dos programas mais usados nas mãos de poucas instituições, limitando tanto a riqueza produzida, quanto o espalhamento de modos de produção mais horizontais entre as comunidades de geeks. Hoje, embora tenhamos exemplos magníficos da potência da colaboração na escrita de linguagens de máquina em projetos como o Linux¹⁰⁷, o Gimp¹⁰⁸, o Ubuntu¹⁰⁹, o VLC¹¹⁰, o Wordpress¹¹¹, entre tantos outros, está cada vez mais claro que as barreiras impostas pela propriedade privada e sistemas institucionais e hierárquicos de produção não somente solapam a possibilidade de democratização linguística, mas criam aglomerados de poder que atravancam a criatividade e a diversificação da indústria. O controle e fechamento do conhecimento (por meio do patenteamento de códigos, fórmulas, métodos, formas, etc.) limita o desenvolvimento da cultura digital (e da cultura em geral), delegando-o a um número reduzido

¹⁰⁷ Uma divertida e breve história do Linux pode ser assistida aqui: https://www.youtube.com/watch?v=5ocq6_3-nEw. Acessado em 11/04/2015.

¹⁰⁸ Sobre o Gimp, veja: <http://colivre.coop.br/CursoGIMP/SobreOGIMP>. Acessado em 11/04/2015.

¹⁰⁹ Mais sobre o Ubuntu nesta página: <http://www.mundoubuntu.com.br/sobre/curiosidades-do-ubuntu/64-mas-afinal-o-que-e-o-linux-ubuntu>. Acessado em 11/04/2015.

¹¹⁰ A Wikipedia nos informa que o "VLC inicialmente era o software cliente para o projeto VideoLAN que tinha por objetivo criar um programa para transmitir vídeo (video streaming) por meio de uma rede. Foi criado na Ecole Centrale Paris e licenciado na GNU General Public License em 1 de fevereiro de 2001, passando a ser desenvolvido por voluntários do mundo todo". Cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/VLC>. Acessado em 11/04/2015.

¹¹¹ Cf. a história da fundação e desenvolvimento do Wordpress aqui: <http://www.wpbeginner.com/news/the-history-of-wordpress/>. Acessado em 11/04/2015.

de "donos", mas mais ainda restringindo o enriquecimento humano em sentido amplo.

Ainda assim, apesar de todo o revés que as atuais leis draconianas de direitos de propriedade impõem (leis cujo teor restritivo foi recrudescido nas últimas décadas do séc. XX para atender aos interesses das grandes corporações da mídia), a lógica da produção livre e horizontal parece replicar-se em diversos setores da produção imaterial e científica, como a indústria bioquímica, a agricultura, a genética, a produção linguística, etc. A criação coletiva e aberta, seja nas artes, seja nas realizações técnicas, insiste em se exprimir pela via das redes (eletrônicas ou sociais). Todos os dias, toneladas de conhecimentos são colocadas em fluxo, linguagens são reapropriadas por remixadores linguísticos, imagens reelaboradas, notícias parodiadas, novos sentidos construídos, obras e eventos artísticos coletivos viabilizados por uma multidão de colaboradores em crowdsourcing¹¹², colocando em evidência um desejo plural (e por pluralidade) que dificilmente poderá ser suprimido pela racionalidade do Império global. Os processos criativos na cultura do Software Livre nos serve de lembrança de que a liberdade, a colaboração e a autonomia produtiva não somente não levam ao caos ou ao desperdício, mas podem revelar algo a respeito da democracia, ou ainda melhor, servir como analogia (e mesmo um arcabouço de modos operacionais horizontais) de uma multidão possível, de

¹¹² Segundo a Wikipedia, "Crowdsourcing" é o processo de "obtenção de serviços, idéias ou conteúdo necessários solicitando contribuições de um grupo variado de pessoas e, especialmente, a partir de uma comunidade on-line, ao invés de usar fornecedores tradicionais como uma equipe de funcionários contratados. (...) Ele combina os esforços de voluntários ou trabalhadores de tempo parcial num ambiente onde cada colaborador, de sua própria iniciativa, adiciona uma pequena parte para gerar um resultado maior. O termo 'crowdsourcing' é uma junção de 'multidão' e 'terceirização'; ele se distingue de terceirização pelo o trabalho vir de um público indefinido, de terceiras pessoas, ao invés de ser produzido por um grupo interno, específico e fechado". Cf. <http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Crowdsourcing>. Acessado em 11/04/2015.

"uma sociedade dos códigos-fonte abertos, ou seja, uma sociedade cujo código-fonte é revelado, para que todos possam trabalhar em cooperação na solução de seus problemas e na criação de novos e melhores programas sociais" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 425).

EXCURSO 2: TRÊS (ANTI)MÉTODOS DE PESQUISA PARA A MULTIDÃO: CARTOGRAFAR, COPESQUISAR, COLETIVIZAR

É possível falarmos de "métodos de pesquisa" para um pensamento multitudinário? Não pretendemos nos aprofundar numa resposta para essa pergunta aqui, mas gostaríamos de indicar alguns pontos de partida possíveis para uma tal investigação tendo em vista três exemplos de metodologias com os quais nos deparamos nessa jornada pelos meandros da pesquisa sobre/com/para a multidão. O primeiro ponto diz respeito à cartografia tal como proposta por Deleuze e Guattari em Mil platôs. O conceito de cartografia é, nestes pensadores, profundamente atravessado pelo conceito de rizoma. No rizoma o princípio de cartografia opõe-se ao princípio de decalcomania. Se a decalcomania possui a árvore como modelo, pautando-se por eixos genéticos (originadores) estruturantes, bem definidos, profundos, a cartografia é a realização do próprio rizoma: "o mapa se opõe ao decalque", dirão, por estar inteiramente voltado para "uma experimentação ancorada no real. O mapa (...) contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma". O mapa é aberto, é conectável, desmontável, reversível. Ele pode adaptar-se a montagens diversas, vir de um indivíduo, de um grupo, de uma

formação social. Pode-se "desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ao mesmo". Um mapa é uma "questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida 'competência'" (1995, p. 22).

Note-se portanto que se pensamos a proposta de Deleuze e Guattari enquanto um método do pensamento, o próprio método, enquanto performance, já se confunde com o objeto e o sujeito. Faça mapas, sendo mapas. Faça rizomas, sendo rizomas. O método cartográfico, portanto, propõe-nos o desafio de não pensar sujeito e objeto como instâncias distintas, mas como processo em que continuamente o objeto produz o sujeito e o sujeito produz o objeto. A mente está no mundo que está na mente. O mesmo podemos dizer do corpo: performance, não competência. Em Pistas do método da cartografia, Virgínia Kastrup et. al. procuram levar a hipótese de Deleuze à condição de método aplicado à pesquisa acadêmica. Eles escrevem: a realidade cartografada "se apresenta como mapa móvel, de tal maneira que tudo aquilo que tem aparência de 'o mesmo' não passa de um concentrado de significação, de saber e de poder, que pode por vezes ter a pretensão ilegítima de ser centro de organização do rizoma. Entretanto, o rizoma não tem centro" (2009, p. 10). Se o rizoma é acêntrico, como sobre ele compor um método? Obviamente, o próprio método é um mapa, em constante produção de si mesmo. Por isto os autores não vão falar de uma "teoria" da cartografia, mas "pistas" para um fazer cartográfico:

a metodologia, quando se impõe como palavra de ordem, define-se por regras previamente estabelecidas. Daí o

sentido tradicional de metodologia que está impresso na própria etimologia da palavra: metá-hódos. Com essa direção, a pesquisa é definida como um caminho (hódos) predeterminado pelas metas dadas de partida. Por sua vez, a cartografia propõe uma reversão metodológica: transformar o metá-hódos em hódos-metá. Essa reversão consiste numa aposta na experimentação do pensamento — um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude. Com isso não se abre mão do rigor, mas se é ressignificado. O rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida ou da normatividade do vivo. (idem, p. 10-11)

Eis, portanto, algumas pistas que o método cartográfico nos oferece: 1) o método já se confunde com o objeto. Estão ambos a se fazerem enquanto se fazem; cartografar é performance, e não estrutura profunda a priori 2) o mapa se opõe ao decalque; está inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real; 3) o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente; 4) por fim, a cartografia é feita de elementos heterogêneos, sobre elementos heterogêneos, por corpos heterogêneos.

O segundo ponto a ser destacado em nossa coleta de pistas (anti)metodológicas para se pensar a multidão é a copesquisa. A Copesquisa é uma metodologia de pesquisa-ação que implica o pensamento crítico na participação e integração social. Ela tem hoje se tornado um recurso interessante entre diversos grupos de pesquisa participativa no país, inclusive o grupo Indisciplinar do qual temos participado nos últimos anos na Escola de Arquitetura da UFMG. Nascida no contexto das lutas operárias italianas nos anos 60 e 70 — nas quais Antonio Negri foi assíduo atuante —, em sua versão original a copesquisa (ou, em italiano, conricerca) propunha-se, como nos informa Bruno Cava, a "mais do que apenas colher uma base sociológica empírica para metas de pesquisa, acercando-se do objeto com uma metodologia de tipo epistemológico". A

copesquisa buscava assumir o "conhecimento situado subjetivamente, compreender o todo, sem perder de vista a sua importância como organização política". Se, por um lado, a pesquisa ganha corpo com a experiência e a perspectiva desenvolvida pelos trabalhadores, por outro, "compartilha e faz circular os saberes e hipóteses, contribuindo para a auto-organização do movimento" (2013, p. 22). Desta forma, a copesquisa não possuía como objetivo a interferência direta no objeto de pesquisa, já que, na prática, a comunidade operária sequer era vista como objeto. Com efeito, ainda segundo Cava, "não existe a distinção entre sujeito e objeto da pesquisa, devendo avançar em permanente autocrítica (formal e material) no sentido da mútua implicação entre lutas e teoria" e produção de "uma teoria das lutas imanente aos problemas de autonomia". Isto por certo não queria dizer ausência de rigor, mas um redimensionamento da pesquisa: tanto "conhecer para transformar", quanto "transformar para conhecer". As sínteses prático-teóricas, se bem sucedidas, "vão reforçar a autovalorização" ao valorizar a capacidade de os próprios sujeitos se envolverem em narrativas sobre si (2013, p. 22-23).

Estes seriam, portanto, os principais vetores conceituais passíveis de serem destacados do método da copesquisa e reaplicados ao contexto das pesquisas multitudinárias (não mais, claro, tendo em vista as lutas operárias): 1) conhecimento situado subjetivamente, aprendendo com a experiência do outro ao mesmo tempo que compartilhando e fazendo circular os saberes e hipóteses; 2) contribuição para a auto-organização da comunidade e dos próprios pesquisadores e comunidade acadêmica. Em outros termos, "conhecer para transformar" e "transformar para conhecer"; 3) ausência de distinção entre sujeito e objeto da pesquisa, devendo esta

avançar em permanente autocrítica e mútua implicação entre experiência e teoria; 4) centralidade dos problemas da autonomia.

Um último ponto de nossas indicações (anti)metodológicas diz respeito à inteligência coletiva em rede como descrita por Pierre Lévy em seus estudos das décadas de 1980 e 1990. Naquele contexto, Lévy notou que as tecnologias molares — no campo do social, da mecânica, da política, etc. — implicam um manejo de seu objeto de forma grosseira, tomando-se as sutilezas das partes pelo todo, unificando, uniformizando, massificando. Estas, que também podemos chamar de "tecnologias da transcendência", passam por um centro, um ponto elevado e, dessa exterioridade, separam, organizam e unificam o coletivo. Falamos, portanto, de gestão em massa, em que "as pessoas não são consideradas pelo que são em si (...), mas por sua pertença a categorias. (...) O grupo molar organiza uma espécie de termodinâmica do humano, uma canalização exterior dos comportamentos e características que leva muito pouco em consideração as qualidades das pessoas" (2003, p. 56). Assim, o Estado, a educação moderna, as legislações, as políticas populacionais, as mídias de massa, etc. são todas tecnologias molares. Os grupos são considerados "fontes de energia a serem utilizadas no trabalho", forçados a explorar.

As políticas moleculares, de forma bastante diversa, fazem uso das inteligências coletivas que "elaboram e reelaboram seus projetos e recursos, refinam constantemente suas competências, visam indefinidamente o enriquecimento de suas qualidades" (idem). Promove, deste modo, uma "engenharia do laço social" (LÉVY) colocando o conjunto para trabalhar como tal, trazendo à tona as criatividade, a capacidade de iniciativa, a diversidade das competências e a sinergia entre capacidades

individuais, sem encerrá-las ou limitá-las por meio de categorias ou estruturas molares a priori. A política fina "não quer modelar o coletivo segundo um plano preestabelecido: isso seria evidentemente reincidir na pior das tecnologias de massa. Ela suscita um laço social imanente, emergindo da relação de cada um com todos" (2003, p. 56-57):

na esfera do humano, as tecnologias moleculares propõem aos grupos e às pessoas instrumentos que lhes permitam valorizar a si próprias, qualidade por qualidade. Promovem o reconhecimento mútuo e a sinergização das qualidades antrópicas (...). Os membros dos coletivos moleculares se comunicam transversalmente, reciprocamente, fora de categorias, sem passar pela via hierárquica, dobrando e redobrando, cosendo e recosendo, complicando a seu bel-prazer o grande tecido metamórfico das cidades calmas. (2003, p. 57)

A multiplicação de coletivos moleculares supõe não a comunicação massificada, mas um conjunto de técnicas moleculares operacionais e de baixo custo. A inteligência coletiva necessita, contudo, "da infra-estrutura técnica adequada" (2003, p. 57), devendo ser definida por cada agenciamento específico, correspondendo às dinâmicas emergentes.

Portanto, desta visão podemos tirar quatro componentes metodológicos: 1) a desierarquização da prática de pesquisa, inserido seus agentes numa tendência transversal de produção e comunicação; 2) valorização da escolha ponderada dos elementos técnicos para o processo de produção de conhecimento (inclusive e principalmente nos exercícios cartográficos); 3) valorização da imanência em detrimento da transcendência, isto é, a emergência das formas e métodos no próprio fazer, limitando, portanto, a capacidade de saber de ante-mão todas as particularidades do próprio método escolhido; 4) a valorização das singularidades-plurais, isto é, das qualidades e competências individuais ao mesmo tempo que sua sinergia

com as outras habilidades e competências do grupo de trabalho, promovendo o "reconhecimento mútuo e a sinergização das qualidades antrópicas".

Com efeito, poderíamos dizer que tanto o princípio de cartografia, proposto por Deleuze a respeito de seu rizoma, quanto os conceitos de molar/molecular de Lévy avizinham-se do conceito de multidão proposto por Hardt e Negri. Diríamos, contudo, que o "fazer a multidão", o "fazer o rizoma" e o "fazer a inteligência coletiva" não são fazeres excludentes, mas complementares, às vezes coincidentes, e certamente potencializadores mútuos. Deleuze e Lévy encontram-se em Negri, bem como a multidão de Negri em Deleuze (na forma das composições de malta, agenciamentos coletivos e nomadismo). Portanto, uma pesquisa multitudinária pode pautar-se, ela mesma, no âmbito dos conceitos, pelo princípio da cartografia, uma multiplicidade heterogênea com diferentes portas de entrada e saída, diferentes dimensões, diferentes agenciamentos, conformando um mapa com vetores de malta, de multidão, de singularidades-plurais e de coletividades pensantes.

