Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Clarisse Toscano de Araújo Gurgel

O espelho do invisível:
a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática

Rio de Janeiro
2013

Clarisse Toscano de Araújo Gurgel

O espelho do invisível:
a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Dr. Cesar Coelho Guimarães

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

G979 Gurgel, Clarisse Toscano de Araújo.
O espelho do invisível: a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática / Clarisse Toscano de Araujo Gurgel. – 2013.
252 f.

Orientador: Cesar Guimarães.
Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Estado – Teses. 2. Ciência política – Teses. 3. Socialismo – Teses 4. Burocracia - Teses 5. Partidos políticos – Teses. I. Guimarães, Cesar. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 321.74

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Clarisse Toscano de Araújo Gurgel

O espelho do invisível:

a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 07 de dezembro de 2013.

Banca Examinadora

_____

Prof. Dr. Cesar Coelho Guimarães (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

_____

Prof. Dr. Frederic Vandenberh
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

_____

Prof. Dr. Breno Bringel
Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

_____

Prof. Dr. Gisálio Cerqueira
Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. Ricardo Antunes
Universidade Estadual de Campinas

Rio de Janeiro

2013

AGRADECIMENTOS

A Ricardo Antunes, pelos conselhos e acolhimento raro. A Bruno Reys pelas sessões em torno da psicanálise. A Felipe Correa, pelo apoio bibliográfico de outras terras. A meus alunos da UNIRIO, pela compreensão nos momentos de estafa e pelos encontros de produção e criação conjuntas. A Frederic Vandenberghe pela solidariedade, em tempos difíceis.

RESUMO

GURGEL, Clarisse Toscano de Araújo. *O espelho do invisível*: a constituição do sujeito revolucionário em tempos de ação performática. Orientador: Cesar Coelho Guimarães. 2013. 252 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A tese se propõe a avançar na conceituação de um fenômeno por nós observado na política e que se manifesta em um tipo de ação coletiva caracterizada pela efemeridade, pela simulação de radicalidade e pelo uso extraordinário do espaço. Sua efemeridade estaria associada ao fato de este tipo de ação, chamada por nós de "ação performática", ser concentrado no tempo presente, sem grandes desdobramentos. Seu caráter simulado envolve a tentativa, por parte de seus atores, de imprimir à ação uma aparência de ato espontâneo. O uso extraordinário do espaço corresponderia a uma tendência da ação performática em produzir um efeito de "evasão nirvânica", em que os envolvidos parecem evadir da realidade que combatem, ao "encenar" rupturas com o cotidiano. A partir da teoria da ação, a tese contrapõe, ao conceito de "ação dramatúrgica", a noção de "ação performática". Com isto, busca oferecer uma ferramenta para a análise da ação dos setores da esquerda revolucionária, nos tempos atuais, de modo a auxiliar no esforço de superação de certos sintomas que estariam associados à dificuldade de superação do fantasma do stalinismo. Tais sintomas apontariam para um "mal estar|" dos partidos de esquerda, que envolveria uma crise com sua própria forma, o que levaria a um processo de burocratização que teria como causa a própria busca por fugir da burocratização.

Palavras-chave: ação; performance; partido; ação performática; burocratização.

ABSTRACT

GURGEL, Clarisse Toscano de Araújo. *The mirror of the invisible*: the constitution of the revolutionary persona in times of performatic action. Orientador: Cesar Coelho Guimarães. 2013. 252 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The thesis proposes to advance the conceptualization of a phenomenon observed by us in politics and which manifests itself in a type of collective action characterized by ephemerality, the simulation of radicality and the extraordinary use of space. Its ephemerality would be associated with the fact that this type of action, which we call "performatic action", is concentrated in the present time, without major consequences. Its simulated character involves the attempt, on the part of its actors, to give the action the appearance of a spontaneous act. The extraordinary use of space would correspond to a tendency of performatic action to produce an effect of "nirvanic evasion", in which those involved seem to escape the reality they are fighting, by "staging" ruptures with everyday life. Based on the theory of action, the thesis contrasts the concept of "dramaturgical action" with the notion of "performatic action". With this, it seeks to offer a tool for analysing the action of sectors of the revolutionary left, in current times, in order to assist in the effort to overcome certain symptoms that would be associated with the difficulty of overcoming the phantom of Stalinism. Such symptoms would point to "malaise" of left-wing parties, which would involve a crisis in its own form, which would lead to a process of bureaucratization that would be caused by its own search to escape bureaucratization.

Keywords: action; performance; party; performative action; bureaucratization.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	**AÇÃO PERFORMÁTICA**	15
1.1	**Subsídios para a compreensão do conceito**	22
1.1.1	Erving Goffman e o conceito de ação dramatúrgica	23
1.1.2	O deslocamento do conceito para a política, por Jürgen Habermas	25
1.1.3	Weber e sua contribuição para o dramatúrgico e o performático	28
1.1.4	Homi Bhabha e Hannah Arendt: ação extraordinária para um anônimo social	39
2	**O SUJEITO DA AÇÃO PERFORMÁTICA**	53
2.1	**Mimeses e ruptura na ação revolucionária**	54
2.1.1	Performatividade como referência no debate da eficácia	56
2.1.2	A adequação do sujeito à ação	64
2.1.3	O sujeito e a ação como elementos de uma dinâmica auto-constitutiva	84
2.2	**Multidão e massa como categorias do sujeito pós-moderno**	96
3	**A PERFORMANCE E O OUTRO: A MÍDIA COMO MEIO DE PRODUÇÃO ESPIRITUAL**	110
3.1	**A esquerda e sua imagem como afecção do corpo e da mente**	110
3.2	**Performance como imagem concatenada Repetição como insistência libertadora**	121
3.2.1	Uma preliminar: a ausência de imagem como forma de geração de desprezo	121
3.2.2	O passado e o futuro da imagem: repetição como mecanismo de geração de desprezo	124
3.3	**Repetição como insistência libertadora**	126
4	**O TEMPO-ESPAÇO DA PERFORMANCE E SEUS DESAFIOS PARA A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO**	141
4.1	**A falsa polarização entre o espontâneo e o organizado**	141
4.2	**A constituição do sujeito: hiâncias e estrutura**	154
4.3	**Repetição como organização e ruptura**	158
4.4	**Visibilidade: comunicação como associação**	166
5	**PROCESSUALIDADE E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO: APROPRIAÇÕES DRAMATÚRGICAS E PERFORMÁTICAS DO TEMPO-ESPAÇO POLÍTICO**	191
5.1	**Os riscos das instituições**	192
5.1.1	Efemeridade e Simulação	194