11. MULTIDÃO, PERIFERIA E POBREZA: A ESCRITA DOS MUITOS, OS MUITOS DA ESCRITA

*burguesa patusca light cidade morena
el fuego de la palabra vá a incendiar tua frieza*

— **DIEGUES**

*O dia que a gente se conscientizar vai faltar bala
pra todo mundo*

— **GARRETT**

A ESCRITA BANDOLEIRA E A RIQUEZA DO POBRE

Falar de multidão não implica necessariamente falar da periferia ou de grupos marginalizados, e muito menos predispor-los *vis-à-vis* a um suposto circuito ao qual suas "vozes" deveriam ser, a contrapelo, incluídas. Talvez fosse o caso de separar este "marginal" — enquanto a *classe* daqueles que se encontram à margem e esperam por sua *anexação* a um suposto centro — do marginal sem-lei, indisciplinado, que resiste às cooptações e luta criando sua própria zona de riquezas comuns, potência, orgulho e pertencimento. A narrativa dos encarcerados¹¹³, das memórias da sobrevivência na prisão¹¹⁴, dos corpos marginalizados¹¹⁵ nos campos de

¹¹³ Há hoje uma variedade de relatos escritos e publicados por detentos no Brasil, em sua maioria relativos à horripilante experiência prisional no Carandiru. Cf., por exemplo, a coletânea *Letras de liberdade: Carandiru*. São Paulo: Madras, 2000; ou DU RAP, André e ZENI, Bruno (ed.). *Sobrevivente André Du Rap (do massacre do Carandiru)*. São Paulo: Labortexto Editorial, 2002; ou ainda RAMOS, Hosmany. *Pavilhão 9. Paixão e Morte no Carandiru*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

¹¹⁴ Cf. MENDES, Luiz Alberto. *Memórias de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹¹⁵ Cf. PALMEIRA, Maria Rita. *Cada história, uma sentença: narrativas contemporâneas do cárcere brasileiro*. 2009. Tese de doutoramento — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

extermínio contemporâneos avalizados e legitimados pelo Estado e pelo discurso oficial da lei. Ou, senão, a literatura e escrita *sobre* o marginalizado e/ou o corpo *bandoleiro*: Kleist sobre o indignado Kohlhaas, Castro Alves sobre os "filhos do deserto" acorrentados a mais um navio, Euclides da Cunha sobre o banditismo disciplinado de jagunços e potentados, Orwell sobre a miserável multidão londrina, Zola sobre os mineiros do carvão, London sobre os trabalhadores do abismo do East End¹¹⁶, etc. Ou ainda a escrita cuja resistência diante da palavra de ordem rende uma marginalidade brutal: Spence encarcerado contra o Estado; Thoreau encarcerado contra a soberania; Graciliano Ramos encarcerado contra o ditador. Ou, de forma mais geral, toda escrita que resiste ao biopoder, às violências fascistas, ao Estado de Exceção, à cooptação do corpo, à sobrecodificação do pensamento pelo semio-capital, ao cinismo canonizado e legitimado pelas diversas correntes da crítica e a tudo isso responde com novas linhas de desejo ou modos possíveis de vida. Uma escrita *de* e *sobre* *bandoleiros* e *marginais*, corpos errantes e *fora das leis* da linguagem, das expectativas do mercado, da academia, etc.

Por um lado, a malta é em potencial uma realidade de todo o corpo social. O todo reinventa, por exemplo, continuamente a linguagem — gírias, novos modos de dizer, gestos, etc. —, produz, em alguma medida, uma riqueza que *emerge* do fluxo de colaboração aberta nas relações e excede as determinações da máquina social. Por outro, o comportamento esquizo e desterritorializado é, em muitos sentidos, de fato mais evidente na pobreza,

¹¹⁶ Vale notar aí que Orwell, Zola e London deixaram temporariamente o conforto de suas vidas para viver como a multidão marginalizada sobre a qual decidiram narrar. Zola passou dois meses vivendo e trabalhando com os mineiros da extração de carvão; Orwell viveu com os mendigos londrinos; e London como os pobres do East End de Londres. Euclides da Cunha, embora não tenha tornado-se um sertanejo, testemunhou muito de perto a vida difícil das multidões que narrou n'Os sertões.

onde fraquejam os mecanismos e circuitos de consumo e de controle. Negri nos lembra que é simplesmente ali, "onde as pessoas sofrem, ali onde elas são as mais pobres e as mais exploradas; ali onde as linguagens e os sentidos estão mais separados de qualquer poder de ação" onde, no entanto, a potência existe; "pois tudo isso é a vida e não a morte" (NEGRI *apud* PELBART, 2011, p. 27). A carência impõe ao pobre o imprevisto, o impele constantemente à (re)invenção de planos de existência precários. O comportamento que aí se torna evidente é da ordem do esquizo, daquele que, como nota Pelbart, "ocupa um território mas ao mesmo tempo o desmancha, dificilmente entra em confronto direto com aquilo que recusa (...), ele desliza, escorrega, recusa o jogo ou subverte-lhe o sentido, corrói o próprio campo e assim resiste às injunções dominantes" (2011, p. 20). A astúcia do pobre opera no espaço liso, nomadiza-se, refere-se à dimensão que Deleuze e Guattari chamam de hidráulica, isto é, à superfície disjuntora do mar. Recusa — ou precisa recusar — os modelos instituídos na medida em que estes estriam o espaço, constroem canais e condutos bem definidos e permitem a mobilidade apenas à razão que esta vai de um ponto pré-estabelecido a outro, igualmente previsível (a auto-estrada, a graduação universitária, a carreira, a família, a árvore genealógica, etc.).

A precariedade incita o pobre ao *nomos* de uma topologia disjuntora, abstrata e criativa uma vez que lhe falta, por definição, a materialidade que fornece a liga para a instituição intensificada da métrica hegemônica. Notamos tudo isso com clareza ao nos determos à arquitetura e à urbanização espontânea da favela, que já em sua métrica esquiza demonstra uma quase completa incapacidade de produzir o estriado. Casas se sobrepõem, ruas se reproduzem no oblíquo (não na diagonal ou

perpendicular, que necessita do ângulo preciso, mas na heterogeneidade do próprio ângulo indeterminado do encontro e do agenciamento), materiais diversos são mobilizados, muitas vezes deslocados de sua função original, serviços bem delimitados pelas empresas urbanas são expropriados (luz, água, TV, etc.). Tudo isso somente torna-se possível porque a precariedade do exercício proprietário preserva a brecha para a produção de uma riqueza comum. Não se trata de caos ou entropia pura, mas de criação política no *processo* constituinte do espaço.

Mas a pobreza revela nuances e tendências mais complexas. Cocco descreve três linhas interdependentes que, nesse sentido, podem ajudar a nos situar. A primeira, "sou legião: o pobre é muitos". A resistência aí passa a ser medida pela condição "relacional da diferença: indígenas, favelados, imigrantes, negros, piqueteiros, sem teto, hackers, mulheres, homossexuais, pontos de cultura". O pobre é "uma multidão monstruosa de singularidades" que colaboram, sujeito marginal e excluído que resiste na forma de um "eu-legião". É aqui que o pobre conforma num delineamento coletivo/marginal que nos permitiria falar de uma "escrita periférica" como elemento integrante desse quadro de resistência (COCCO, 2014, p. 59). Numa segunda linha, os trabalhadores pobres aparecem "na figura 'enfim' homogênea da 'classe média'", que embora decadente no norte, surge hoje como emergente no sul. Por trás das classes médias constitui-se o "devir-pobre do trabalho" que afeta a todos, dos mais aos menos excluídos (*idem*). O pobre configura-se enquanto classe abstrata emergente, medida pela capacidade de se adequar aos novos modos do trabalho precário e afirmar-se enquanto consumidora. Aqui, todos, em meio à multidão trabalhadora da metrópole capitalista, somos o pobre. Numa terceira e última configuração,

o pobre é aquele cujo trabalho, por um lado, "acontece de maneira colaborativa e a partir do comum e, pelo outro, é atravessado por uma série infinita de linhas de fragmentação" (*idem*). Nesse sentido, o pobre aparece como a classe que partilha saberes e usufrui do intelecto geral pela comunicação com outros na rede. Embora precarizado, o trabalho emerge como ativo potencialmente positivo e criativo dentro dos processos de captura. Novamente, todos, na medida em que produzimos e colaboramos sobre riquezas imateriais (e materiais), somos o pobre.

Estas linhas indicam que se há uma tendência na era pós-fordista de precarização geral das relações produtivas, há por outro lado uma enorme potência de produção de riquezas cujo horizonte é a própria atividade criativa comum do pobre. Precisamos reconhecer, escrevem Hardt e Negri, que "os pobres não são apenas vítimas, mas também agentes poderosos. Todos aqueles que se vêem 'destituídos' (...) estão na verdade excluídos apenas em parte". Um exame mais minucioso das vidas e atividades dos pobres nos revela a sua potência inventiva e sua força: incluídos por exclusão nos processos de produção social, os pobres vão-se tornando paradigma da antinomia, e, juntamente de todas as classes trabalhadoras tradicionais, pertencem potencialmente à multidão (HARDT e NEGRI, 2005, p. 176). Com efeito, a "natureza comum da atividade social criativa", dirão ainda Hardt e Negri, é mais "destacada e aprofundada pelo fato de que hoje a produção depende cada vez mais de competências e comunidades linguísticas". A produção linguística, que em grau cada vez maior "vem antes do lucro e da construção de hierarquias globais e locais", torna-se referencial para pensarmos a inversão que insere o pobre no horizonte da produção da riqueza comum: "como ajudam a gerar e participam da

comunidade lingüística pela qual são então excluídos ou subordinados, os pobres não só são ativos e produtivos como também antagônicos e potencialmente rebeldes" (*idem*, p. 179). Esta posição assumida no interior da comunidade linguística é "indicativa de sua posição na produção social de maneira mais geral. E, na realidade, a este respeito os pobres podem servir como representantes ou, melhor ainda, como expressão comum de toda a atividade criativa". Nessa inversão da imagem tradicional, "*os pobres encarnam a condição ontológica não apenas da resistência, mas também da própria vida produtiva*" (*idem*, p. 179-180).

A rica expressão dos microagenciamentos na comunidade linguística dos pobres pode ser facilmente detectada na música popular, que, frequentemente gestada entre os excluídos dos circuitos culturais capitalizados, informa e fornece a esses mesmos circuitos uma riqueza linguística *comum*. Os circuitos por sua vez rapidamente separam, categorizam e publicizam estas riquezas reforçando nelas a marca proprietária e autoral. O produto extraído do magma dos agenciamentos dos excluídos da economia financeira (e da atividade social em geral) rapidamente transforma-se em grandiosidades replicadas pela máquina mitológica dos novos deuses-celebridades. Isto a princípio não serve para dizer que o talento não existe enquanto singularidade e potência, ou que dentro dos sistemas de mercantilização simbólica não haja processos ricos e coletivos de criação. Serve, contudo, para enfatizar que, lá onde a pobreza material e institucional prevalece, há uma *enorme* riqueza que emerge da carne viva da multidão e que informa *também*, mas *não somente*, a indústria. Há, aí, uma centralidade da potência do pobre.

Vejamos por exemplo a emergência da linguagem selvagem do *portunhol* na tríplice fronteira: Brasil, Argentina, Paraguai. Ali brota, das interações entre diferenças, toda uma variedade linguística comum, uma língua inteiramente nova que se forma a partir de um manancial híbrido, desobediente, transgressor. Num segundo movimento, juntamente desse portunhol selvagem emergem mecanismos de produção multitudinários a partir do sul. Falamos da literatura cartoneira, que produz "seus exemplares montados a mão um a um, com capa de papelão reciclado" (ÁVILA, 2012, p. 11). O papelão é comprado dos catadores de papel e rapidamente passa a circular entre leitores e circuitos artísticos. Esses circuitos, contudo, diferentemente das reduções do mercado massivo, retêm o caráter expressamente coletivo assumido por autores-agenciadores como Douglas Diegues, que busca "aglutinar artistas e escritores ao projeto editorial, além de traduzir textos de diversas procedências e épocas para o linguajar fronteiriço" (*idem*). "El portunhol selvagem" é um monstro linguístico que resulta da mistura do português, do espanhol e do guarani, e vez por outra incorpora farpas de outras línguas, como o inglês. Essa língua *bandoleira* por natureza, sem soberanos ou classificações *a priori*, nascida desde a fala anárquica da tríplice fronteira, alia-se à cultura do cartonerismo poético e político para bagunçar o horizonte de expectativas simbólicas e culturais com um agenciamento que *excede limites geográficos ou institucionais*¹¹⁷.

¹¹⁷ A literatura cartoneira chega a Belo Horizonte (a 1.500 quilômetros de distância da tríplice fronteira) pelas mãos do coletivo 4E25: <http://4e25.org>.

A MÁQUINA DE GUERRA POÉTICA DO POBRE

Talvez seja necessário buscar um ângulo *suplementar* para situar as relações entre a produção linguística do pobre (da multidão) e as condições sociais dessa produção, um ângulo não ancorado ao dualismo margem/centro, mas à topologia da rede: redes de captura, redes de luta, redes de criação e redes de libertação. Pensamos especificamente na chamada "literatura marginal" que floresce pelas periferias do Brasil. Em seu livro seminal sobre essa literatura, Érica Peçanha nota que a junção "dos termos 'literatura' e 'marginal' produziu uma categoria polissêmica e, portanto, falha como noção explicativa se não estiver contextualizada" (2009, p. 315). Com efeito, a expressão "literatura marginal" pode tanto classificar as obras literárias "produzidas e veiculadas à margem do corredor editorial", quanto aquelas que "não pertencem ou que se opõem aos cânones estabelecidos"; pode ainda tanto indicar que certas obras são "de autoria de escritores originários de grupos sociais marginalizados", quanto notar que "tematizam o que é peculiar aos sujeitos e espaços tidos como marginais". Segundo Peçanha, nos últimos anos o uso do termo marginal por escritores das periferias brasileiras passou a assumir duas conotações e funções mais claras: apontar o contexto social ao qual os autores estão ligados — favelas, periferias e presídios —, ou indicar que a literatura que estão produzindo expressa "o que é peculiar aos sujeitos marginalizados, como negros, pobres, presidiários etc." (*idem*, p. 20-23). Nesse sentido, "marginal" indica, por um lado, o conteúdo que tais obras "marginais" apresentam, e, por outro, a situação territorialmente periférica de seus autores.

Todavia, se quando falamos da multidão falamos, conforme a proposta de Hardt e Negri, do pobre como expressão comum de toda a atividade

criativa, "encarnando a condição ontológica não apenas da resistência, mas também da própria vida produtiva", precisamos reconhecer que o marginal não é de modo algum marginal em todos os sentidos, e por um certo ângulo configura-se como o próprio paradigma da riqueza, informando e conectando outras formas de resistência inclusive entre as classes trabalhadoras *fora* das favelas. As demandas pelo livre uso do sample no RAP ou no funk, pelo espalhamento do software livre na cultura hacker, por transporte de melhor qualidade, por mais praças e parques, por mais democracia e justiça, por melhores salários e condições de empregabilidade são lutas recorrentes observadas nas metrópoles pós-modernas da América Latina, lutas de uma classe trabalhadora jovem, precarizada e excluída por exclusão na cidade neoliberal. Com isto não queremos romantizar ou minimizar os graves problemas da pobreza nas favelas brasileiras e suas tragédias, mas, por um lado, indicar que é ali, onde a precarização existe em maior intensidade, que uma certa potência linguística e política torna-se mais viva e visível e fornece, por outro lado, para a multidão urbana inspiração e formas de resistir que transcendem territórios.

O que nos parece excepcionalmente poderoso nas formações multitudinárias que se espalham por bairros da periferia das grandes cidades não é sua esperança pela "inclusão", mas algo que tem a ver com o orgulho de expor-se à comunidade e reconhecer sua potência conjuntiva, mesmo estando tão separadas do poder hegemônico. À pergunta "a literatura marginal é marginal em relação a quê?", Peçanha pondera que

se observarmos os currículos dos escritores que publicaram você poderia pensar: é marginal em relação à lei porque, afinal, tinham ali publicações de alguns ex-presidiários e presidiários; é marginal e periférico em relação ao território porque muitos (...) se afirmavam como moradores de

periferias e favelas. Era marginal do ponto de vista político porque havia um texto da Maria Conceição Paganele, que era da Associação de Mães de Meninos em Conflito com a Lei; era marginal do ponto de vista sociológico porque havia textos também de indígenas naquelas revistas; podia ser um marginal do ponto de vista sociológico se pensássemos na participação de mulheres; no sentido cultural, se considerarmos a participação de alguns *punks* e de alguns membros do movimento *Hip-Hop*¹¹⁸.

E, no entanto, devemos insistir, os processos criativos detonados por esses agenciamentos periféricos são *centrais* por tornar visível (enquanto tática) e mobilizar (enquanto práxis) uma riqueza comum que não precisa ser incluída de nenhuma forma para se legitimar. Nesse sentido, Ferréz, fundador do Movimento Cultural 1daSul que reúne artistas e moradores do Capão Redondo, em São Paulo, tem razão quando declara: "não somos o retrato, pelo contrário, mudamos o foco e tiramos nós mesmos a nossa foto. (...) Não vivemos ou morremos se não tivermos o selo da aceitação, na verdade tudo vai continuar, muitos querendo ou não" (2005, p. 9). As articulações linguísticas multitudinárias dispensam inclusão, dispensam intermediários. Se materializam e se legitimam transversalmente e podem conectar-se a outros movimentos dentro da rede de lutas da multidão. Esta atitude vai ao encontro do movimento de *êxodo* que, segundo Hardt e Negri, torna-se estratégia central de resistência para a multidão: "enquanto ser contra, na modernidade, significava com freqüência uma oposição direta e/ou dialética de forças, na pós-modernidade ser contra pode ter mais eficácia, numa atitude oblíqua e diagonal. Batalhas contra o Império podem ser ganhas por subtração ou defecção. Essa deserção não tem lugar; é a evacuação dos lugares de poder" (2006, p. 232). Olhar para o lado, buscar

¹¹⁸ Entrevista com Érica Peçanha pelo site Brasil de Fato. "Literatura e periferia: avisa que alastrou". Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/26996>. Acessado em 23/01/2015.

na comunidade o lugar do discurso, enquanto sentido e meio de sua produção, significa, em última instância, abandonar o confronto direto ou mesmo a busca por ocupar o espaço "público" da narração que, de maneira cada vez mais efetiva, apenas mantém viva a vampirização da riqueza da multidão pela engrenagem hegemônica. A multidão torna-se, assim, uma multiplicidade de corpos heterogêneos e *retirantes* que colaboram na reconstituição de laços outros e que podem implicar, novamente, a política nos processos de produção linguística e comunicação.

CAPÃO PECADO E A PALAVRA PLURAL

O aspecto mobilizador da comunicação e da produção em comum da multidão fica claro em *Capão pecado* de Ferréz, livro publicado em 2000 e que se tornou uma referência para a escrita periférica em São Paulo. Se por um lado a história narrada em *Capão pecado* por vezes toma a forma de uma denúncia do abandono e da precariedade material que assola a favela, por outro chama atenção, tanto dentro quanto fora do romance (na sua produção e recepção), a pluralidade constituinte do processo criativo. Seja por meio do convite a outros coletivos para colaborarem com seus textos, seja por meio da amizade e das trocas detonadas entre os atores comunitários, livros como *Capão pecado* provocam uma enorme onda catalisadora de processos plurais. Isto indica uma ruptura significativa com as antigas formas de relação entre pobreza e literatura. O pobre tem sido há muito narrado na literatura brasileira — como nos mostrou Roberto Schwarz com *O pobre na literatura brasileira* (SCHWARZ, 1983) — como o *outro* de um escritor que se encontra fora da situação de degradação à qual

pertencem seus personagens. Porém o que notamos agora são os próprios sujeitos "marginais" tomarem para si a tarefa de narrar suas experiências por meio da palavra impressa. Se a música durante muito tempo foi o espaço simbólico privilegiado dessa atividade de resistência (e, posteriormente, o muro com o grafite e o pixo), a literatura neste início de século desponta-se como uma instância central no repertório linguístico da periferia. Mais ainda, em muitos casos não se trata apenas de uma voz "individualizada" que assume a tarefa de falar por toda a comunidade (embora haja amiúde uma esfera pessoal bem delimitada e pertinente), mas de uma coletividade que se envolve direta ou indiretamente no processo de escrita¹¹⁹.

Em *Capão pecado* vamos encontrar uma fala singular articulada por Ferréz e que narra a dura experiência de Rael e seus companheiros em Capão Redondo, mas também textos outros, que constituem um agenciamento plural pelo qual cada uma das cinco partes do livro (com exceção da

¹¹⁹ Como bem notou Érica Peçanha numa oportunidade que tivemos de com ela pessoalmente debater essa passagem de nosso estudo, não se deve negligenciar o fato de que, juntamente dessa elaboração de uma voz transpessoal que resiste, há também a busca, por parte dos autores da periferia, pelo reconhecimento de suas vozes *individuais* e de suas funções sociais enquanto sujeitos que podem falar *pelos* excluídos. Não negamos essa tensão; enfatizamos, contudo, que, no contexto das escritas "marginais", o exercício da comunalidade se expressa com uma força mais evidente do que nas tradicionais realizações literárias da Era Moderna ou nas produções dos meios de massa, ambas fortemente centradas na figura autoral e seu comércio. Essa condição "singular-plural" deve ser, de fato, vista como um vetor de potência política, ontológica e linguística que distingue as escritas "marginais" dos modos de produção discursiva e literária que a Era Moderna engendrou. Notamos ainda que, tendo em vista os objetivos de nosso estudo, nos interessa mais aqui refletir sobre o caráter *plural* dessas produções do que sobre suas marcas *individuais* ou *singularizantes*, como se verá a seguir nos comentários que teceremos sobre *Capão pecado*, de Ferréz, ou sobre algumas experiências linguísticas coletivas na cidade contemporânea. Enxergamos nas marcas plurais destes agenciamentos linguísticos e nas experiências coletivas que põem em prática a verdadeira inovação política e estética dessas escritas que podemos aqui chamar de *multitudinárias*.

primeira¹²⁰) são introduzidas. Em um desses textos, abrindo a segunda parte, lemos o depoimento de Ratão, do coletivo 1daSul, "extremo sul da zona sul": "sou apenas mais um guerreiro quilombola do exército de ZUMBI contrariando tudo e todos, com metas diferentes, planos loucos, mas ideais gigantescos. Contra a elite e a favor de meu povo. Contra alienados e a favor dos revolucionários", diz Ratão (FERRÉZ, 2013, p. 49). Para Ratão, assim como para Ferréz, a palavra é uma *arma*, e a multidão conforma um *exército* em seus agenciamentos colaborativos. Mas os processos detonados com o RAP ou a literatura marginal nas favelas nada ou pouco retêm de uma formação militar ou mesmo de uma formação de guerrilha; aproxima-se da *máquina de guerra* deleuziana e guattariana, imanente, rizomática, heterogênea e anti-projetual. Esta máquina não tem a guerra por objeto, mas o *espaço liso*, agenciamentos coletivos que não produzem a revolução, mas revolucionam em seus *devires* poéticos. Não há comandos; não há hierarquias; não há estratégias de longo prazo para a derrubada de inimigos territorializados. A luta rizomatiza-se não por replicagens ideológicas, técnicas ou táticas uniformes, mas por conjunções, saberes e afetos: afetos de indignação, afetos de orgulho, afetos de amor.

A terceira parte de *Capão pecado* é aberta pelo grupo *Outraversão*, com o texto "Se eu quero, eu posso, eu sou". Novamente nos deparamos com uma ênfase na construção de uma singularidade potente (que não deixa de nos remeter a Nietzsche): "a revolução começa a princípio em cada um de nós" (*idem*, p. 85), escreve o grupo. Trata-se ao mesmo tempo de

¹²⁰ Ao estudarmos artigos diversos sobre *Capão pecado*, notamos que alguns estudiosos mencionam uma participação do rapper Mano Brown abrindo a primeira parte da narrativa. Na edição que aqui utilizamos, esta participação, assim como fotografias do Capão Redondo que rendiam um caráter documental ao romance, foi removida. Curiosamente, nem os editores nem Ferréz fazem qualquer referência a essa alteração.

reconhecer as armadilhas políticas às quais a periferia se vê lançada, e afirmar-se enquanto força produtiva e transgressora. O curto texto termina com um convite ao leitor para descobrir o espaço em que se passa a narrativa, o bairro Capão Pecado, a periferia: "mas como nós sabemos que é muito difícil fazer com que o mundo inteiro nos ouça, nós mandamos um toque daqui, do nosso canto" (*idem*, p. 86). O convite para essa "descoberta" é, como vemos com frequência nas narrativas marginais, feito àquele que se encontra fora, o mundo "do lado de lá". Testemunhamos, deste modo, uma situação curiosa. Como pode a escrita marginal ser ao mesmo tempo *contra* a elite, como lemos na passagem do coletivo 1daSul, e realizar-se como um *convite* ao leitor que se encontra fora da periferia para com ela conscientizar-se? Quem é esse outro a quem o convite é dirigido? O acadêmico? O jornalista? Leitores politicamente e socialmente engajados nos bairros de classe média? Imagina-se que uma mistura de todos esses segmentos de um estrato cultural economicamente mais afortunado.

DA POLARIDADE À POSITIVIDADE DAS REDES

Essa tensão entre as vozes da periferia e seus possíveis interlocutores foi também captada e cotejada pelo mexicano Reyes Arias — que durante muitos anos conviveu e escreveu com os escritores da periferia no Brasil e no México — em sua excelente e compreensiva tese sobre a literatura marginal. Segundo Arias, há

um duplo discurso, que põe a ênfase na construção de um sujeito político na própria população periférica, independentemente das classes privilegiadas, mas que inicia, também, um diálogo com essas classes, às vezes conciliador,

às vezes beligerante, e cujo intuito é quebrar, ou pelo menos rachar, os muros que dividem a sociedade. Mas também — fechando o círculo e voltando ao início —, essa interpelação à classe média, ao ser lida pela população periférica, recria um diálogo imaginário que consolida uma posição de dignidade perante a invisibilização e a criminalização cotidiana. (2011, p. 7)

A descrição de Arias é pertinente na medida em que esta dualidade de fato encontra-se imbricada no discurso marginal, mas ela não nos ajuda a compreender todo o espectro da luta hoje. Uma leitura da literatura periférica (e dos agenciamentos nos quais ela se encontra implicada) pelo viés da multidão pode e deve ir além da dialética periferia-classe média (ou periferia-centro). Um primeiro ponto a ser destacado é que nem o exército conclamado por Ratoão existe (ou mesmo seria possível existir), nem o inimigo ao qual ele pretensamente se opõe conforma um delineamento claro. Nas atuais condições biopolíticas da produção linguística, ambos multidão e Império organizam-se em redes mais do que por polos de combate. Como já prenunciava Guattari na década de 1980, "a problemática do sistema capitalístico não é mais do domínio exclusivo das lutas políticas e sociais em grande escala ou da afirmação da classe operária. Ela diz respeito também àquilo que tentei agrupar sob o nome de 'revolução molecular', cujos inimigos ou antagonistas não podem ser classificados em rubricas claramente delimitadas". Há, no âmbito das lutas moleculares, processos de complementaridade e segmentaridade, que fazem com que às vezes "sejamos, simultaneamente, aliados e inimigos de alguém" (2010, p. 57).

Por mais que, pelo menos no Brasil, o antagonismo na metrópole contemporânea revele-se por marcas territoriais evidentes (o dentro e o fora dos morros e favelas), parece-nos que, de forma ainda mais efetiva, as

relações discursivas politicamente orientadas no cenário urbano englobam toda uma multiplicidade difusa e precarizada que luta ao mesmo tempo *dentro* e *contra* o Império. Embora a exploração e a dominação ainda sejam vividas concretamente na carne da multidão (e certamente de forma muito mais brutal no contexto da periferia), elas são, contudo, "amorfas, de tal maneira que parece não haver lugar para esconder. Se já não existe um lugar que possa ser reconhecido como fora, precisamos ser contra em toda parte" (HARDT e NEGRI, 2006, p. 231). Com efeito, a analogia mais adequada aqui é aquela que situa a cidade, toda ela, como sendo para o Império o que a fábrica fora para o capitalista: a *cidade* enquanto o lugar da produção de subjetividades sociais que se organizam, cooperam e lutam contra a exploração de sua força produtiva. Se o inimigo difunde-se em rede engolfando toda a vida na metrópole, é também aí que a resistência torna-se ativa, ou seja, a partir de um *turbilhão* que produz criativamente. A busca por uma polarização negativa ou dialética entre centro e periferia perde, pelo menos em certa medida (e de diferentes formas nas economias industriais do Ocidente), capacidade de fazer sentido e, assim, oferecer soluções pragmáticas e programáticas.

O discurso marginal não é uniforme, não conjura uma essência, e tampouco confronta-se com uma elite determinada (a classe média...), mas com um biopoder (FOUCAULT) e um capitalismo imperial (político, jurídico e financeiro) (HARDT e NEGRI) que se organizam em rede relegando largas porções do mundo à condição de massas exploradas. Cabe à multidão nas periferias combater e refletir sobre os *vínculos* apodrecidos e opressores dessa *rede*, a mesma que liga os projetos urbanos da cidade neoliberal à especulação imobiliária, a especulação imobiliária às leis depuradas pelo

capital lobista, as leis aos privilégios que entranham-se no poder público, o poder público à polícia que deseja exterminar (ou, nos piores casos, aliar-se ao) o tráfico sem reconhecer e minimizar, antes, o imenso vazio de justiça, oportunidade e humanidade que assola as favelas.

Mas há um outro lado dessa realidade. A multidão *dentro* e *contra* o Império não apenas resiste, mas cria constantemente novas subjetividades na conjuntura das redes de afeto e sentido, da miscigenação de populações e das plataformas tecnológicas da máquina biopolítica imperial. Deste modo, as lutas não são somente negativas (contra o Estado corrupto, contra a polícia violenta, contra leis injustas e contra um sistema judiciário elitizado), mas também "expressam, alimentam e desenvolvem positivamente seus próprios projetos constituintes; colaboram para a libertação do trabalho ativo, criando constelações de poderosas singularidades". A potência desterritorializante da multidão é, neste sentido, a "força produtiva que sustenta o Império e, ao mesmo tempo, a força que exige e torna necessária sua destruição" (HARDT e NEGRI, 2006, p. 80). Em síntese, a multidão constitui-se *dentro* do Império (que monstruosamente a vampiriza), e, ao mesmo tempo, positivamente criando novas linguagens, formas de vida, laços comunitários, espaços comuns de encontro, espaços de partilha linguística, etc. que excedem as determinações do Império.

Veja-se o exemplo do Círculo de Cidadania — rede aberta e politicamente engajada iniciada no Rio de Janeiro em 2014 — e suas cooperações com os garis cariocas (Círculo Laranja). Na página do Círculo na rede social, lê-se: "o CÍRCULO LARANJA está criado. Garis e apoiadores se reuniram hoje na zona norte do Rio de Janeiro, compartilhando experiências e indignações. Decidiram uma série de ações para fortalecer a luta dos trabalhadores da

Comlurb, que é a luta da cidade e pela cidade. O lixo é assunto de todos, um tema ambiental que envolve a todos e vai além da questão do trabalho". Na sequência, lemos o depoimento de Célio, Gari: queremos "outra forma de fazer política, não só nas eleições e na campanha salarial, mas de maneira permanente e organizada"; com o "respaldo da categoria, a internet e a participação de outras redes e grupos, podemos conquistar o que temos direito: a dignidade."¹²¹

Um outro exemplo de como as formas de resistência hoje se alimentam e se fortalecem das redes heterogêneas (linguísticas e políticas) e transterritoriais é o movimento #ResisteIsidoro, organizado com fins de impedir o despejo das ocupações no Isidoro (região na Zona Norte de Belo Horizonte fortemente afetada pela especulação imobiliária desde que a cede do governo do estado de Minas foi refundada no entorno) e abrir canais de diálogo com o poder público. Francisco Foureaux¹²², professor, historiador e integrante do movimento Tarifa Zero, teceu um relato sobre o #ResisteIsidoro em um artigo recente:

o iminente despejo, planejado pelas polícias e pela prefeitura ainda em julho de 2014, articulou diferentes grupos de resistência, organização e defesa das famílias residentes na região. Desde aqueles grupos presentes no princípio da ocupação até coletivos solidários à causa por entendê-la como mais uma das faces de disputa pela cidade. Segundo dados preliminares, serão oito mil famílias removidas no despejo. MLB, Brigadas Populares, Coletivo de Advogados Ativistas Margarida Alves, demais ocupações urbanas da região metropolitana, as mulheres residentes (guerreiras incansáveis), Tarifa Zero BH, Espaço Comum Luiz Estrela e a rede de apoiadores organizou um amplo plano de ação (...).

¹²¹ Cf. <https://www.facebook.com/circulocidadania>. Post de 28/03/2015. Acessado em 28/03/2015.

¹²² Disponível em: <http://web.face.ufmg.br/face/revista/index.php/farol/article/view/2640>. Acessado em 30/03/2015.

Mesmo com o terrorismo de Estado nos sobrevoos de helicópteros e constante presença das viaturas, de panfletos lançados ao ar ameaçando com o uso da força, das sirenes na madrugada, do deslocamento de efetivo, do anúncio público na grande mídia, da possibilidade e constante ameaça de violência física, da violência verbal e psicológicas cotidianas, o apoio aos moradores das ocupações do Isidoro e, sobretudo, a persistência e coragem dos residentes manteve o equilíbrio para exigir a negociação e a resolução pacífica do impasse.

Mobilizações em rede como o Círculo Laranja e o #ResisteIsidoro, se ainda pouco expressivas quando vistas sobre o pano de fundo da política *institucional* nacional, progridem em diversas capitais do país (e em muitos outros países) e evidenciam uma tendência tanto no campo das produções linguísticas (há nesses movimentos uma grande presença de eventos artísticos, peças gráficas, posters ilustrativos, camisetas, referências poéticas, etc.), quanto no campo da construção de parcerias politicamente endereçadas. (Será que podemos aí distinguir as bordas que separam a produção linguística da construção política?) Uma grande parte dos atores em movimentos ativistas hoje possivelmente concordariam com Hardt e Negri quando dizem que "qualquer proposta de comunidade particular isolada, definida em termos raciais, religiosos ou regionais, 'desvinculada' do Império, protegida de seus poderes por fronteiras fixas, está destinada a acabar como uma espécie de gueto". Para os autores, não se pode mais "resistir ao Império com um projeto que visa a uma autonomia limitada e local" (HARDT e NEGRI, 2006, p. 226).