5.1.2 Processo, organização e espontaneidade..... 197
5.2 **Instinto Social de Classe e Consciência Política**..... 206
5.3 **Repetição como articulação entre o instituinte e o instituído Política do Invisível: organização e vitalidade**..... 212
5.3.1 Repetição como farsa 212
5.3.2 O gesto como síntese sublinhada..... 219
5.4 **Política do Invisível: organização e vitalidade**..... 221
CONCLUSÃO..... 232
REFERÊNCIAS 246

INTRODUÇÃO

Este estudo se dedica à compreensão da *ação performática* como tática de visibilidade preferencial dos comunistas e socialistas organizados. Deste modo, pretendemos contribuir para uma análise da militância da esquerda partidária revolucionária, naquilo que diz respeito, em especial, a seus métodos e táticas de organização em um contexto em que a comunicação de massa impõe novos desafios à disputa política. Buscaremos articular as reflexões nos marcos da teoria da ação com aquelas que se situam no campo dos debates da constituição da subjetividade, entendendo os sujeitos coletivos e suas ações como elementos que se retroalimentam, em uma dinâmica auto-constitutiva. Assim, pretendemos compreender as consequências e desdobramentos da ênfase atribuída à *ação performática* para a constituição dos sujeitos revolucionários.

A *ação performática* é uma ação efêmera, relativamente isolada, concentrada notempo presente, com uso extraordinário do espaço e simuladora de radicalidade. Foi o conceito por nós utilizado para definir uma maneira de fazer política, em que o que se busca é dar visibilidade ao sujeito político que se encontra isolado, graças, especialmente, ao cerco imposto por meios de comunicação de massa. Isto porque a *ação performática*, a *performance* no sentido político que damos ao termo, é uma ação para a mídia, neste tempo histórico em que a mídia se apresenta como o campo da grande política. Portanto, sendo para ela, depende dela, ainda que dialeticamente possa a ela se impor. As ações do movimento real e as mídias independentes e alternativas estariam, neste contexto, em uma relação dialética com as grandes corporações midiáticas, buscando desequilibrar as forças que concentram em si os meios de produção espirituais, como Marx os denominou em *Ideologia Alemã.*

No capítulo 1, trataremos do conceito de *ação performática*. Para tal, partiremos de um contraponto: o conceito de ação dramatúrgica, de *Erving Goffman,* que, quando deslocado para o debate político, a partir de Jürgen Habermas, adquire elementos que nos ajudam a definir nosso tipo de ação. Max Weber, com as noções de herói carismático e de ação afetiva, Homi Bhabha e sua ideia de anônimo social, e Hannah Arendt, com sua conceituação de ação extraordinária, serão as referências que adotaremos para desenvolver o conceito de *ação performática* como uma ação especial de um sujeito que se pretende contra-hegemônico

Enquanto a ação dramatúrgica se apoia em convenções, na busca por preservar uma linha harmoniosa de atuação, através de uma sucessão lógica de fatos, a *ação performática* se

apoia em dinâmicas que se pretendem surpreendentes e escandalosas, que simulam rupturas, como forma de furar o bloqueio da mídia e, assim, imprimir ao sujeito um caráter de massa.

No capítulo 2, enfrentaremos o tema da eficácia da *ação performática*. Neste sentido, procuraremos enfrentar questões relativas à compreensão da *ação performática,* em termos de sua capacidade de ser mimetizada por adesão moral. Analisaremos em que medida é possível concebermos a *ação performática* como algo que rompe com expectativas da hegemonia, tal como uma *ruptura definicional,* em que padrões valorativos são quebrados, - como descreve Erving Goffman - mas que, ao mesmo tempo, articule interesse (de classe) e normatividade (ideologia revolucionária), na busca de uma adesão ampla, de uma universalidade. Passa por isto distinguir o que entendemos por performático e o conceito de performatividade e o que chamamos de *ação performática* e tudo o que diz respeito ao lúdico e deturpador de sentidos da ação política revolucionária. O objetivo do segundo capítulo é, pois, auxiliar nas reflexões acerca da capacidade de persuasão da *ação performática*. Dado que se trata de uma ação voltada para a mídia, buscaremos saber em que medida os sujeitos desta ação conciliam a estratégia de transformação radical da sociedade e de seu modo de produção e suas táticas de recuperação identitária. Isto passa por situarmos a *ação performática* no debate da luta pelo reconhecimento com todos os obstáculos que implica esta aproximação, tendo em vista estarmos tratando de um tipo de ação adotada por sujeitos contra-hegemônicos. Esta análise requer o enfrentamento das próprias divergências em torno do que seria essa herança identitária, se apoiada nos sujeitos como partidos políticos ou em outros, tais como os movimentos sociais e sindicatos. Neste sentido, o capítulo abordará o tema da resistência, abordando os desafios para seu potencial insurgente, na perspectiva de compreendermos os limites da *ação performática* quando semelhantes a eventos de sujeitos com identidades em crise.