Vale observar que a autonomia à qual Hardt e Negri se referem é de uma natureza negativa, ou seja, uma autonomia que isola do lado de fora a diferença enquanto crê buscar sua força e sua verdade particular. Há uma outra medida da autonomia, central nos processos multitudinários, que

refere-se a um esforço precisamente *contra* a separação. Uma autonomia para fazer a multidão e produzir em comum, uma autonomia para o êxodo dos lugares de poder, uma autonomia que pode até se orgulhar de suas referências próprias, mas que, ao mesmo tempo, não se deixa *definir* por elas e não se coloca além, aquém ou à parte dos demais extratos que resistem e suas particularidades. Essa autonomia reconhece o local como território em que os projetos comuns podem emergir com mais naturalidade e vigor, sem contudo perder de vista a sua inserção sincrética e global.

Nesse sentido, destacamos uma declaração de Ferréz a respeito da grife/marca 1daSul que fundou em Capão Redondo para engajar a mão de obra e os recursos financeiros locais em uma resistência econômica e linguística ao capitalismo imperial: "autogestão eu acho que é um caminho viável, mano! Aqui está, dentro do movimento 1 da Sul está dando muito certo, a gente faz nossos produtos, já não usa mais nada dos outros. Ele é também uma maneira de resgatar a autoestima, porque o moleque usa uma camisa aqui do bairro, né? Ele vê a imagem de uma coisa que ele acredita na camisa dele, tá ligado?" (*apud* PEÇANHA, 2009, p. 277). Se a cultura de fora adentra a periferia, ela deve passar, segundo essa percepção, por um intenso processo *antropofágico de seleção e reconfiguração*: "há o sonho de Martin Luther King, o sonho de Malcom X [sic], para o nosso povo se valorizar, mano, e a gente tem sonho também. Então, o cara olha o produto e se reconhece nele. Ele sabe que o movimento é para ele. É o caminho para ele valorizar a arte dele. O cara percebe que não precisa ser igual aos gringos" (*idem*). Ferréz é capaz, por um lado, de reconhecer e se conectar ao ativismo libertário da cultura afro-americana, à poesia do RAP importado, mas insiste na reordenação linguística e econômica diante da

grande indústria global da moda, estabelecendo novas relações biopolíticas locais. Cabe notar que a produção da 1daSul, além de se voltar para a reabilitação de narrativas, imagens e valores pertinentes e pertencentes ao Capão Redondo ou à cultura periférica, é feita por trabalhadores da periferia em condições mais justas do que se veria numa fábrica da Adidas ou da Nike (marcas tarimbadas entre a moda de rua do RAP); com efeito, em 2009 a empresa foi partilhada com os funcionários. De um ponto de vista simbólico, Ferréz, assim como outros atores da periferia, parece agir em sintonia com a constatação feita, em fins do século passado, por Canclini em *Culturas híbridas*: exigir "que a economia seja redefinida como cenário de disputas políticas e diferenças culturais é o passo seguinte para que a globalização, entendida como processo de abertura dos mercados e repertórios simbólicos nacionais, como intensificação de intercâmbios e hibridações, não se empobreça como globalismo, ditadura homogeneizadora do mercado mundial" (p. XXXVII, 2008).

A produção de riquezas simbólicas alcança aí, portanto, a esfera do trabalho e da criação *material* e *imaterial*, engajando a comunidade numa economia que valoriza o sincretismo das formas de vida e das histórias locais, sem contudo se fechar em fórmulas da identidade ou de uma moral alienante. A ética em curso passa, assim, pela liberdade, pela autoestima, pela potência da inventividade e pela experiência da produção em comum. Como declara Ferréz, "nessa grife [1daSul], tudo é da comunidade, desde a pessoa que desenha, a mulher que costura, o cara que vende, que consome — todo mundo é da periferia" (*apud* PEÇANHA, 2009, p. 278). Peçanha observa ainda que "os produtos da 1daSul são estampados com desenhos feitos por grafiteiros, trechos de letras de rap e de textos de Ferréz, e frases que

protestam contra a violência ou estimulam a identificação positiva com a Zona Sul paulistana". Na coleção de dezembro de 2005, por exemplo, podiam ser encontradas peças com os dizeres: "Bom dia Capão, Bom dia Vietnã"; "Os inimigos não levam flores", "Sou + um filho da Zona Sul"; "Universo/ Galáxias/ Via-láctea/ Sistema solar/ Planeta Terra/ Continente americano/ Brasil/ São Paulo/ São Paulo/ Zona Sul/ Esse é o lugar!" (*idem*, p. 277).

DIFERENÇA E COOPERAÇÃO: O DUELO SOB O VIADUTO

Com frequência cada vez maior, processos constituintes realizam-se nas grandes metrópoles brasileiras a partir dos agenciamentos multitudinários que a periferia e as organizações sociais de base produzem e inspiram para além delas mesmas. Movimentos e multidões engajadas na transformação da cidade se fortalecem ao colaborar com outras multidões perto e longe, multidões como a que na abertura da parte 4 de *Capão Pecado* é celebrada pelo grupo Realismo Frontal: "mando um salve para a minha região, aliados que dão uma força moral pro nosso trampo artístico. Salve, salve, Dilson, Bala, (...) banca forte Canabis Futebol Clube é o esporte em ação. Encarceirados [sic]: Melquíades, Claudinei, Gordo, Régis, Mico e Lelé. (...) E a velha guarda, nossa família de sangue, o Hip-Hop, B. Boys, grafiteiros, skatistas, DJs e MC's" (FERRÉZ, 2013, p. 140-141). Se os participantes são aí simbolicamente descritos como "aliados" e família de sangue, parece tratar-se em larga medida de alianças e afetos entre maltas, não entre linhas de comando e filiações.

No ensejo dessa declaração do Realismo Frontal, retomemos o foco do encontro entre a multidão e a palavra poética, e situemos melhor, de início, essas complexas relações de disputa no seio dos processos de comunicação e hibridação detonados pelos duelos de MCs. Neles, a palavra associada ao ritmo da batida sampleada e remixada do DJ é a interface do encontro entre a reflexão política da multidão, a expressão corporal dos *breakers* e dos skatistas e a tinta do grafite e do pixo. São encontros híbridos na linguagem e heterogêneos nas subjetividades que os compõem, mesmo que uma identidade (a da cultura de rua) esteja diretamente implicada (voltaremos a esse ponto, crucial aqui, mais à frente). O RAP — sigla originada nas periferias americanas e que abrevia a expressão "rhythm and poetry" — de cada MC é improvisado (como acontece na tradição do repente), criado no ato do canto e dialogicamente atrelado ao conteúdo proferido pelo outro MC. Exige, obviamente, muita técnica e talento. Os Duelos não são capturados e vendidos nem em forma de vídeo, nem em forma de discos. Não há cobrança de ingressos. Há vencedores em cada disputa, mas não júris, como se viu um dia nos festivais musicais. Quem julga a *performance* que merece passar à próxima etapa da competição é a multidão, que se envolve apaixonadamente com cada frase amplificada pela aparelhagem. Aqui não veremos patrocinadores nem apoiadores. Não há *broadcasting*. Ao romper radicalmente com o viés de captura dos formatos tradicionais de distribuição de conteúdos, estes discursos catalisam a força biopolítica e simbólica da linguagem enquanto *acontecimento social*.

No blog da Família de Rua — coletivo responsável pela realização do Duelo de MCs em Belo Horizonte —, na ocasião das eleições municipais de 2012, podia-se ler: somos um coletivo que se preza "pela independência político-

partidária e pela resistência por meio da articulação entre seus pares. Buscamos entender o cenário político da cidade, mas (...) NÃO APOIAMOS CANDIDATO ALGUM que tenha feito do Duelo de MCs mote de campanha¹²³". Eis aí um traço marcante da multidão: ela não transforma o engajamento numa política de engajamentos partidários, embora tenham, eventualmente, preferências por candidatos e partidos. Evitam contratos, refratam à institucionalização. Mais à frente no mesmo *post*, o coletivo escreve: "não acreditamos nas articulações político-partidárias. Acreditamos na política orgânica e independente que as juventudes alimentam na sua ocupação e vivência na cidade". O foco da atuação política do coletivo Família de Rua é a promoção do Hip Hop, do Skate e das culturas urbanas, "que através do diálogo e da articulação em rede, principalmente com outros coletivos da juventude, busca gerar cidadania, profissionalização e ocupação da cidade". Redes, autonomia, desprendimento institucional, desapego do produto, exposição de corpos num acontecimento afetivo e político, engajamento na produção do espaço comum (no caso do Duelo de MCs de Belo Horizonte, o "espaço comum" resulta da ocupação do viaduto Santa Tereza, excedendo a autoridade do poder *público* ou as objetificações do *privado*). Eis aí alguns traços recorrentes dessa *estética da multidão*.

Contudo, se o Duelo de MCs em Belo Horizonte é um exemplo da potência dos processos constituintes multitudinários, é ao mesmo tempo expressão das dificuldades. Num primeiro momento de sua existência, a ocupação do viaduto pela Família de Rua encontrou, com efeito, um impasse diante da presença constante de subjetividades urbanas "estranhas", que entravam

¹²³ Disponível no *post* de 05/09/2012, em <http://duelodemcs.blogspot.com.br>. Acessado em 09/10/2012.

em conflito com as propostas originais do projeto (atreladas à identidade da cultura de rua: RAP, skate, pixo, break, etc.). Se de um lado grupos diversos (incluindo-se pesquisadores e movimentos sociais) vinham de bairros mais endinheirados para vivenciar e conhecer a ocupação, de outro, muitas de moradores de rua e até traficantes de drogas causavam incômodo aos organizadores do Duelo. Todavia, foi precisamente a partir do encontro do movimento com outros atores mais conscientes da potência contida na *conjunção* que a ocupação passou a se abrir para a conflagração de interações mais sincréticas. Nesse processo, o Duelo mineiro — e o viaduto conquistado como espaço de colaboração — acabou por tornar-se também um catalisador de uma série de relações outras e processos políticos que foram muito além do próprio evento. Um exemplo foram as mobilizações assembleárias que se sucederam aos levantes de junho de 2013, lançando mão do espaço do viaduto para debates, mas colocando agora toda a multiplicidade da cidade e seus (des)caminhos políticos, econômicos e institucionais em questão. O Duelo, a princípio centrado na experiência, partilha e profusão de sua identidade particular, tornou-se um *espaço de agenciamento* importante numa rede de interações políticas fundamentais para a conquista de novos territórios comuns (como o Espaço

Comum Luiz Estrela¹²⁴) e formação de novas lutas contra as tendências privatizantes do poder público. A rede tecida a partir do Viaduto Santa Tereza acabou por firmar-se, portanto, como um acontecimento *transterritorial* e *transidentitário* potente e emblemático no contexto político e cultural da capital.

Vale, neste ponto, um adendo. Quando falamos aqui de um delineamento plural que tende a atenuar as diferenças da identidade ou de modos de vida particulares a fim mobilizar uma produção *comum*, não estamos querendo dizer que as marcas projetadas pelas comunidades ou realidades específicas não existam, permaneçam e até mesmo gerem obstáculos à conjunção. Tampouco queremos dizer que as práticas linguísticas multitudinárias reduzem-se a uma civilidade harmônica de ordem estética, política ou moral. Novamente retomamos Hardt e Negri quando insistem: "essa nova ciência da multidão baseada no comum, cabe assinalar, não implica qualquer unificação da multidão ou qualquer subordinação de diferenças. A multidão é composta de diferenças e singularidades radicais que nunca

¹²⁴ Este espaço encontra-se em uma das áreas mais nobres da cidade, e conta com a colaboração de diversos movimentos e atores, inclusive das periferias. Para dar ao leitor um breve retrato dessa importante conquista dos movimentos multitudinários na cidade, copiamos aqui um relato retirado da página do grupo no Facebook: "no dia 26 de outubro de 2013, um grupo de artistas e ativistas de Belo Horizonte ocupou um casarão histórico, de propriedade do governo estadual, que estava abandonado há 19 anos. A abertura do emblemático casarão, um marco para a cidade, dava início ao Espaço Comum Luiz Estrela, criado com o objetivo não apenas de salvar o imóvel tombado da total deterioração, mas também de se converter em um espaço livre de formação artística, aberto e autogestionado. Desde então, o prédio da Rua Manaus, número 348, vem recebendo em seu pátio externo uma série de atividades culturais. A experiência do Espaço Comum Luiz Estrela representa, no contexto de Belo Horizonte, a urgência, a possibilidade de existência e a potência de uma cultura independente, livre das amarras do mercado e dos mecanismos de incentivo. Representa, ainda, o desejo compartilhado da sociedade assumir para si as rédeas dos processos de transformação e de efetivá-los coletivamente e colaborativamente, salvaguardando, independentemente do poder público, a memória da cidade. O apoio da comunidade, a luta e a coerência da proposta fizeram com que o Estado reconhecesse a legitimidade do Espaço e formalizasse a cessão do mesmo à sociedade civil pelo período de 20 anos. Tanto a restauração do imóvel quanto a existência e resistência desse espaço aberto a processos criativos, autogestão, experimentações e debates depende, agora, da participação de todos". Cf. https://www.facebook.com/espacoluizestrela/info?tab=page_info. Acessado em 30/03/2015.

podem ser sintetizadas numa identidade" (2005, p. 444). É preciso distinguir claramente o processo de coletivização — enquanto *colaboração* — do anseio por uma harmonização estéril que atenua as arestas afim de entregá-las à categorização, ao consumo massivo, à "exportação" da igualdade como diferença. Como notou Canclini, há uma ameaça hoje que substitui aquele destino folclorizante ou nacionalista. Esta ameaça é a sedução trazida pelo mercado globalista: "reduzir a arte a discurso de reconciliação planetária". Seja no contexto do mercado mundial, seja no contexto das relações entre centro e periferia, ou seja ainda no plano ontológico de constituição da multidão, é preciso não transformar a arte e a cultura em "recursos para o realismo mágico da compreensão universal. Trata-se, antes, de colocá-los no campo instável, conflitivo, da tradução e da traição" (2008, p. XL). Canclini refere-se especificamente aos processos daquilo que chama de "hibridação", porém essa demanda não deixa de ser válida para as mobilizações da multidão. Neste último caso, preferimos falar de "colaboração" em lugar da "tradução", uma vez que o primeiro conceito nos remete a uma conjunção, a uma co-elaboração, a um exercício laboral que produz o novo em comum e a partir das *relações*, sejam elas conflituosas, contrastantes, árduas, harmônicas ou entre semelhantes. No conflito, também expomos nossa *con*-dicção, nossa comunalidade, assim como — nos ensina Nancy em sua ontologia da singularidade plural — a morte do outro nos mostra nossa distância (continuo vivendo) e proximidade (morrerei também algum dia) em relação a ele. Indissociável da diferença e do ser-em-comum está, deste modo, a *produção do comum*.

SARAUS: NOMADISMO, EXPOSIÇÃO E CURA

Encontramos nos saraus urbanos um exemplo igualmente significativo da abertura para a colaboração e a criação heterogênea e coletiva. O poeta Sérgio Vaz avisa em *Cooperifa: antropologia periférica*, livro-depoimento sobre suas experiências em projetos de poesia em comunidades pobres da zona sul da capital paulista: "a literatura na periferia não tem descanso, a cada dia chegam mais livros. A cada dia chegam mais escritores, e, por consequência disso, mais leitores". A poesia, "que há tempos era tratada como uma dama pelos intelectuais", se espalhou "feito um vírus" e hoje "vive se esfregando pelos cantos dos subúrbios à procura de novas emoções" (2008, p. 116). No Sarau do Cooperifa, os poetas do bairro Piraporinha se reúnem em bar e vão além da palavra acompanhada da batida do RAP, do samba canção ou do Hip-hop; tiram dos bolsos poemas que leem para a multidão presente. Tudo começou, no caso de Vaz, com uma guinada na sua vida de poeta: "eu e o Pezão, numa fria noite de outubro de 2001, criamos na senzala moderna chamada periferia o Sarau da Cooperifa, movimento que anos mais tarde iria se tornar um dos maiores e mais respeitados quilombos culturais do país" (2008, p. 89).

Vaz lembra, neste mesmo depoimento, que o sarau, outrora chamado de "salões", nasceu entre a aristocracia europeia, mas foi trazido no séc. XIX para o Brasil com a família real e se espalhou entre a elite da colônia que aspirava aos modos da metrópole. O formato do evento, que além da leitura de trechos de textos literários distinguia-se pelos salões luxuosos, champanhe, quitutes, pianos de cauda e convidados célebres da alta sociedade, mais tarde é apropriado novamente por uma outra elite, desta vez universitária, que preferia o porão ao salão, e a cerveja ao champanhe.

O objetivo de Vaz ao relatar essa trajetória histórica é lembrar ao leitor que a poesia e a literatura no Brasil, que por muito tempo foram expressões linguísticas restritas às elites e a grupos de poder, estão sendo, neste início de século, "sequestradas" pelas malhas urbanas.