O conceito de *multidão,* em contraposição ao conceito de *massa*, será explorado de tal modo a dialogarmos com as tentativas de superação das próprias heranças marxistas*,* no que se refere à auto-organização do sujeito revolucionário, através de novas identidades tais como o de *consumidor-comunicador-trabalhador não-remunerado,* como sintetiza Maurício Lazzarato, em *Trabalho imaterial – formas de vida e produção de subjetividade.*

Outro conceito relevante é o de *Intelecto Geral,* de Marx, que, em Negri, de *Multidão*, converte-se em intelecto comum em um movimento evolutivo em face da crise do valor. Veremos que tais teses guardam semelhança com algumas correntes do mutualismo de Kropotkin, do anarquismo coletivista de Bakunin e a semelhança já encontra suas bases na

tentativa comum de superação da burocratização dos partidos políticos. A partir das questões relativas ao sujeito revolucionário, pretendemos ainda neste capítulo, levantar possibilidades de superação da ação política como evento, enfrentando os desafios da organização. Espinosa nos auxiliará no entendimento de que o projeto de autonomia requer uma relação entre o que chamou de *ingenium,* temperamento, da multidão, e uma concatenação da experiência afetiva e imaginativa, que estaria no registro do hábito. O desafio, porém, permanece, em torno do caráter autônomo do sujeito revolucionário, tendo em vista os riscos de fixação e imobilidade do próprio hábito.

No capítulo 3, pretendemos enfrentar este desafio, abordando os possíveis significados que adquirem as *ações performáticas*, quando enquadradas em um hábito. Espinosa será ainda nossa referência teórica para a análise das afecções e afetos produzidos e gerados pelos partidos revolucionários em suas bases sociais. Assim, nosso objetivo é entender a dimensão imaginativa e afetiva da ação revolucionária a partir dos meios pelos quais ela se apresenta habitual, na direção do que fez Étienne Balibar, em *Espinosa e a Política*[1]*,* quando entendeu Espinosa como uma espécie de filósofo da comunicação. Os três gêneros de conhecimento espinosanos servirão de base para a nossa compreensão do hábito como *aptidão do corpo*, como ressalta Laurent Bove, em *La Stratégie du Conatus*[2], que ganha dimensão estratégica ao preparar o caminho para o terceiro gênero ou para a autonomia do sujeito. A partir da noção de desprezo e de memória em Espinosa, caminhamos na direção de compreendermos as possíveis razões de os partidos revolucionários serem vistos como corpos estranhos às suas próprias bases sociais. Essas razões se encontram na possível confusão existente entre a ideia de super-exposição como recurso de persuasão, tal como observada em Sloterdijk, em *O*

---

1 BALIBAR, Étienne. *Espinosa and Politcs.* London: Verso, 2008;

2 BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Espinosa*. Paris: Vrin, 1996;

desprezo das massas[3], e a noção espinosana de memória ou de repetição. A repetição, neste capítulo, apresenta diferentes feições: um modo concatenado de mais vezes afetar a mente e o corpo; uma reverberação de frases e imagens que mobilizam nosso imaginário e determinam nossa forma de agir; uma maneira de disciplinamento e normalização; um discurso ininterrupto que a ordem presente faz sobre si mesma.

No capítulo 4, a repetição torna-se tema central para a constituição do sujeito revolucionário e a concatenação das ações é entendida como elemento relevante para este processo constitutivo. A repetição, assim, merece atenção em suas distinções, quanto a ser *repetição do mesmo*, ladainha, ou *atualização, insistência libertadora.* Neste último sentido, a psicanálise nos auxilia a entender a repetição nesse aspecto positivo, como algo que insiste, atualiza, escapa aos controles conscientes e, ao mesmo tempo, organiza, estrutura e constitui o sujeito. Assim, tentaremos superar a separação entre, de um lado, o disruptivo, contingente e, de outro, entre o orgânico e constitutivo, a partir desta compreensão da repetição. Com isto, pretendemos contribuir para a superação de polarizações tais como a que se estabelece entre ação espontânea e ação organizada. Suas aparentes incompatibilidades, ao menos no campo teórico e metodológico, revelariam as raízes da *ação performática*, no que ela possui de interlocução com a tendência histórica à separação estanque entre o que é contínuo na ação revolucionária e o que é disruptivo, entre o que está no plano da organização e o que está no plano da ação direta. A despeito das tentativas de sobrevalorizar a dimensão simbólica da constituição do sujeito revolucionário, na busca por um caráter contingente do conceito de hegemonia, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe nos ajudam a compreender as ações revolucionárias, ao mesmo tempo, como explosões e derivações das nossas estruturas sociais, de tal modo que a ideia de sujeito constituído se apresente despida de certo fetichismo da unidade e que a noção de ação direta não venha carregada da ilusão de ela mesma possuir vida própria. Luigi Pirandello, em *Esta Noite se representa de improviso*, nos auxilia no entendimento de fenômenos em que uma ação planejada pode se travestir de espontânea, tal como a *ação performática*, em que a espontaneidade é ensaiada, em uma "radicalidade simulada".

---

3 SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas – ensaios sobre lutas culturais na sociedade moderna.* São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

Neste sentido, a própria ideia de constituição do sujeito revolucionário encontra semelhança com o processo de constituição do sujeito e de sua psique. Em especial, em se tratando dos partidos revolucionários, seja como escola, seja como intelecto coletivo, o estatuto que adquire a linguagem para sua constituição assemelha-se àquele que possui, segundo a psicanálise, para a constituição dos sujeitos. A repetição aparecerá aqui como compulsão que estrutura e, ao mesmo tempo, revela os vazios do processo de constituição subjetiva. A partir da psicanálise, entenderemos melhor a relação entre a teoria da ação e a teoria do sujeito, levando em conta o inconsciente, em especial no que diz respeito à importância da comunicação ou da associação entre as ações dos sujeitos, materializada na dinâmica da repetição. Veremos que a ação política revolucionária requer um diálogo com duas dinâmicas constituidoras do sujeito - a disruptiva e a regular –, e que a repetição potencializa essas duas dinâmicas.

No capítulo 5, procuramos aprofundar as investigações em torno da *ação performática*, no que diz respeito a sua aparência de ação espontânea. Dado que se trata de um capítulo dedicado à aparência da *ação performática*, duas de suas características serão destacadas: seu caráter efêmero e seu caráter simulador. Assim, visamos, através do que entendemos ser o núcleo da *ação performática,* enfrentar aquilo que, para nós, encontra suas raízes justamente na polarização mecânica entre o espontâneo e o organizado. Os riscos da institucionalização serão abordados por nós como pano de fundo para a efemeridade e a radicalidade simulada da *ação performática.* Alguns retornos à teoria clássica da ação social serão importantes para a constatação do potencial conservador das instituições, tal como podemos observar nas reflexões que autores como Weber e Durkheim produziram em torno da organização social. No intuito de superarmos o impasse entre instituído e instituinte, mobilizaremos literatura marxista e marxiana, que, já de início, nos auxiliará na tarefa de superar a crença na precedência da ação organizada em face da ação espontânea, bem como na precedência da consciência política em face das lutas sociais. O conceito de *processo*, tal como apresentado por George Lukács, nos servirá de alternativa a tais polarizações e precedências, ainda que mereça certo cuidado, tendo em vista os variados sentidos que adquiriu, quando inserido nos marcos do debate da imanência do sujeito revolucionário. Processo para nós guarda afinidade com a noção de *movimento real* de Marx e será ele que nos auxiliará na aproximação de categorias como consciência de classe e instinto social, de tal modo a nos somarmos àqueles que buscam o reencontro entre Rosa, Lênin e Marx, a partirespecialmente do que eles têm

em comum quanto ao combate à burocratização.

Neste último capítulo, para melhor entendermos os limites e desdobramentos da *ação performática*, estabeleceremos a distinção entre repetição como atualização, nos marcos da psicanálise e das greves do século XX, na Russia, e repetição como paródia, que primeiro surge como tragédia e, depois, como farsa, tal como denunciava Marx, no 18 Brumário, quando se dedicou a estudar as contrarrevoluções de 1792 e de 1848. Deste modo, buscamos aprofundar nossas considerações sobre os riscos da separação mecânica entre a ação espontânea e a ação organizada como base para compreendermos o contexto da *ação performática.* As relações de atrito entre anarquistas e comunistas e a hibridização forçada e pouco autêntica entre essas duas concepções seriam parte deste aprofundamento. Errico Malatesta se apresenta como uma referência para melhores hibridizações, a partir de sua defesa do partido anarquista. Serão levantadas questões em torno da repetição da ação, da necessidade de articular o espontâneo e o organizado em face da burocratização da esquerda revolucionária, ao mesmo tempo em que temas como o da estética política da desobediência e o da guerrilha semiológica serão enfrentados no que diz respeito aos seus potenciais enquanto ações isoladas. Será aqui que o estatuto da visibilidade merecerá maior atenção e o debate acerca do grande gesto, como síntese sublinhada da história, como produtor de símbolos e iconografias, se apresentará como revelação da importância da imagem para a política, mesmo a revolucionária. O desafio é pensar a produção de símbolos e imagens como atividade articulada à capacidade de repetição como atualização da ação revolucionária, em contraposição aos riscos de conversão das ações políticas naquilo que Marx chamou de"hieroglifo social", uma abstração que localiza a imagem no campo do valor de troca e que resulta na fetichização da ação como dotada de vida própria. Como alternativa aos hieroglifos sociais, a organização política parece ser caminho para aquilo que Istvan Mészáros chamou de auto-mediação e que, nos marcos de nosso debate, passa por concebermos o sujeito revolucionário como visível e vidente.

Este trabalho busca auxiliar nas ações dos sujeitos revolucionários que, a nosso ver, padecem na disputa de sentido do que é o partido político ou a organização revolucionária. Acreditamos que esta derrota envolve certo fetiche em torno da unidade que ignora as contradições de qualquer projeto alternativo inserido no modo de produção capitalista. Assim, enfrentar aquilo que significa a penetração de valores, métodos e práticas conservadoras na dinâmica dos sujeitos coletivos revolucionários torna-se tarefa importante, na perspectiva de

superarmos certas leituras críticas aos partidos que se resumem a polarizações falsas, tais como aquela entre ação espontânea e ação organizada.

Elaborado este trabalho, fomos surpreendidos com as *Jornadas de Junho*, no Brasil. O desejo era introduzir, ao longo de todo o texto escrito, referências aos fatos que assistíamos, suas mimeses, suas transformações, seus limites, suas contribuições para o processo revolucionário... Entretanto, não era possível cumprir tal tarefa nesta tese já por concluir.

Assim, decidimos concluir nossas reflexões em torno do caráter, do papel e dos limitesda *ação performática*, abordando as *Jornadas* como um conjunto de experiências que significava, ao mesmo tempo, a condenação e adoção da estratégia da *ação performática.* Os atos representavam a rejeição às ficções e disfarces da democracia liberal e dos partidos revolucionários burocratizados, ao mesmo tempo que, algumas vezes, resultavam em uma repetição do mesmo, como ladainha, em catarses simuladoras de radicalidade.