Hoje os saraus da multidão ganham ainda, em Belo Horizonte, uma nova topologia, uma que vai além do bar dos universitários, mas também além dos recitais nos subúrbios. Esta topologia é a *rua*. Inspirado no Duelo de MCs, desde 2010 o *Sarau do Vira-lata* ocupa praças, escadarias, pequenos centros culturais de resistência, anfiteatros públicos abandonados, etc. Trata-se de uma produção nômade, coletiva, independente e organizada a partir das redes sociais, blogs e da rede de poetas do RAP. Não há patrocinadores ou apoiadores e, como no Cooperifa, a participação de amadores ou profissionais é livre. Um andarilho que passeia distraído pela capital corre o risco de virar uma esquina e se deparar com esta cena: poetas recitando para uma multidão que uiva, assobia, aplaude. Às vezes passam pela roda moradores de rua, que trazem suas canções, relatos e poemas; às vezes aproximam-se jovens do RAP ou do Hip Hop, que apresentam suas rimas-denúncia. Em todo caso, a leitura ou a declamação dos poemas é quase sempre acompanhada da performance corporal ou de alguma forma de encenação.

Um dos participantes da página na rede social, Renato Negrão, assim define o sucesso do movimento: o Sarau Vira-lata "completa um ano e se firma como um dos movimentos mais importantes da cena cultural da cidade. A plataforma dos vira latas é a poesia falada e a apropriação itinerante do espaço público. (...) O sarau dos vira latas é sucesso porque não tem

pompa, é bom porque há trocas, é alegre por ser livre".¹²⁵ O caráter expressamente aberto, conectivo e nômade não permite ao coletivo usar o termo marginal ou qualquer marca identitária ou territorial. Se há algo de marginal enquanto oposição a um centro, no blog do coletivo ele é assim genericamente definido: "mais do que o conteúdo do trabalho poético, o que pode ser traduzido como marginal [no Sarau Vira-latas] é a forma de divulgação do trabalho — à margem do que temos como modo tradicional de difusão". À frente, lemos: "afinal, a rua é nosso palco, e ele é de tod@s. au au! somos todos vira-latas¹²⁶", e, poderíamos acrescentar, a franja rizomática e conjuntiva *dentro* e *contra* as tomadas de poder. Talvez seja o caso de afirmar que a poesia do sarau é marginal porque produz o comum, para além das privatizações da cultura ou dos projetos-amortecedores do poder público. No movimento dos saraus nômades e urbanos a cidade é definitivamente elevada à condição de *habitat* natural da multidão. Arias tece uma excelente descrição dessa prática linguística expansiva e aberta:

A Cooperifa foi o primeiro sarau periférico de grande relevância e inspirou muitos mais (...) Desde maio de 2004, no bairro do Campo Limpo, o Sarau do Binho agita toda segunda-feira no bar do poeta e ativista cultural Binho. No bairro de Pirituba, periferia noroeste de São Paulo, o Sarau Elo da Corrente acontece no Bar do Santista desde 2007. Em Brasilândia, Zona Norte, acontece o Sarau Poesia na Brasa desde julho de 2008. No Capão Redondo, acontece o Sarau da Vila Fundão, fundado em novembro de 2009, sob a coordenação de Fernando Ferrari. O Sarau Suburbano Convicto, promovido pelo escritor Alessandro Buzo, acontece na Livraria Suburbano Convicto — livraria dedicada exclusivamente à literatura marginal — no bairro do Bixiga e no espaço Suburbano Convicto no Itaim Paulista, Zona Leste de São Paulo. Isso só em São Paulo. (...)

Além disso, existem muitos saraus itinerantes ou que se fazem de maneira pontual em diferentes espaços. Por

¹²⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/sarauviralata>. Acessado em 06/09/2012.

¹²⁶ Disponível em: <https://poesiaviralata.wordpress.com>. Acessado em 26/01/2015.

exemplo, Periferia Invisível é um projeto iniciado por moradores da Zona Leste de São Paulo, que, entre outras coisas, organiza saraus periodicamente em distintos pontos dessa região. Há também uma ligação ativa entre os escritores e poetas de distintas cidades, e ações para criar pontes entre as expressões literárias periféricas. Em dezembro de 2010, 46 poetas de São Paulo, membros dos saraus Vila Fundão, Elo da Corrente, Binho, Palmarino, Poesia na Brasa, Suburbano Convicto, da Ademar e Casa Mário de Andrade, viajaram ao Rio de Janeiro para realizar saraus em vários pontos, entre eles o Complexo do Alemão, ainda ocupado pelas tropas do exército, depois do enfrentamento com grupos do tráfico, com gravíssimas conseqüências para os moradores. (2011, p. 3)

Mais à frente Arias destaca a potência mobilizadora destes saraus; eles "funcionam como pontos de politização, onde a palavra não é apenas lúdica, fonte de prazer e de expressão, mas, sobretudo, de articulação e reivindicação. São espaços onde novos sujeitos — individuais e coletivos, políticos e sociais — vão se construindo, através do diálogo, da troca, do conhecimento e, sobretudo, da certeza de ser com dignidade lá onde a dignidade sempre foi negada" (*idem*, p. 4-5). Entre amigos e ativistas culturais, as histórias de agressão e humilhação são expostas. Os saraus e outras dinâmicas linguísticas que vêm surgindo nas periferias tornam-se espaço onde o racismo, a opressão, a pobreza e a humilhação são revertidos em consciência política e mobilização. Eles são parte de uma ampla rede de iniciativas culturais e políticas autônomas "que vão se expandindo e que, aos poucos, quebram as barreiras da invisibilidade e ultrapassam as fronteiras da periferia, invadindo, física e metaforicamente, espaços da cultura dominante" (*idem*). Entre estes espaços, estão conferências, editoras independentes, escolas, bibliotecas, iniciativas de economia solidária, ações de resistência a políticas públicas, movimentos sociais no país e fora, etc. (*idem*, p. 4-5).

Duas constatações podem aqui ser feitas. Em primeiro lugar, a realização da literatura marginal é expressamente marcada por processos de construção de laços, o que eleva o caráter político de suas mensagens, narrativas ou imagens a um patamar mais potente, capaz de restituir à poesia não somente a *temática* política, mas o *exercício* político na *exposição* de corpos e singularidades na oralidade da palavra. Em segundo lugar, os encontros detonados não conformam um conjunto de falas e lugares de discursos estritamente autocentrados ou essencializados pelas características específicas daqueles que se deixam expor ao/no fluxo da palavra. Se os traços locais e as diversas referências identitárias permanecem, a capacidade destes encontros de conectar diferentes grupos, experiências, desafios, territórios é notável e realiza uma dinâmica inteiramente renovada não somente na produção poética da periferia, mas no seio de uma cidade cujo paradigma de produção social e política revela fortes sinais de esgarçamento e crise. Bifo observou que a "insurreição é um refrão que ajuda a retirar as energias psíquicas da sociedade do ritmo padronizado e do binômio compulsório competição-consumismo, e desta forma ajuda a criar uma esfera coletiva autônoma. A poesia", diz ainda, "é a linguagem do movimento enquanto ele busca mobilizar um novo refrão" (2012, p. 151, trad. nossa). O sarau, o Duelo e a literatura marginal são, nesse sentido, expressões insurrecionais do retiro e da busca por versos constituintes que descendem de desejos e demandas culturais específicas deste início de século.

Na epígrafe que abre esta parte de nosso estudo, o escritor da periferia paulista Garrett nos deixa uma visão dura instigada pela violência imposta sobre a periferia: "o dia que a gente [a periferia] se conscientizar vai faltar

bala pra todo mundo" (FERRÉZ, 2013, p. 173). Este pode até ser um desabafo consolador e mesmo inspirador para o necessário combate às forças que oprimem, mas dificilmente reflete uma alternativa concreta para o pobre neste Brasil de poucos que há tantos séculos tem sabido dosar a força sanguinária contra marginalizados e dissidentes. De fato, o levante, a insurreição e as revoltas não deveriam assumir um sentido militar. A violência contra o capital, escreve ainda Bifo em *La Sollevazione*, naufraga numa "demonstração patológica de impotência quando o poder é protegido por matadores profissionais" (BIFO, 2012, p. 132-133). Ainda assim, sabemos que testemunharemos, hoje e no futuro, sublevações atravessadas por raiva e violência, e não deveríamos condenar tais atos como criminosos. Mas devemos poder construir, juntamente aos militantes (e longe dos militares), uma verdade, um "mantra coletivo cantado por milhões de pessoas" que pode derrubar os muros muito melhor do que uma bomba (*idem*). O levante não seria assim uma forma de julgamento, mas de cura; não uma forma de unificação, mas de reflexão, imaginação filosófica e expressão sobre singularidades; não uma forma de destruição, mas de com-posição; não um incentivo à letargia e aceitação, mas à mobilização. Para os poetas da multidão, essa proposta é integralmente intuída, ainda que nem sempre expressada com todas as letras. Não passiva diante das catástrofes da violência, da pobreza, da marginalidade política à qual um sistema corrupto e sociopata nos lança, a classe dos sem-classe luta com a potência da conjunção, com o pensamento radical, com a luta pelo direito (direito a *constituir* o direito), com o exercício do ser-em-comum que a palavra incita, com a sensibilidade de uma *estética*, arriscamos dizer, da *multidão*.

EXCURSO 1: A LITERATURA MARGINAL DOS 1970

O termo "marginal" associado à literatura não emergiu pela primeira vez nos atuais movimentos periféricos de produção linguística. Sabemos que sua primeira ocorrência para qualificar uma mobilização poética coletiva se deu nos anos 70, num contexto bastante diferente. Numa crônica intitulada "O boom da poesia fácil", escrita na década de 1980, Paulo Leminski frisa que o surgimento daquilo que se chama de poesia "alternativa" ou "marginal" no Brasil de 1970 seria uma reação da multidão de poetas urbanos às versões elitizadas e progressistas da poesia dos movimentos sessentistas da arte de vanguarda (concretismo, práxis, processo) e da poesia dita "engajada" ou "participante". Das vanguardas, relata Leminski, o poeta alternativo recusa "a meticulosa engenharia do poema como artefato, a arquitetura presidindo o uso de materiais verbais". Da poesia dita "participativa", estes poetas descartam "o engajamento, o comprometimento ético e político do poeta com os problemas da sociedade e sua vontade de ajudar a resolvê-los, através de uma visão crítica, racional e utópica" (LEMINSKI, 2011, p. 60). Para Leminski, a despeito dos aparentes conflitos entre o formalismo das vanguardas e o conteudismo da poesia panfletária, ambos tinham muito mais em comum do que se imaginava, uma vez que "ambas tinham uma postura crítica, judicativa, sobre o poetar. E ambas queriam mudar alguma coisa. Uma queria mudar a poesia. A outra, apenas, mudar o mundo" (idem, p. 61). A esta postura se opunha a poesia alternativa dos anos 70, que "não queria nada. Só queria ser. A palavra para isso era 'curtição', a pura fruição da experiência imediata, sem maiores pretensões". Contra a seriedade e a caretice, a poesia marginal celebrava a alegria de existir, estar vivo, poesia de jovens

"brincando de Homero". Sem essa dimensão, dirá, "a poesia vira um departamento da semiologia, da linguística ou uma dependência das ciências sociais" (idem) (Leminski mais tarde condensaria esta postura necessária aos novos poetas marginais numa bela frase que se tornou emblemática no Brasil ainda sob o comando do governo militar; no lugar do essencial "unidos venceremos", o irônico, provocador e pluralista "distraídos venceremos" contra o discurso universalista e o nacionalismo encampado pelo governo ditatorial). A poesia setentista, inconsequente, irresponsável, despretensiosa, recuperou a dimensão lúdica e assim fazendo recrudescer o êxodo cujos sinais já se viam na década anterior. Suas formas de distribuição — o pôster, o grafite, a camiseta, o "happening", a venda de mão em mão, a presença em qualquer lugar, além da página e do livro na livraria — acabou por achar o público — ou o "povo" — que a arte participativa dos poetas engajados, embora se esforçasse, não achava (idem, p. 62).

Nesta atitude despretensiosa da juventude "alternativa" e "marginal", instala-se uma resistência não judiciosa e não apropriativa na carne do próprio capitalismo, como se da massa se tivesse descoberto uma singela, mas radical e politicamente profícua, passagem à malta. Aquilo que podemos chamar hoje no campo da produção linguística de uma "estética" ou ainda uma "ética" da multidão, em muito é devedora de uma atitude que encontra suas raízes no advento da contracultura sessentista e setentista, já desejosa de despir-se de metadiscursos e essencialidades. Se muitas das formas de modelização das subjetividades se impunham (e se impõem), às gigantescas estruturas totalizantes, estas tribos ofereciam seus corpos nômades, afetos sem território, sentidos sem hegemonias.

EXCURSO 2: DAS TRIBOS URBANAS ÀS REDES DE PRODUÇÃO IMATERIAL

De um ponto de vista societal, Michel Maffesoli fora um dos primeiros a notar que, contra o ordenamento racional de outrora, a emergência de um transindividualismo estava minando o projeto emancipatório iluminista. Suas considerações sobre as tribos urbanas na década de 1980 trouxeram à luz uma "estética do nós" que privilegiava "menos aquilo a que cada um vai aderir voluntariamente (perspectiva contratual e mecânica) do que aquilo que é emocionalmente comum a todos (perspectiva sensível e orgânica)" (MAFFESOLI, 2010, p. 50). Para Maffesoli, essa é a experiência ética que, pelo menos no Ocidente, a racionalização da existência havia banido. A decadência do individualismo — que se fez sentir também na decadência das instituições, da metafísica, do Estado moderno, do projeto, da razão universal, da História — avançava às custas de uma maior ambiência estética na qual somente importava uma "dimensão transindividual, coletiva, até mesmo cósmica" (2010, p. 15): "depois da dominação do 'princípio do logos', o de uma razão mecânica e previsível, o de uma razão instrumental e estritamente utilitária, assiste-se ao retorno do 'princípio do eros'. Eterno combate de Apolo e Dionísio!" (idem, p. 6).

O tribalismo seria um fenômeno cultural, antes de ser político, econômico ou social, e exacerbaria "o arcaísmo no que ele tem de fundamental, estrutural e primordial". Os participantes deste processo antitotalizador e anticivilizatório não se deixavam conduzir pela condição de "progresso", mas de "ingresso". "Pouco lhes importa o objetivo a ser atingido, o projeto econômico, político, social, a ser realizado. Elas preferem 'entrar no' prazer de estar junto, 'entrar na' intensidade do momento, 'entrar no' gozo deste

mundo tal como ele é" (idem, p. 6-7). Neste contexto, "cidadania, República, Estado, contrato social, liberdade, sociedade civil, projeto", termos tão recorrentes na modernidade e seu imaginário literário, "parecem vir do planeta Marte para a maior parte dos jovens que não sabem o que fazer da política e mesmo do social" (2010, p. 5).

Se as tendências observadas por Maffesoli apontavam para uma profunda crise do projeto moderno de emancipação do indivíduo e uma falência do nacionalismo em mobilizar o compatriotismo teleológico (o esgotamento do clamor por "ordem e progresso"), na sua esteira entravam também em degenerescência as políticas essencialistas de identidade, comunidade, nação, raça e raiz. É no vácuo dessa falência que Homi Bhabha e outros pensadores tidos como "pós-modernos" irão questionar, já na década 1990, formas identitárias outrora profundamente imbricadas na concepção de nação e mesmo de resistência política, e abalizar novas formas de representação que revolvem em torno de uma temporalidade mais efêmera que a historicidade, e uma forma de vida que é "mais complexa que 'comunidade' (...), menos patriótica que patrie, mais retórica que a razão do Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, (...) mais coletiva que o 'sujeito' (...) mais híbrida na articulação das diferenças e identificações culturais" (1998, p. 199). Estas mutações, mais do que revelarem uma perda a ser restituída (perda da comunidade, da universalidade, da resolução ou da possibilidade de elevação teológica), colocaram e ainda colocam a nu a demanda por um con-viver mais decisivo do que um con-dividir segregante.

Desde a década de 1980, outros desenvolvimentos intensificaram as possibilidades dessas rupturas que Maffesoli situa no campo da cultura. A

experiência orgânica das redes, que de algum modo descendente da atitude despreziosa e tecnologicamente reformista dos anos 70, se manifesta hoje, para importantes pensadores no campo filosófico-político, como o paradigma também do trabalho, da produção aberta de linguagens e bens intangíveis que, ao mesmo tempo que integram a produção industrial e corporativa, problematizam as condições anteriormente centrais da produção. Nas palavras de Peter Pal Pelbart, o que vem à tona com maior clareza frente à crise da monolítica política do Estado é a biopotência do coletivo, a riqueza biopolítica da multidão. É esse "corpo vital coletivo reconfigurado pela economia imaterial das últimas décadas que, nos seus poderes de afetar e de ser afetado e de construir para si uma comunialidade expansiva, desenha as possibilidades de uma democracia biopolítica" (2011, p. 24).