1 AÇÃO PERFORMÁTICA

O conceito de *Ação Performática* não pretende sugerir a política como império da dissimulação, ao estilo do que retrata Maquiavel, no *Príncipe*, ainda que o conceito possua um conteúdo simulador. Ao desenvolvermos a noção de *Ação Performática*, o que desejamos é apresentar uma análise das formas de atuação revolucionária na política em tempos de prevalência dos meios de comunicação de massa. Nosso desafio neste estudo é analisar em que medida a *ação performática* passa a ser tática de visibilidade de organizações partidárias da esquerda revolucionária com o objetivo de furar o cerco midiático e ganhar reconhecimento de massa.

A *ação performática* possui três características centrais:1) trata-se de uma ação efêmera, portanto centrada em um tempo isolado; 2) com uso do espaço de modo extraordinário, ou seja, fora das previsões rotineiras, e 3) simulada, como ato sem vitalidade com disfarce de radicalidade. Em síntese, a *ação performática* se apresenta, em sua aparência, como ruptura, pelo seu tempo, pelo seu espaço e pelo seu caráter de ápice da ação – como ato catártico.

O termo performance que nos serviu de referencial vem do campo estritamente artístico. A palavra aqui costuma ser associada mais à noção de ato que de resultado, de eficácia na apresentação. Entretanto, mesmo quando no âmbito estritamente das artes, vemos que performance pode ter um sentido amplo, referente a qualquer exibição formal de uma peça de teatro, de um número de dança, de um show de música, e um sentido estrito, uma atuação de um artista (performer) numa apresentação específica, com características distintas do teatro dramatúrgico. É com sentido estrito do teatro de performance que vamos trabalhar.

Dos experimentos de artistas como Jackson Pollock (action painting), Allan Kaprow (happenings), John Cage (música aleatória), este ultimo trabalhando junto com o artista plástico Robert Rauschenberg e o coreógrafo Merce Cunningham, certas preocupações como a influência do acaso, a dissolução dos gêneros estanques e a integração artista/obra/público, foram fazendo surgir novas perspectivas artísticas que dão vida à idéia de arte multimídia ou arte de performance. Nas artes plásticas contemporâneas esta integração artista/obra/público se torna mais evidente. O aspecto performático nas artes plásticas se deve

ao fato de o gesto artístico só se consubstanciar após a intervenção de um público. Como vanguarda no Brasil desta arte plástica performática, podemos citar Ligia Clark e Hélio Oiticica. Pensar a *ação performática* como ação que integra a mídia e requer intervenção do outro é importante para os desafios deste tipo ação no que se refere a sua eficácia e aos seus meios, ambos influenciados e influenciadores dos valores da própria ação.

A especificidade da performance estrito senso está justamente no que Antonio Herculano Lopes resumiu em *Performance e História*, como "*ato mais ou menos teatral, com uso de certo grau de improvisação e de uso do acaso e altas doses de pós-moderno 'vale tudo'".*[4] O "mais ou menos" se deve não só ao seu caráter de multimídia, com a articulação de outros gêneros de arte, mas à capacidade, identificada por Lopes, de a performance diminuir o fosso entre arte e vida. Aqui está um elemento central para compreendermos a *ação performática* como ação simulada. Para Lopes, a performance é "*aquele efêmero momento de realidade que abre uma brecha no mundo enclausurado das representações, por onde um excesso de Real se vislumbra"*[5]. Lopes trabalha com o conceito de representação como reconstituição de um presente vivido ou imaginado.

A performance, neste sentido, carrega uma relação íntima com a realidade, tendo em vista se inspirar em situações cotidianas. Mas ela não é a situação pura e simples. Ela difere da vida real pelo seu propósito de sublinhar a situação, apontar, demonstrar a ação. Performar é justamente mostrar-se fazendo. Por esta razão, como arte teatral, não deixa dúvidas quanto à sua artificialidade. Seus atributos lhe dão destaque suficiente para passar de comportamento para o que Richard Schechner chamou, em *O que é performance?*, de "comportamento duplamente restaurado*".* Segundo Schechner, um comportamento pode ser restaurado a partir de uma narrativa em que se recupera um acontecimento, contando uma história ou encenando. O comportamento é duplamente restaurado quando ele é guardado, resgatado, aprimorado, transmitido e transformado.

No caso da performance, o comportamento restaurado é transformado em teatro, mas "*fora do sentido limitado da encenação de dramas sobre um palco"*[6]. Em outras palavras, a

---

[4] LOPES, Antonio Herculano. *Performance e História, In* O Percevejo. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº12, p.1;

[5] Idem., p.4

[6] SCHECHNER, Richard. *O que é Performance?, In* O Percevejo. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº12, p.35

performance é um comportamento duplamente restaurado pelas características que comumente apresenta: ela ordena o tempo de maneira especial, atribui valor a objetos que na vida diária perdem importância em meio à dinâmica cotidiana, como logradouros e utensílios domésticos, e utiliza o espaço como um elemento de quebra do previsível. O espaço cênico do performer é geralmente extraordinário. Ao mesmo tempo em que se situa na rua, em locais públicos, a ocupação deste espaço não é convencional. É deste modo que a performance extrapola a simples mímese de um comportamento. Ela carrega nela mesma um certo grau de excentricidade que ultrapassa as convenções de um teatro de palco. Neste sentido, "Performances são comportamentos marcados, emoldurados, ou acentuados. (...) Performance, no sentido do comportamento restaurado, significa (...) comportamento duas vezes exercido."[7]