Nesse sentido, Hardt e Negri notam que não haveria mais uma separação clara entre produção e trabalho, na medida que toda ou quase toda a produção é em algum grau também imaterial, portanto biopolítica. Sem dúvida, a produção de riqueza abstrata fora (ou dentro) do mundo do trabalho sempre fez parte da vida, mas o que agora se observa, dirá ainda mais diretamente Pelbart, é uma "migração" das máquinas e dos meios de produção para "dentro da cabeça" dos trabalhadores: "sua inteligência, sua ciência, sua imaginação, isto é, sua própria vida passaram a ser fonte de valor" (p. 2011, p. 24). Se a mediação do capitalista no regime fordista era parte decisiva da produção de mercadorias, a associação e a cooperação agora dela prescindem na esfera daquilo que se tornou central: a riqueza imaterial.

Mimmo Sersante afirma que "o comunismo acontece no presente como

proliferação de lutas e subjetividade de classe, que adensa no 'tempo longo' da organização política. É a tarefa do materialista: tornarmo-nos o comunismo que já somos. Esta, a transição comunista que importa"¹²⁷. Esta é, enfim, a forma comum do trabalho numa sociedade em que a multidão se define e define o destino da produção como rede socialmente endereçada. É sobre essa base que se expande uma biopolítica que vai se prezar, progressivamente, pela colaboração, pela remixagem, pela subversão dos direitos proprietários, ou, se se preferir, pelo tornar comum aquilo que pertence não aos governos do sujeito, mas ao monstruoso corpo coletivo que inventa. Este "caldo biopolítico" pode permitir uma outra estética — social, rizomática, antropofágica, anti-institucional, anti-sobresignificante, desobjetificante, desejante, uma a que podemos chamar de estética da multidão.

¹²⁷ Resenha crítica disponível em: <http://www.quadradosloucos.com.br/3263/dois-livros-muitos-negris/>. Acessado em 18/10/2012.

**V. CONSIDERAÇÕES FINAIS:
MULTIDÃO, LINGUAGEM E
ORGANIZAÇÃO**

Cartografar, diziam Deleuze e Guattari, é uma questão de *performance*. Encerrar um mapa, por sua vez, pode significar enraizá-lo numa representação, *decalcar* o fluxo, gerar uma árvore-raiz da qual a conclusão torna-se o fruto na ponta de um conjunto linear de correspondências. Não é esse o objetivo destas considerações finais. Aproveitamos a oportunidade para reconhecer algumas limitações, atar pontas soltas e preencher alguns vazios, que enumeramos a seguir.

1. Desde o início desta pesquisa, muito mudou em relação à proposta original. Boa parte das mudanças teve a ver com o aparecimento ou a intensificação de fenômenos de cunho histórico. Afinal, estudando a multidão, como poderíamos ignorar as intensas sublevações populares que se alastraram pelo planeta como um vírus desde a crise econômica de 2008? Esse ciclo recente de lutas se inicia na Tunísia e na Islândia entre 2009 e 2011; espalha-se pelo mundo árabe, onde a multidão se confronta com a violência de massacres (na Tunísia foram mais de 140 mortos pela polícia antes de o ditador Ben Ali e sua família se refugiarem na Arábia Saudita); estende-se ao Cairo, com a ocupação da praça Tahrir, e na sequência alcança os EUA, Grécia, Espanha, Inglaterra, Itália e Portugal, em um surto inflamado e distribuído contra a condução neoliberal da crise pós-2008; em 2013, o ciclo mostra sua face expandida no levante do Parque Gezi, na Turquia, e nas jornadas de junho, no Brasil, chegando, agora já em 2015, às manifestações dos guarda-chuvas, em Hong Kong. É claro que não é o caso de aplinar tais fulgurações como se essas multidões se revoltassem em unísono ou numa série linear de correspondências contra as mesmas constelações de problemas. Mas se os contextos

culturais, políticos e econômicos eram e são mais ou menos distintos (a depender da comparação proposta), a indignação global hoje não deixa de partilhar de alguns fatores mais ou menos comuns: a falência de velhos esquemas civilizatórios calcados em instituições míopes para o bem comum; a crise da representação; a crise das soberanias e das formulações da autoridade; o desprezo da multidão pelo cinismo de ditadores ou de sistemas pseudo-democráticos; a reação, particularmente na Europa e nos EUA, ao avanço neoliberal após o colapso de 2008; a presença maciça de redes de comunicação conectando a indignação de movimentos outrora dispersos, permitindo a superação do medo e a construção de laços virtuais e espaciais afetivos, cognitivos e produtivos.

Negri dizia em *Time for revolution* que na pós-modernidade, isto é, "na época que se inicia com os eventos revolucionários dos 1960 e na qual nós ainda vivemos, a ilusão ética e estética da modernidade parece ter chegado ao fim; e com isso igualmente a tolice metafísica da transcendência e do comando". O comum, neste novo contexto, poderia agora aparecer "em todo o espectro de sua definição" (2013, posição 3314, trad. nossa). Com efeito, nos vemos imersos em um estágio avançado, embora incompleto, de saída da modernidade em que a impotência da transcendência empurra com todas as forças o *socius* em direção a uma imanência que não se contenta mais com as sombras de um *comum* recolhido ao domínio do pensamento ou aos falseamentos cínicos das instituições, mas que insiste em se inscrever na *práxis*, na expansão criativa e afirmativa de relações, na troca de linguagens, na reinvenção dos modos de convivência na metrópole, na descoberta de novos hábitos e práticas democráticos.

As redes de indignação vêm demonstrando descrença generalizada dirigida a modelos seculares de governança que atingem um profundo esgotamento moral. Vemos "os mágicos das finanças", escreveu Manuel Castells em *Redes de indignação e esperança*, passarem de "objetos de inveja pública a alvos de desprezo universal", "políticos" serem "expostos como corruptos mentirosos", "governos denunciados", a "mídia" se tornar suspeita (2013, p. 11). Temos a impressão de que, neste contexto plutocrático em que a política é sufocada pelos agentes do financeirismo abstrato, a *confiança* nos dirigentes e na soberania — um elemento essencial à constituição das sociedades modernas — vem se esvanecendo de forma acelerada, mesmo em países do norte, ditos desenvolvidos. Por outro lado, Castells observa ainda, "novas vias de mudança social, mediante a capacidade autônoma de comunicar-se e organizar-se, têm sido descobertas por uma nova geração de ativistas, para além do alcance dos métodos usuais de controle empresarial e político" (*idem*, p. 28). Ainda que precarizados, os agentes de resistência na multidão organizam-se não somente para expor e conter a ganância dos ricos, mas para efetivamente criar alternativas produtivas e afirmativas a este estado dramático de exploração e injustiça. Como resume elegantemente Bruno Cava no recente ensaio "Metrópole como usina biopolítica"¹²⁸, o *comum* "está inserido na crise menos por sua negatividade, do que pela convergência de positivities que se miscigenam. É o deserto que, longe de vazio, oculta um ecossistema complexo e nomadismos diversos, a altas velocidades e inesperados encontros". No deserto, as positivities por um lado excedem a crise e sua gestão, e por outro

¹²⁸ "Metrópole como usina biopolítica". Disponível em: <http://www.quadradosoloucos.com.br/4912/metropole-como-usina-biopolitica/>. Acessado em 16/04/2015.

"escandem do fluxo laminar histórico um terreno possível de conflito, desestabilizam os sentidos, multiplicam as direções. Em suma, abrem o tempo cronológico ao *kairós*, com o que convém se relacionar bem, isto é, com a virtú".

2. Diante do cenário global e local ("glocal") de premências e instabilidade, e de uma realidade em que a produção progressivamente emerge de *redes* multiplanares compostas sobre desejos em fluxo mais do que sobre formas enrijecidas de trabalho, filiação, família, religião, etc., resistir torna-se uma tarefa criativa, *biopolítica* e *afirmativa*. Mas qual seria o lugar da multidão na transição entre uma modernidade em crise e um futuro possível, isto é, em sua travessia pelo deserto ou em sua passagem pelo que Cava chama de "entremeio barroco, temporalidade curiosa habitada por monstros"? Como agir para que as brechas não desfilem em vão, para que o *kairós* — o irrompimento da ação no momento justo, a transformação da potência em realização — não se revele como mera vertigem na vastidão de possibilidades de um deserto escaldante que se abre? Em que medida esse lugar de espreita dos indignados difere-se daqueles reservados aos anseios revolucionários nos últimos séculos? Qual é a ontologia que dessas redes "monstruosas" emerge? Em que medida os velhos modelos da soberania hoje podem se cruzar com novos espaços de resistência positiva? E, principalmente, qual seria o papel da comunicação e das linguagens nesse processo de contínuo desvelamento do possível? Essas foram algumas perguntas das quais procuramos dar conta, mas cujas soluções, em larga medida, permanecem em aberto.

3. Três conceitos confluentes se mostraram centrais neste esforço por dimensionar o quadro atual. Em primeiro lugar, a *rede* como topologia

privilegiada, problematizando e recusando em graus variados as tradicionais estruturas de hierarquia e soberania. Se a horizontalidade não se constitui, como já notamos num outro momento, como garantia de valor por si mesma, a experimentação sobre sua topologia pode tornar-se fonte de alternativas às antigas verticalidades. O segundo conceito que vimos em relevo é a *autonomia*, isto é, a capacidade de *auto-organização* e *autodeterminação* do *socius*, o domínio de modos produtivos que minam, ainda que apenas parcialmente, a dependência de estruturas e autoridades externas para lhe conferir sustentação econômica, técnica ou ideológica. Como nos lembram Hardt e Negri, a produção do comum dentro das redes imperiais se dá a um só tempo presa a elas e a elas excedem; é nesse excesso que a potência constituinte aparece como medida de criação do novo. Em terceiro lugar, sinalizamos o adensamento de forças na *co-elaboração* e na *co-operação*. A respeito deste ponto, poderíamos frisar que a multidão, diferentemente das massas, conforma um delineamento produtivo em que o comum desvela-se enquanto *coisa* apenas na medida em que é também *atividade*. Ou seja, o comum, diluído que está nos valores, nas tecnologias, nos estilos, na língua, nas linguagens, etc. que são postos para circular, não pode ser compreendido fora do horizonte do trabalho vivo, sincrético e afetivo da multidão.

4. Nesse sentido, falar da linguagem enquanto evento, e, mais ainda, um evento *político*, implica ir além das sedimentadas noções de originalidade, segmentaridade e sublimação formal. Há uma outra medida em cena, que passa não somente pela experiência linguística enquanto força mobilizadora do comum, mas pela experiência *em comum* como potente exercício de expansão de riquezas simbólicas e de novas formas de relação produtiva.

Seria necessário, portanto, recolocar o que compreendemos pela própria natureza da realização artística. É Negri quem nos deixa algumas pistas em *Art and multitude*: "o que é a arte quando ela é constantemente reinventada pela possibilidade do belo? Arte, como já dissemos, é labor, trabalho vivo, e, deste modo, invenção de singularidade, de imagens e objetos, expressão linguística, invenção de signos. Aí, neste primeiro movimento, está contida a potência do sujeito em ação, a capacidade do sujeito de aprofundar o conhecimento ao ponto de reinventar o mundo". Mas esse ato expressivo somente atinge a beleza e o absoluto quando, num segundo momento, "os signos e a linguagem pelos quais ele se expressa transformam-se em comunidade. Quando estão abraçados e contidos em um projeto comum". Assim, o belo se afasta de uma concepção objetificada e enclausurada — passível de ser medida pelo que algo (ou alguém) é — para tornar-se "a invenção da singularidade que circula e se desvela enquanto comum na multiplicidade de sujeitos que participam da construção do mundo". O belo não é o ato de imaginar, mas "uma imaginação que tornou-se ação. A arte, neste sentido, é a multidão" (2011, p. XII, trad. nossa).

Aqui se torna patente a inadequação dos antigos esquemas da filosofia estética e da crítica cultural baseados nas figuras do gênio e do autor individual, ou seja, em subjetividades isoladas, autorreferentes. Seria preciso descartar, em definitivo, a ideia de que a originalidade e a potência da arte decorrem de *autoridades* — institucionalizadas, públicas ou privadas — e passar a considerar mais seriamente a riqueza gerada na esfera do sensível não somente do ponto de vista das *singularidades*, mas das *singularidades* dispostas no *socius*, na circulação da beleza e no *encontro*

estético entre as diferenças. Talvez fosse o caso de invocarmos o "agenciamento" de Deleuze e Guattari e seus mil platôs em que a criação já é complexo (de atividades, ideias, afetos, trocas e desejos cujas multiplicidades não poderiam ser decantadas até a origem). Velho e novo aí nunca nada tiveram a ver com o tempo. Velhos e novos somente podem ser os agenciamentos. Não importa a origem, mas com que algo agencia e cria um novo campo de acontecimentos e sentidos. Velho torna-se, portanto, aquilo que perdeu a capacidade de criar o sentido, de agenciar novamente, de estabelecer novas relações produtivas em comum. O belo, por sua vez, torna-se aquilo que *produz o comum*, ou seja, cria novas zonas de contato e sentido, politiza o estar no mundo e traz autoestima (orgulho próprio) a pessoas e/ou comunidades. Em todo caso, os binômios novo/velho, original/cópia, belo/feio aí nada teriam a ver com o aspecto coisal e universal de uma obra de arte, de uma *performance*, de um espetáculo. São conceitos inteiramente contingentes porque resultantes de atividades e agenciamentos complexos.

5. Existem hoje uma infinidade de fenômenos detonados na e pela multidão que expressam as tendências da *horizontalidade*, da *autonomia* e da *colaboração*. A princípio e de maneira geral, podemos dizer que a constituição da multidão se assemelha a uma orquestra sem regente que se comunica e estabelece seu próprio ritmo, podendo apenas ser desarticulada e silenciada "pela imposição da autoridade central de um regente" (HARDT e NEGRI, 2005, p. 423). Ou senão, a uma banda de jazz, improvisada, anti-projetual, heterogênea, informal, dissonante e consonante a um só tempo. Sem um regente, a multidão transmuta-se de "sinfonia regida" a um "jazz imanente".

Mas é preciso ir além destas colocações ainda um tanto genéricas se quisermos compreender melhor as possibilidades de organização da multidão. Por meio da expansão do trabalho e das redes nas esferas agrícola, industrial, simbólica, etc., juntamente da produção social de laços e bens comuns dos pobres na metrópole, a multidão produz *em comum* e *o comum*, podendo revelar também um espectro de alternativas para as *produções* e as *decisões políticas*. Na realidade, dizem Hardt e Negri, "na medida em que a distinção entre produção econômica e governo político vai-se esvaindo, a própria produção comum da multidão produz a organização política da sociedade" (*idem*, p. 424). A produção econômica (incluindo-se aí as redes de produção linguística e simbólica) acaba por tornar-se o *locus* das relações e oferecer, a partir de experimentações em aberto, modelos para a decisão e a organização. Ontologia, política, criação linguística e economia tornam-se campos interpolados por onde a multidão se manifesta, expondo sua comunialidade, criando suas riquezas e partilhando suas indignações e conflitos. A intensificação da capacidade de auto-organização e autonomia do *socius* significaria, numa etapa avançada deste desenvolvimento, a democracia tornada possível, relegando largas porções do comando e da soberania que herdamos da Era Moderna à sua dolorosa, mas necessária, obsolescência. É nesse sentido que poderíamos afirmar que a constituição da multidão é vista, no horizonte da ontologia hardt e negriana, como um *projeto político* comum cujo *telos*, paradoxalmente sempre tecido e redimensionado pelo e no presente, é a democracia genuína, mais do que meramente um conjunto de mobilizações isoladas ou utópicas.

6. Dado o alto grau de complexidade e heterogeneidade, não parece haver hoje um mapa claro dos movimentos em rede no Brasil (com suas periferias ou centros) ou no contexto global. Há inúmeros projetos voltados para a cartografia de processos multitudinários¹²⁹, mas revelam uma paisagem parcial de uma geografia em movimento, expressamente difusa e pouco institucionalizada. Mas pode-se dizer que, de maneira geral, as mobilizações emergentes indicam um cenário atravessado por engajamento e indignação, e inscrevem a produção linguística como dimensão central para a expansão e o sucesso dos movimentos. Como notou Castells, se o biopoder é frequentemente exercido por meio da coerção, mas de forma ainda mais eficiente e perene pela "construção de significado na mente das pessoas, mediante mecanismos de coerção simbólica" (2013, p. 14), de modo análogo as lutas por mais democracia passam pela capacidade que as redes demonstram e demonstrarão em fazer circular positivamente (não de forma coerciva, mas emergente) novos sentidos mediados por narrativas, imagens, canções, performances e até mesmo pensamento. As redes de comunicação e produção simbólica não são as únicas que interessam no processo de renovação política (poderíamos enumerar muitas outras, como as redes de desenvolvimento de software-livre, de agricultura comunitária, de arquitetura coletiva e autogestionada, de luta pela democracia territorial, pelo meio-ambiente, pela terra, etc.), mas conformam uma instância crucial de *produção em comum* por si mesmas, assim como podem oferecer suporte tático a outras redes. Elas permitem a emergência não somente de percepções e sensibilidades, mas de relações e expectativas, aproximando

¹²⁹ O grupo de pesquisa Indisciplinar (EA UFMG/CNPq), com o qual temos contribuído, e o projeto Mapeando o Comum, coordenado pelo espanhol Pablo de Soto a partir do Brasil, são dois núcleos nacionais de processamento cartográfico. Cf. <http://www.indisciplinar.com> e <http://www.mappingthecommons.net>.

as pessoas, conectando outras redes e efetivando os elos imprescindíveis para a superação da ansiedade coletiva e individual.

Frequentemente, a partir das comunidades simbólicas os movimentos geram espaços comuns de deliberação, criação e produção, revelando *modi operandi* políticos alternativos, como os arranjos assembleários de tomadas de decisão e mobilização surgidos no Brasil e no mundo na sequência dos levantes pós-2008. A respeito desse encontro entre arte e ativismo, ou melhor, da interpolação entre modos de produção artística e as possibilidades de organização política das multiplicidades, nos parece pertinente mencionar, no contexto específico de Belo Horizonte, um ilustrativo depoimento da copesquisadora Natacha Rena no qual o território da metrópole contemporânea é descrito como uma arena de disputas, a um só tempo, *culturais* e *políticas*. Este seria o caso "de A Ocupação, que surgiu durante o período de ocupação da Câmara Municipal de Belo Horizonte em junho de 2013 contra o projeto do Corredor Cultural". As festas d'A Ocupação, que a princípio recusavam o formato institucional e a orientação mercadológica do Corredor Cultural proposto pela Prefeitura da cidade, passaram a acontecer, no calor dos levantes daquele ano, quase mensalmente, nos oferecendo "uma boa mostra de como é possível ocupar e resistir através da produção estética". É nesse sentido que podemos falar das experiências de construção de espaços comuns permeadas pela arte, pela música, pelo teatro e pela performance como parte de um conjunto de práticas que favorecem a expansão da política. Nesta aposta, "encontramos pistas que nos auxiliam a pensar na organização de novas instituições, mais duradouras, como é o caso do Espaço Comum Luiz Estrela, que insurge

também de grupos ligados aos processos assembleários em nossa cidade" (RENA, 2014, p. 26-28).

Bruno Cava aponta aí a possibilidade de "um escape, um vislumbre, que excede as formas dispersivas. É a desmedida da metrópole. O corpo metropolitano escapa da exaustão do modernismo e, ao mesmo tempo, da atmosfera cínica da pós-modernidade. (...) Nem mistificação racionalista nem derrotismo pós-moderno." Na metrópole hoje o que importa já não são os antigos territórios constituídos, as organizações bem delimitadas pela ideologia ou pela especialização, ou ainda os *loci* pré-definidos do saber e do dizer, mas os "torvelinhos de excesso biopolítico: lutas, habitar monstruoso, reinvenção do cotidiano". A expressão social, política e cultural desse excesso assume, portanto, "uma natureza diferente, em relação às lutas pelo direito à cidade de outros contextos"¹³⁰.

7. Muitas críticas feitas à multidão situam-se no campo de sua viabilidade ética ou política (por exemplo, no que concerne à sua aversão à representação ou à soberania). Amiúde elas reproduzem as concepções hobbesianas de que, na ausência de um governo ou de lideranças bem arregimentadas e hierarquizadas, o corpo social não passa de caos. Em outros casos, os críticos da multidão defendem que valores, crenças e/ou sentimentos de pertença definidos de antemão são imprescindíveis para dar "liga" ao *socius*. Para eles, deveríamos nos render às demandas essencialistas da nacionalidade, da identidade, da raça, da religião, etc. se quisermos construir uma sociedade em que o bem comum possa ser produzido.

¹³⁰ ""Metrópole como usina biopolítica". Disponível em: <http://www.quadradosloucos.com.br/4912/metropole-como-usina-biopolitica/>. Acessado em 16/04/2015.

De fato, ao longo da história, a organização política das multiplicidades repetidamente confundiu-se com as ordens morais ou religiosas em voga em cada contexto. Mas o que acontece quando as próprias bases éticas sobre as quais se fundam as relações entre os homens se deslocam substancialmente? O que acontece quando esses deslocamentos permitem o advento de novas formas técnicas e, essas formas, a emergência de um *ethos* ainda mais resignificado, e assim por diante? Aquilo que a sociedade pode tornar-se — de um ponto de vista organizacional e político — não deveria passar por revisões correspondentes?

Castells defende que os modos de comunicação entre sujeitos engajados em movimentos sociais podem determinar as características organizacionais do próprio movimento; isso significaria dizer que, quanto mais recíprocos e autônomos forem os processos de comunicação (enquanto partilha linguística do comum), menos hierárquicos serão os modelos de organização e mais participativos os encontros. É por isso que "os movimentos sociais em rede da era digital representam uma nova espécie em seu gênero" (2013, p. 24). A autonomia nos processos de produção linguística torna-se um elemento estratégico para que as redes funcionem, sustentando sua vocação para a criação do novo e para o *êxodo* dos velhos e desgastados lugares de poder da cultura moderna.

No retorno ao pensamento sobre o mundo em que podemos e desejamos viver, a variável técnica torna-se cada vez mais central. Em muitos sentidos, as mudanças que já hoje sentimos advêm de uma relação muito estreita entre uma reordenada ética e um renovado paradigma comunicacional, principalmente no que concerne às tecnologias digitais. Como observou o estudioso americano Clay Shirky, "quando mudamos a maneira como nos

comunicamos, mudamos a sociedade. As ferramentas que uma sociedade usa para se inventar e se manter são tão centrais para a vida humana como uma colmeia é para a vida da abelha". A analogia de Shirky torna-se especialmente pertinente na medida em que ela nos mostra que, embora a colmeia não seja parte da abelha *individual*, ela é parte da *colônia*, tanto sendo moldada quanto moldando a vida dos seus habitantes. A colmeia é, portanto, um dispositivo social da abelha que fornece uma plataforma para a comunicação e coordenação e que mantém a colônia viável. Abelhas individuais "não podem ser entendidas separadamente da colônia ou de seu ambiente partilhado e co-criado". O mesmo se passaria com as redes humanas: "as abelhas fazem colmeia, nós fazemos telefones celulares". Ao mesmo tempo em que essa visão nos mostra como dependemos dos meios técnicos dos quais lançamos mão para nos reunir e trabalhar coletivamente, ela nos revela que, inversamente, a mera criação de instrumentos e ferramentas, por mais inovadores que sejam, não é suficiente se já não há na sociedade uma motivação ética que os dê sentido. Sem uma promessa plausível, diz Shirky, "toda a tecnologia do mundo não seria nada mais do que toda a tecnologia do mundo" (2008, p. 17-18, trad. nossa).

O advento, por exemplo, do Renascimento e do Iluminismo possui vínculos incontestáveis com o desenvolvimento de tecnologias como a imprensa. Sem a imprensa ou outro desenvolvimento técnico que solucionasse semelhante demanda (fácil documentação e replicagem analógica da informação), não poderíamos falar de uma modernidade, ou pelo menos não da modernidade tal qual hoje conhecemos. O livro moderno e a imprensa levaram à expansão da ciência, que por sua vez propiciou a expansão da grande metrópole industrial que, ainda por sua vez, demandou

novas ferramentas conceituais e materiais para lidar com a explosão de problemas populacionais e políticos de um ponto de vista *organizacional*. Tendo em vista as tecnologias disponíveis (e possíveis) até os oitocentos e meados dos novecentos, e tendo em vista os paradigmas éticos desta era — ainda largamente medidos por um transcendentalismo inescapável —, as sociedades modernas foram construídas em torno de estruturas hierárquicas que pareceram ser, aos olhos de seus criadores, soluções relativamente naturais e elegantes. O problema com que hoje nos defrontamos é que, seja no âmbito da ética, seja no âmbito da *techné*, nossa sociedade vem há muitas décadas passando por mudanças tão profundas que as instituições dos oitocentos nos parecem cada vez mais inadequadas. Antigas formas (e motivações) nos são vendidas e replicadas por velhas cabeças e lideranças como se, de fato, houvéssemos esgotado a história e nada mais restasse para ser pensado e criado. Do ensino ao sistema político, dos meios de transporte à produção de linguagens, da economia ao usufruto do biosistema, continuamos, em larga medida, a replicar por inércia antigos paradigmas produtivos e organizacionais que não mais correspondem aos anseios e motivações do corpo social. É necessário, com efeito, *reinventar* a modernidade, o que quer dizer ir de uma transição parcial a uma transição ampla em direção a um futuro de possibilidades em sintonia com as novas expectativas. Precisamos — e muito já tem sido feito nesse sentido nos mais diversos âmbitos — voltar para a prancheta (e para a práxis) e redimensionar o mundo em que queremos viver, tendo como ponto de partida as mudanças já em curso. E precisamos de tudo isso *hoje* para não correremos o risco de termos que nos confrontar, *amanhã*, com aquele problema radical da *comunalidade*: o

esgotamento do *meio comum* em que vivemos e, por consequência, a extinção de nossa própria espécie. Esta seria, por assim dizer, a falência consumada de um "nós" e, portanto, do próprio *com*.

Diferentemente das abelhas, a espécie humana é extraordinariamente criativa e imaginativa, e hoje está claro que nossas antigas colmeias já não nos comportam inteiramente. Uma nova colmeia empurra de dentro da velha, como numa larva social em metamorfose que repele suas camadas externas a fim de fazer lugar para o novo. Agora temos as ferramentas de comunicação e organização flexíveis o suficiente para dar conta de nossa enorme potência social, e estamos "testemunhando o surgimento de novas formas de coordenação de ações coletivas que tiram proveito dessa mudança". Muitos têm sido os nomes dados a essas ferramentas: "software social", "mídia social", "computação social", e assim por diante. Embora existam diferenças entre esses rótulos, a idéia central é a mesma: "estamos vivendo no meio de um aumento notável de nossa capacidade de compartilhar, de cooperar uns com os outros, e de agir coletivamente fora do quadro das instituições e organizações tradicionais" (SHIRKY, 2008, p. 20-21).

Ao tornar mais fácil a auto-organização de grupos e a cooperação entre indivíduos sem a necessidade de gestão formal, essas ferramentas alteraram radicalmente os antigos limites "do esforço coletivo sem supervisão (os limites que criaram a necessidade das instituições tradicionais e hierárquicas em primeiro lugar)". Isto não significa que as questões da complexidade da organização coletiva em grandes grupos tenham desaparecido, mas que "as novas ferramentas permitem estratégias alternativas para manter essa complexidade sob controle". A motivação

social em direção ao novo é real, e os custos para concretizar um tal deslocamento em grande escala tornou-se acessível (tanto moralmente quanto economicamente). Novos modelos de ação coletiva aparecem e continuarão a aparecer, como temos visto, e seus efeitos sobre o mundo se espalharão.

8. Há pelo menos três instâncias importantes para pensarmos as novas ferramentas da comunicação no campo expandido da articulação multitudinária (cultural e/ou política). Em primeiro lugar, estas ferramentas dão sustentação técnica à própria organização do coletivo. Sem estes novos desenvolvimentos, a colaboração entre dezenas e mesmo centenas e milhares de pessoas para realizar tarefas em comum tornar-se-ia impossível (por razões operacionais que não nos cabe aqui descrever. Shirky faz um belo trabalho nesse sentido em seu livro). Em segundo lugar, estas ferramentas facilitam a emergência de processos criativos e linguísticos coletivos outrora impensáveis; criar de forma colaborativa nunca foi tão acessível. Em terceiro lugar, estas ferramentas permitem que a informação, o saber e o conhecimento tornem-se mais livres e mais independentes das antigas corporações que por um longo período de tempo monopolizaram a filtragem, a produção e a distribuição de conteúdos de interesse público. Isso tudo pode parecer técnico demais para dizer respeito a instâncias tão sensíveis quanto a arte, a produção linguística ou a política. Mas o fato é que as mudanças técnicas ocorridas se deram e continuam se dando juntamente de transformações profundas no *pathos* e no *ethos* social e que permitem o aparecimento de condições *concretas* para uma outra *socialidade*. Não custa lembrar que, na Grécia antiga, a palavra *techné*

servia tanto para designar a arte, quanto a técnica. Não há arte sem técnica, e o contrário deveria ser igualmente verdadeiro.

9. Muito frequentemente o sucesso da comunicação nos movimentos sociais encontra-se em revelar novos sentidos, e, em última instância, intervir no senso comum. Chomsky lembra, numa entrevista dada ao InterOccupy.org — um grupo facilitador de debates entre assembleias comunitárias e pensadores nos EUA — e publicada em forma de conferência num pequeno livro com o nome de *Occupy* (CHOMSKY, 2012), que um dos grandes méritos das ocupações que se espalharam pelos EUA e pelo mundo entre 2011 e 2012 foi injetar no *consciente* coletivo e na agenda do dia a imagem dos *99% contra 1%* correspondente ao profundo desequilíbrio da distribuição da riqueza nos EUA e que, então, apenas marginalmente rondava o imaginário social. O Occupy nova-iorquino e suas derivações escancararam para os americanos — e para todos nós — as injustiças outrora indevassáveis do sistema capitalista e que o pensamento (neo)liberal se desdobra, incessantemente, para escamotear.

Há aí, nesse desvelamento, algo poderoso e que vai além do mero conteúdo da informação produzida, algo que diz respeito àqueles sentimentos de injustiça que sempre já suspeitamos em nosso cotidiano privado, mas que, compartilhados socialmente e tornados públicos e notórios, transformam-se em potentes catalisadores de indignação e desejo por mudanças. A comunicação, deste modo, verdadeiramente *informa* ao aproximar as pessoas e dar liga social àquelas percepções antes solitárias, rendendo ao ato discursivo um caráter novamente perigoso e político (CHOMSKY, 2012, p. 70-74). É certo que, entre a tomada social de consciência e o devido direcionamento das energias para as mudanças, há um longo caminho a ser

percorrido. Isto significaria não somente tornar uma mensagem compreendida, mas "criar comunidades, comunidades verdadeiramente funcionais de suporte mútuo, de troca democrática, cuidado com o outro, e assim por diante. Isto é altamente significativo em uma sociedade como a nossa em que as pessoas tendem a ser muito isoladas e em que as relações de vizinhança foram desfeitas, as estruturas da comunidade foram quebradas, e as pessoas estão meio que sozinhas" (CHOMSKY, 2012, p. 73, trad. nossa).

10. Vivemos, a um só tempo, uma excitação similar e distinta daquela que desafiou o pensamento, a literatura, as artes e a política entre os 1790 e os 1860 na Europa. Similar porque, como naquele tempo, hoje as possibilidades são inúmeras, e as inovações técnicas, sociais e éticas se adensam no *kairós*, mantendo a multidão em vigília produtiva diante das brechas que se abrem. Contudo, se naquela jovem modernidade o domínio da linguagem, da escrita e do signo em larga medida indicava um processo complexo de inclusão da multidão por exclusão, isto é, por sua captura em séries produtivas industriais, disciplinamento e formação para o consumo espetacular, hoje a *performance* linguística e a comunicação entre redes na multidão sinalizam vias mais livres e flexíveis para a criação, a colaboração e a produção biopolítica, metaforizando um novo *paradigma ético do comum* que se expande. As existências quaisquer que daí emergem são mais pensadoras e criadoras, embora ainda em larga medida determinadas pelas exigências capitalísticas do Império. A emancipação, se ainda quisermos usar esse termo, hoje deixa de ter a ciência e a razão como coordenadas solitárias, e passa de forma cada vez mais evidente pela relação, pela imaginação, pelo outro. A partir da multiplicidade de desejos e

sentidos que emergem desse conflituoso, mas potente caldo biopolítico, caberá a nós saber resignificar ou não o *ser em comum* como o horizonte da política, e recuperar, longe dos romantismos quixotescos ou moralistas, a singularidade e o amor do distante como uma nova medida do por vir. Eis o único realismo que hoje importa.

VI. REFERÊNCIAS

- 4E25. *O trocador*. Belo Horizonte: Edições Serpentinhas, 2011.
- AB'SÁBER, Tales A. M. *A música do tempo infinito*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ACKROYD, Peter. *London: the biography*. London: Vintage Books, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means without end: notes on politics (Theory out of bounds)*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2000. Kindle Edition.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um povo?. In: DIAS, Bruno Peixe e NEVES, José (orgs.). *A política dos muitos: povo, classe e multidão*. Lisboa: Tinta da China, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- ALTICK, Richard. D. *The english common reader: a social history of the mass reading public, 1800-1900*. Columbus: Ohio State University Press, 1998.
- AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Brejo das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Claro enigma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *O observatório do escritor*. Rio de Janeiro: Record, 2011a.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Passeios na ilha: divagações sobre a vida literária e outras matérias*. São Paulo: Cosac Naify, 2011b.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012c.
- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Ícone, 2007.