Schechner avança na direção de reconhecer algum grau de performático em comportamentos cotidianos. Certas condutas que não são performance em seu sentido estrito são tidas pelo autor como algo que funcionaria "como se fosse performance". Seria o caso de qualquer ação[8] que distorça a realidade. Schechner cita, como exemplo, a projeção do mundo feita pelo geógrafo e cartógrafo Flamengo Gaerardus Mercator , no século XVI:

> A projeção de Mercator distorce o mundo escancaradamente em favor do hemisfério norte. Quanto mais ao norte, maior parece ser o território. A Espanha é do tamanho do Zimbábue, a América do Norte engole a do Sul e a Europa ocupa ¼ do tamanho da África. Em outras palavras, o mapa de Mercator encena o mundo como os poderes coloniais queriam vê-lo. [9]

Aqui Schechner se aproxima daquilo que pra nós é o uso da performance como instrumento político. Mas não traz nisto qualquer abordagem em relação à condição do sujeito da performance. Ao tratar da projeção distorcida do geógrafo e cartógrafo, ele apenas mostra a possibilidade de se fazer uso da performance num processo de disputa de poder[10]. Com base

---

7 Idem., p.34-35

8 O autor parece não fazer uma distinção rígida entre o que seria ação e o que seria comportamento. Ele apenas sugere que a performance consiste numa dupla restauração do comportamento.

9 Ibid., p.40-41;

10 Seria necessário fazer um estudo minucioso sobre a condição em que Mercator se encontrava na época em que fez a tal projeção, algo que nos tiraria do foco deste trabalho. Pensamos que é muito provável que ele tenha se utilizado da performance como meio de chamar atenção para suas idéias. Entretanto, acreditamos ser precipitado julgar que se encontrasse em um possível isolamento que justificasse a performance como mecanismo para chamar atenção para si e não apenas para sua obra. Entendemos que esta separação, obra e ator, é bastante sutil e o próprio recurso à performance, mesmo que para destacar uma idéia, já sugere um obstáculo

na análise de Schechner, o performático estaria associado estritamente à obra do sujeito e não à sua biografia. A performance, portanto, funciona aqui como meio de ressaltar uma visão hegemônica quanto à superioridade do hemisfério norte em relação ao sul. A *ação performática* de que falamos tem como preponderantes os aspectos da subjetividade do performer. Ela é meio de destaque para o sujeito da ação. Assim, ainda que, na arte ou na política, o artista ou o ator estejam, ambos, em busca de alguma espécie de reconhecimento, na *ação performática*, o sujeito tem esta busca como prioridade, como meta principal. Este tipo de ação dialoga com o tema da constituição do sujeito coletivo, em seu aspecto mais especular. Se Althusser, em *Aparelhos Ideológicos de Estado,* articula Hegel, Freud e Espinosa, para forjar seu sistema quádruplo de interpelação como sujeito, isto se deve ao fato de o reconhecimento ser enquadrado em uma dinâmica que se dá, entre outras coisas, através da imagem reproduzida no espelho, ainda que o espelho seja o outro sujeito, e a ideia de unidade daí derivada. Nas palavras de Althusser,

... a estrutura de qualquer ideologia, ao interpelar os indivíduos como sujeitos em nome de um Sujeito Único e Absoluto, é especular, ou seja, é uma estrutura de espelho, e duplamente especular: essa duplicação em espelho é constitutiva da ideologia e garante seu funcionamento A dupla estrutura especular da ideologia garante, simultaneamente: 1. a interpelação dos 'indivíduos' como sujeitos; 2. sua sujeição ao Sujeito; 3 o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, o reconhecimento dos sujeitos entre si e, por último, o reconhecimento de si mesmo pelo sujeito; 4. a *garantia* absoluta de que tudo realmente é assim e de que, desde que os sujeitos reconheçam o que são e se comportem consoantemente, tudo ficará bem [11]

O reconhecimento como fruto de uma dinâmica especular situa a visibilidade, como o olhar do outro Sujeito e do próprio sujeito, como categoria relevante pra o processo de constituição subjetiva. Nestes termos, a *ação performática* é tática de visibilidade e, assim, recurso de reconhecimento para a superação de uma condição de reduzido poder do próprio "performer". Ela pode pretender romper com uma realidade instaurada – o que envolve um projeto estratégico -, mas tem como objetivo premente introduzir uma outra mais favorável ao ator da performance.

para uma possível projeção ordinária. No entanto, a falta de dados históricos que nos indiquem uma dificuldade de visibilidade por parte de Mercator não nos permite falar a respeito do geógrafo como um sujeito com dificuldades políticas.

[11] ALTHUSSER, Louis. *Ideologias e Aparelhos Ideológicos de Estado.* In: ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 p.137;

Estamos falando de aspectos que se interligam de modo dialético – reconhecimento dosujeito e reconhecimento do projeto, dos fins e dos valores, – mas que, no caso da *ação performática,* estão desarticulados e ocupam papeis invertidos, ao ponto de se tratar de uma ação cujo fim principal – ou, em termos da Teoria da Ação, *fim último*[12] - é ser visto ou cuja estratégia se subordina à tática. Ainda que o conteúdo da obra de geógrafo seja de crítica à visão colonial - o que indica uma busca por se contrapor à realidade -, o "performer" de que falamos usa a ação performática principalmente na busca por um rompimento com sua própria realidade, aquela que lhe impõe isolamento. Nestes termos é que podemos arriscar dizer que a*ação performática* articula o tema da ação política coletiva e disruptiva aos dilemas, modernos e contemporâneos, em torno do reconhecimento.