- ÁVILA, Myriam e DIEGUES, Douglas. *Douglas Diegues: por Myriam Ávila*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- ÁVILA, Myriam. Mensagens na garrafa: aporias do sujeito no fim do milênio. In: COELHO, Haydée Ribeiro e VASCONCELOS, Maurício Salles. *Mil rastros rápidos: cultura e milênio*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- ÁVILA, Myriam. *O retrato na rua: memórias e modernidade na cidade planejada*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ÁVILA, Myriam. *Rima e solução: a poesia nonsense de Lewis Carrol e Edward Lear*. São Paulo: Annablume, 2008.
- AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- BADIOU, Alain. *Elogio do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BALZAC, Honoré de. *A menina dos olhos de ouro*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- BALZAC, Honoré de. *Tratados da vida moderna*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção do dispêndio"*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- BAUDELAIRE, Charles. *Escritos sobre arte*. São Paulo: Hedra, 2008.
- BAUDELAIRE, Charles. *Meu coração desnudado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.
- BAUDELAIRE, Charles. *O pintor da vida moderna*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- BAUDELAIRE, Charles. *O spleen de Paris*. São Paulo: Hedra, 2009b.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade do consumo*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *Selected Writings*. Oxford: Stanford University Press, 2001.

- BAUDRILLARD, Jean. *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- BAUMAN, Zigmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BEIGUELMAN, Giselle. *Link-se: arte, mídia, política, cibercultura*. São Paulo: Peirópolis, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BERMAN, Marshall. *All that is solid melts into air*. London: Verso, 2010.
- BEZERRA, Paulo. Um romance profecia. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BIFO, Franco. *The uprising: on poetry and finance*. Los Angeles: Semiotext(e) Intervention Series, 2012.
- BLAKE, William. *The complete poems (Penguin Classics)*. London, Penguin UK, 2004. Kindle Edition.
- BLAKE, William. *Selected poetry*. New York: Oxford University Press, 2008.
- BRAND, Dana. *The spectator and the city in the nineteenth century American Literature*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1991.
- BROD, Max. *Franz: a biography*. New York: Da Capo Press, 1995.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BUZO, Alessandro. *Hip-hop: dentro do movimento*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010.
- CALVINO, Italo. *Porque ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMARGO, Sílvio. *Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio*. São Paulo: Annablume, 2011.

- CAMILO, Vagner. *Drummond: da rosa do povo à rosa das trevas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- CAMPOS, Augusto. São João Batista da literatura cibernética. *Revista Corsário*, Fortaleza, n. 01, 2011.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- CANETTI, Elias. *Crowds and power*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984.
- CAREY, John. *The intellectuals and the masses*. London: Faber and Faber, 1992.
- CASANOVA, Jacques. *The Memoirs Of Jacques Casanova De Seingalt 1725-1798*. London: A Public Domain Book. Kindle Version.
- CAVA, Bruno. A copesquisa militante no autonomismo operaísta. *Lugar comum*, n. 37-38, p. 17-38, 2013.
- CAVA, Bruno. *A multidão foi ao deserto: as manifestações no Brasil em 2013 (Junho-outubro)*. São Paulo: Annablume, 2014.
- CAVA, Bruno e COCCO, Giuseppe (orgs.). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Annablume, 2014.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do cotidiano: artes do fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas (SP): Papyrus, 2012.
- CHOMSKY, Noam. *Occupy*. London: Penguin Books, 2012.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- COCCO, Giuseppe. O futuro como brasilianização o mundo e do brasil. In: RENA e RENA. *Design e política*. Belo Horizonte: Editora Fluxos, 2014.
- COCCO, Giuseppe. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- CRESSWELL, Tim. *On the move: mobility in the modern Western world*. London: Routledge, 2006.
- CUNHA, Euclides. *Os sertões: campanha de canudos*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

- DEAECTO, Marisa Midori; MOLLIER, Jean-Yves. *Edição e revolução: leituras comunistas no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. São Paulo: Ed. Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- DELEUZE, Gilles. Nomad thought. In: *Semiotext(e)*, vol. 3, n. 1, p. 12-21, 1977.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia vol. 1*. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia vol. 4*. São Paulo: Ed. 34, 1997a.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia vol. 5*. São Paulo: Ed. 34, 1997b.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELILLO, Don. *Cosmópolis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELILLO, Don. *Cosmopolis*. London: Picador, 2011.
- DICKENS, Charles. *Dombey and son*. Londres: Bradbury and Evans, 1848.
- DICKENS, Charles. *Hard times*. London: Penguin Books, 2003.
- DICKENS, Charles. *The complete Charles Dickens collection (51 books)* [Illustrated]. Kindle Edition, 2009.
- DOMINGUES, Diana. *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A writer's diary vol. I (1873-1876)*. London: Quartet Books, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A writer's diary vol. II (1877-1881)*. London: Quartet Books, 1995.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências (1838-1880)*. Porto Alegre: 8Inverso, 2011.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Uma história lamentável*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- DOUZINAS, Costas e ŽIŽEK, Slavoj. *The idea of communism*. London: Verso, 2010.
- DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- EAGLETON, Terry. *Marxismo e crítica literária*. São Paulo: UNESP, 2011.
- ELIOT, T. S. *Notes towards the definition of culture*. London: Faber and Faber, 2010.
- ELIOT, T. S. *Selected essays*. London: Faber and Faber Limited, 1980.
- ELIOT, T. S. *The wasteland and other writings*. New York: The Modern Library, 2002.
- ESTEVE, Mary. *The Aesthetics and Politics of the Crowd in American Literature*. Cambridge (Reino Unido): Press Syndicate of the University of Cambridge, 2003.
- FERGUSON, Priscilla Parkhurst. The flâneur on and off the streets of Paris. In: *The flâneur*. London: Routledge, 1994.
- FERRÉZ. *Capão pecado*. São Paulo: Planeta, 2013.
- FERRÉZ (org.). *Literatura marginal: talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro, Agir, 2005.
- FIELDING, Henry. *Works of Henry Fielding, Complete in one volume*. London: Henry G. Bohn, 1852.
- FIGES, Orlando. *A people's tragedy: the Russian Revolution, 1891-1924*. London: Jonathan Cape, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema Vol. III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUREAUX, Francisco. #ResisteIsidoro. *Farol — Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, Belo Horizonte, n. 2, p. 657-679, dez. 2014.
- FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: Edusp, 1992.
- FRANK, Joseph. *Dostoevsky: a writer in his time*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FURTADO, Beatriz e LINS, Daniel. *Fazendo rizoma*. São Paulo: Hedra, 2008.
- GILMARTIN, Kevin. *Print politics: the press and radical opposition in early nineteenth-century England*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1996.
- GILLOCH, Graeme. *Myths & metropolis: Walter Benjamin and the city*. Malden: Polity Press, 1997.
- GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *The collected works: essays on art and literature*, v. 3. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto I*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto II*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- GROSSI, Paolo. Absolutismo jurídico (ou: da riqueza e da liberdade do historiador do direito). In: *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 191-200, jun-dez 2005.
- GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HARVEY, David. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HARVEY, Robert. *Romantic revolutionary*. London: Constable, 2011.

- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. London: Harvard University Press, 2011.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HATOUM, Milton. O carrossel das crianças. In: AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HAYWOOD, Ian. *The revolution in popular literature: print politics and the people, 1790-1860*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: o belo na arte*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEISE, Eloá. *Weltliteratur*, um conceito transcultural. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 11, p. 35-57, 2007.
- HERÁCLITO. *Fragmentos: origem do pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HOBBSBAWN, Eric. *The age of revolution: 1789-1848*. London: Orion Books, 2010.
- HOFFMANN, E. T. A. *A janela de esquina do meu primo*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária II (1948-1959)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Internacional Situacionista. *Situacionista: teoria e prática da revolução*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.
- JACKSON, Leonard. *The dematerialization of Karl Marx: literature and marxist theory*. New York: Longman, 1994.
- JANOWITZ, Anne. *Lyric and labour in the romantic tradition*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1998.

- KASTRUP, Virgínia, et. al. (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.
- KINGSLEY, Charles. *Alton Locke: tailor and poet, an autobiography*. London: Harper and Brothers, Publishers, 1850.
- KLANCHER, Jon P. *The making of English reading audiences, 1790-1832*. Wisconsin (EUA): The University of Wisconsin Press, 1987.
- KLEIST, Heinrich von. *Michael Kohlhaas (De uma crônica antiga)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- LE MOS, André. *Cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- LESSIG, Lawrence. *Free Culture: the nature and future of creativity*. Nova York: Penguin Books, 2004.
- LESSIG, Lawrence. *Remix: making art and commerce thrive in the hybrid economy*. Nova York: Penguin Books, 2008.
- LEWIS, Jon E. *London: the autobiography*. London: Robinson, 2008.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LONDON, Jack. *O povo do abismo: fome e miséria no coração do império britânico: uma reportagem do início do século XX*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- LOWENTHAL, Leo. *Literature, popular culture, and society*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1961.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MAIAKÓVSKI. *Poemas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. *Instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk Editora, 2003.

- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do indivíduo nas sociedades de massa*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.
- MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. São Paulo: Zouk Editora, 2005.
- MAGALHÃES, Fernando. *10 lições sobre Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- MARIETTA, Baderna. Apresentação. In: *Situacionista: teoria e prática da revolução*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MARX, Karl. *Karl Marx: selected writings*. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global Editora, 2006.
- MATOS, Andityas. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, anomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- MAYHEW, Henry. *London labour and the London poor*. New York: Oxford University Press, 2010.
- MENDES, Alexandre. Da ontologia do comum ao fazer-multidão: possibilidades e limites do pensamento de Jean-Luc Nancy. *Eco-pós*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2012.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MUNRO, Ian. *The figure of the crowd in early modern London: the city and its double*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. Communism, the word. In: DOUZINAS, Costas e ŽIŽEK, Slavoj. *The idea of communism*. London: Verso, 2010.
- NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.
- NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

- NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.
- NASCIMENTO, Érica Peçanha do. *Vozes marginais na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- NEGRI, Antonio. *Art & multitude*. Cambridge (UK): Polity Press, 2011.
- NEGRI, Antonio. *Insurgencies: constituent power and the modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NEGRI, Antonio. Por uma definição ontológica da multidão. *Lugar comum*, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 15, 2004.
- NEGRI, Antonio. *Time for Revolution*. New York: Bloomsbury, 2013.
- NEGRI, Antonio. *The politics of subversion: a manifesto for the twenty-first century*. Cambridge (UK): Polity Press, 1989.
- NEGRI, Antonio. *The savage anomaly*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1991.
- NEWITT, Ned (ed.). *The anthology of Leicester Chartist: song, poetry and verse*. London: The Leicester Pioneer Press, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Editora Escala, 2007a.

- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1969.
- OITICICA, Hélio. Programa Ambiental. In: *Catálogo da Exposição Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro, 1996, p. 104.
- ORWELL, George. *Down and out in Paris and London*. London: Penguin Books, 2001.
- PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- PARMETT, Helen Morgan. Community/Common: Jean-Luc Nancy and Antonio Negri on Collective Potentialities. *Communication, Culture & Critique*, n. 5, p. 171-190, 2012.
- PATTON, Paul. Nietzsche, genealogy and justice. In: Ansell-Pearson, Keith (org.). *Nietzsche and political thought*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- PEÇANHA, Érica. *Vozes marginais na literatura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PIRES, Ericson. *Cidade ocupada*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.
- PLOTZ, John. *The crowd: British literature and public politics*. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- PORTER, Roy. *London: a social history*. London: Penguin Books, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *The emancipated spectator*. Londres: Verso, 2011.
- RAIFORD, Guins; CRUZ, Omayra Zaragoza. *Popular culture: a reader*. London: Sage, 2010.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- RENA, Alemar e RENA, Natacha. *Design e política*. Belo Horizonte: Fluxos, 2014.
- RENA, Alemar. *Do autor tradicional ao agenciador cibernético: do biopoder à biopotência*. São Paulo: Annablume, 2009.

- RENA, Natacha. *Espaço comum como resistência positiva ao espaço neoliberal*. In: Programação do [Circuito Aberto] Diálogos Cênicos (29 de outubro a 10 de dezembro de 2014), Belo Horizonte, 2014.
- RENAULT, Emmanuel. *Vocabulário de Karl Marx*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- RIMBAUD, Arthur. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas: crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RIVERA, Tania. Hélio Oiticica. A criação do comum. *Viso. Cadernos de estética aplicada*, n. 7, 2009.
- ROCHA, Everardo et. al. (org.). *Comunicação, consumo e espaço urbano: novas sensibilidades nas culturas jovens*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Manuad Ed., 2006.
- ROLNIK, Raquel; HARVEY, David; VIANA, Silvia et. al. *Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. Boitempo, 2013.
- ROSE, Jonathan. *The intellectual life of the British working classes*. London: Yale University Press, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- RYOKI, André e ORTELLADO, Pablo. *Estamos vencendo!: resistência global no Brasil*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAID, Roberto. *A angústia da ação: poesia e política em Drummond*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTAELLA, Lúcia. O homem e as máquinas. In: DOMINGUES, Diana (org.). *A arte no século XXI: a humanização das tecnologias*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997, p. 33-44.
- SANTIAGO, Silviano. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2009.
- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias: o impacto sociotécnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- SCANLAN, James. P. *Dostoevsky the thinker*. New York: Cornell University Press, 2010.
- SCHECKNER, Peter. *An anthology of chartist poetry: poetry of the British working class, 1830s-1850s*. London: Associated University Presses: 1989.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. *The railway journey: the industrialization of time and space in the 19th century*. New York: Berg, 1986.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- SCHOLLHAMMER, Karl Erik. *Ficção brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SCHWARZ, Roberto. *Os pobres da literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2010.
- SFEZ, Lucien. *A comunicação*. São Paulo: Martins, 2007.
- SHAPIRO, Gary. Kairos and chronos: Nietzsche and the time of the multitude. In: Ansell-Pearson, Keith (org.). *Nietzsche and political thought*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- SHELLEY, Percy Bysshe. *Poems selected by Fiona Sampson*. London: Faber and Faber, 2011.
- SHELLEY, Percy Bysshe. *The necessity of atheism and other essays*. Buffalo (NY): Prometheus Books, 1993.
- SHIRKY, Clay. *Here comes everybody: the power of organizing without organizations*. Nova York: Penguin Books, 2008.
- SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- SINCLAIR, Iain. *Blake's London: topographic sublime*. London: The Swedenborg Society, 2012.
- SITUACIONISTA, Internacional. *Situacionista: teoria e prática da revolução*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

- SLOTTERDIJK, Peter. *Desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a discipline*. Nova York: Columbia University Press, 2003.
- SUNSTEIN, Cass R. *Infotopia: how many minds produce knowledge*. Nova York: Oxford University Press, Inc., 2006.
- TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TESTER, Keith. *The flâneur*. London: Routledge, 1994.
- THELWALL, John. *Sober reflections*. London: H. D. Symonds, 1796.
- THELWALL, John. *The Peripatetic*. Detroit: Wayne State University Press, 2001.
- THELWALL, John. *The politics of english jacobinism: writings of John Thelwall (edited with an introduction and notes by Gregory Claeys)*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOREAU, Henry David. *Desobediência civil*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- TODOROV, Tzvetan. *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- TOMAZ, Tadeu (org.). *Manual do dândi: a vida com estilo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- TROTSKY, Leon. *Questões do modo de vida. A moral deles e a nossa*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2009.
- TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e filhos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- VAZ, Sérgio. *Cooperifa: antropofagia periférica*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.
- VENTURI, Franco. *Roots of revolution: a history of populist and socialist movements in nineteenth-century Russia*. London: The University of Chicago Press: 1983.
- VERISSIMO, Érico. *Noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- VIANA, Silvia. *Será que formulamos mal a pergunta?*. In: ROLNIK, Raquel, et. al. *Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

- VILLA, Dirceu. Introdução. In: BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. São Paulo: Hedra, 2009.
- VIRILIO, Paul. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- VIRNO, Paolo. *Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 2013.
- WALTY, Ivete Lara Camergos. *A rua da literatura e a literatura da rua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- WHIDDEN, Seth. *Models of collaboration in nineteenth-century French literature: several authors, one pen*. Surrey (England): Ashgate, 2009.
- WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WORDSWORTH, William. *The Prelude: the four texts (1798, 1799, 1805, 1850)*. London: Penguin Books, 1995.
- WORDSWORTH, William. *Selected poetry of William Wordsworth*. New York: The Modern Library, 2002.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Sinergia; Ediouro, 2009.
- ZOLA, Émile. *L'Assommoir*. New York: Oxford.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WOHLSTEIN, Ronald e SCHWEINGRUBER, David. The madding crowd goes to school: myths about crowds in introductory sociology textbooks. *Teaching Sociology*, vol. 33, p. 136-153, abril de 2005.