De que modo pensar a ação revolucionária como prática de ruptura e, ao mesmotempo, de aceitação, em termos performativos, ou de respeito, nos marcos da luta pelo reconhecimento? A ambivalência está nas expectativas normativas de respeito com base em padrões sociais por parte de sujeitos contra-hegemônicos. Para Axel Honnet, por exemplo, sentimentos de lesão a essas expectativas de respeito é que seriam base motivacional de resistência coletiva. Assim, quando o sujeito é capaz de articular tais sentimentos em um quadro de interpretação intersubjetivo, ele consegue comprová-los como pertencentes a um grupo inteiro. Neste sentido, o surgimento de movimentos sociais dependeria da existência de uma semântica coletiva que permitisse "... interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos."[13] Partindo desta compreensão, o caráter coletivo da ação e do sujeito se desenvolvea partir da articulação de sentimentos de violação individuais capazes de mimetismo. De qualquer modo, tratando-se de organizações revolucionárias, como pensar tais sujeitos como constituídos a partir de uma lesão no campo do desrespeito? Em que medida é possível pensara *ação performática* como tática direcionada à aquisição de autoconfiança, autorespeito e autoestima, tal como a gramática moral de Axel Honnet? As três formas de reconhecimento - pelo amor, pelo direito e pela estima -, que, segundo Honnet, criam "as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos"[14],

---

[12] Expressão adotada por Pareto para designar os reais objetivos de ações pautadas em falsas premissas ou em princípios forjados posteriormente.

[13] HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento* – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 258;

[14] Idem., p.266;

tornam a pessoa capaz "... de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos." [15] De que modo a tática de visibilidade de que tratamos corresponde a uma alternativa a tais lesões de que fala Honnet? Como pensar, ademais, uma ação de ruptura capaz de mimetismo, ao mesmo tempo em que tem a pretensão de recuperar e não de superar?

Ao afirmar ser qualquer ação e exibição objeto do estudo da performance, Schechner caminha na direção de uma distinção entre o que chamou de performance da vida diária, daquelas performances do mundo do faz-de-conta. Algo que serviria para nós de elementos para uma possível demarcação: a performance apenas como destaque de uma realidade já instituída e a performance como mecanismo de adulteração da realidade particular do performer. É quando Schechner adota a separação entre a performance que faz crenças e aquela que faz crer. Mas, diferente de nós, Schechner não está propondo um uso da performance conforme a posição do ator numa correlação de forças. O que Schechner sugere é que a performance diária, aquela que faz crenças, está presente na vida de qualquer indivíduo capaz de se relacionar socialmente. Ressalte-se que esta "capacidade" diz respeito à simples condição de ser adulto. Para ele, desempenhar papéis profissionais ou relativos ao gênero ou à idade não faria parte do universo do faz-de-conta. A este pertenceriam apenas as brincadeiras das crianças.

Se fossemos transplantar tais reflexões de Schechner para nosso estudo, diríamos, talvez, que é como se aquele que possui efetiva capacidade de comunicação fizesse crenças e aquele que não a possui, tentasse fazer crer. Mas é forçar demais para o campo político aquilo que se situa muito mais nas esferas sociológica e comportamental. O certo é que ao abordar o "fazer crenças" e o "fazer crer", Schechner está querendo dizer que a vida cotidiana é performática. Ele se aproxima da análise de Goffman de que tudo é representação, mas introduz o termo performance para se referir a toda "*(...) atividade feita por um indivíduo ou grupo na presença de e para outro indivíduo ou grupo."*[16] A distinção entre performance e dramatização em geral fica comprometida com esta definição. Achamos por bem, portanto, conceituar performance com base num conjunto de características sugeridas ao longo desta análise, quais sejam: efemeridade, distorção de realidade, exploração extraordinária do

---

15 Idem., p.266;

16 SCHECHNER, Richard. *Performance Theory* apud SCHECHNER, Richard. *O que é Performance?, In* O Percevejo. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº12, p.31;

espaço, certo grau de improvisação e de acaso e alta dose de "vale tudo", com seus riscos inerentes. É com este conjunto de elementos caracterizantes para nós do que é performance que trabalhamos nosso conceito de *ação performática.*

Ron Eyerman, em *Performing opposition or, how social movements moves,* adota o conceito de performance para identificar algo que representa uma potência positiva dosmovimentos sociais. O objeto de análise de Eyerman são os movimentos sociais e nãoorganizações partidárias. Isto se dá como uma das dimensões e desdobramentos das teorias que julgamos serem referência para a forma performática de atuação política dos dias de hoje. São teses que, guardadas as devidas proporções, sustentam ou estimulam a primazia do movimento, em contraposição ao partido. Assim, Eyerman recupera o conceito de performance para identificar um sistema de representação coletiva que se aproximaria de uma convenção social chamada "demonstrações", termo que surge em 1830 na Inglaterra e ressurge, em 1950, nos Estados Unidos, para denominar um fenômeno hoje recorrente de exibição pública. As "demonstrações" ocorriam tendo como base duas formas de intervenção: a procissão, em que grupos marcham em direção a um ponto de encontro; e a apresentação de uma petição coletiva a uma determinada autoridade. Algo que se assemelha às passeatas em direção aos palácios de governo e Parlamentos. Assim, a performance identificada por Eyerman tem como ponto de partida as mesmas características que constituem nosso conceito de ação performática: como um evento que quebra a rotina. Sua fonte também é Schechner. Entretanto, o que Eyerman pretende é destacar a importância daquilo que nas palavras de Doug McAdam é a potência da performance:

> Performances dentro dos repertórios não seguem geralmente roteiros fechados; assemelham-se a uma conversação conforme regras implícitas de interação, mas engajam-se na improvisação constante por parte de todos os participantes. Assim a demonstração de hoje é diferente da de ontem (...) [17]

Nas palavras de Eyerman, "As performances são imediatamente parte da vida quotidiana e parte destacada dela"[18]. Eyerman reconhece a necessidade de regras para a ação política. Assim como na performance teatral, segundo o autor, são importantes as presenças

---

[17] MCADAM, Doug apud Eyerman. In. EYERMAN, Ron. *Performing opposition or, how social movements moves.* Cambridge: Cambridge Cultural Social Studies, 2006, 1998, p.138;

[18] Idem., p.198;

de “atores e diretores, símbolos e roteiros”[19]. Mas aqui as regras limitam-se à realização da performance e têm como conteúdo “o lugar designado, que pode ter valor simbólico. Um determinado quarteirão de cidade e rota de parada pode ter uma referência histórica.” Para Eyerman, “o evento igualmente é encenado e coreografado”[20]. As regras, portanto, significariam, nas palavras de Eyerman, um guia de ação, mas se este guia sugere uma regulação da ação, o autor faz a ressalva: “performances aqui são ritualizadas, mas rotinizadase controlados menos pela política tradicional de partido do que por atos como a parada do diade maio (...)”[21]. A preocupação de Eyerman revela a raiz das diferenças entre nosso olhar sobre a performance. A raiz está justamente na divergência quanto aos instrumentos capazes de fazer avançar as reivindicações dos atores políticos e sociais e quanto ao projeto estratégico a ser perseguido que para nós não se limita a conquistas de tais reivindicações. Aqui, nos é importante observar os desdobramentos desta divergência, seus fundamentos e conseqüências que explicam a adesão à performance.

Para chegarmos ao conceito de *Ação Performática*, necessariamente tivemos que transitar por alguns autores da teoria da ação. Em especial aqueles que dialogavam com formas disruptivas, histriônicas de interação ou de projeção de si. De modo a destacar este caráter disruptivo, a comparação com a ação harmoniosa e linear se fez necessária. Assim, a definição de *Ação Performática* dar-se-ia mais claramente a partir da distinção entre o que Erving Goffman, em *A Representação do Eu na Vida Cotidiana,* considerou como auto- projeção dramatúrgica ou aquilo que Jürgen Habermas, em *Teoria da Ação Comunicativa*, sintetizou como *Ação Dramatúrgica.*

1.1 Subsídios para a compreensão do conceito

[19] Ibid., p.199;

[20] Ibid., p.199;

[21] Ibid., p.200;

1.1.1 Erving Goffman e o conceito de ação dramatúrgica

Segundo Goffman, uma boa representação é "*toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência."*[22] Para que esta representação seja bem sucedida é preciso que o indivíduo siga um padrão de comportamento. Um dos elementos de padronização é o que chamou de "fachada": "(...) equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação" [23]. Na própria fachada haveria partes padronizadas: cenário, que diz respeito ao pano de fundo da representação; vestuário, padrões de linguagem, gestos corporais, expressões faciais, que estariam na esfera das "fachadas pessoais".

Para Goffman, *projetar uma situação* de maneira efetiva depende em grande medida de uma *linha de ação harmoniosa*. Esta harmonia de que fala Goffman refere-se a uma disposição do indivíduo em suprimir seus sentimentos para estabelecer uma situação aceitável pelos outros. Neste sentido,

> A conservação desta concordância superficial, desta aparência de consenso, é facilitada pelo fato de cada participante ocultar seus próprios desejos por trás de afirmações que apóiam valores aos quais todos os presentes se sentem obrigados a prestar falsa homenagem.[24]

Cada participante teria a premissa de estabelecer os assuntos que são vitais para si e que não são fundamentais para os outros. É o que Goffman chama de "consenso operacional". Aqui, Goffman nos fornece elementos que revelam os desafios e dificuldades da proposta de *ação comunicativa* de Habermas, tendo em vista que Goffman sugere que o consenso existe apenas como forma negociada de viabilizar uma convivência e de evitar "uma franca contradição". Ao retratar o "consenso operacional" de que fala, Goffman faz uma ressalva:

> Não quero dizer que haverá aquela espécie de consenso que surge quando cada indivíduo presente candidamente expressa o que realmente sente e concorda sinceramente com os sentimentos expressos pelos outros presentes. Esta forma de harmonia é um ideal otimista, não sendo, de qualquer forma, necessária para o funcionamento regular da sociedade.[25]

---

22 GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana.* Petrópolis: Vozes, 1975, p.29;
23 Ibid., p.29;
24 Ibid., p.18;
25 Ibid., p.18;

Importante notar neste "consenso operacional" uma contraposição germinal à *ação*

performática. Isto se dá pelo fato de que, na *ação performática*, a caráter disruptivo traz em si um conteúdo de violência particular, que vai contra as pretensões de consenso. Algo que nos força a estabelecer um diálogo entre o estudo das conseqüências e eficácia da ênfase na *ação performática* e a cultura política de um determinado país. Assim, o estudo da sociabilidade política torna-se importante para compreendermos o potencial desta tática de visibilidade. Restará a nós enfrentarmos a questão sobre em que medida um país possivelmente marcado por um viés conciliador, na esteira do "homem cordial", de Sérgio Buarque de Holanda, recebe mal os gestos disruptivos na política, que se convertem em má projeção.

Somado a esta harmonia, há a coerência. O observador ou participante tende a estabelecer uma relação com o indivíduo que atua, com base em suposições e naquilo que espera ser um comportamento de acordo com o papel representado. Há, portanto, na atuação, o uso de convenções que permitem o desenvolvimento da dramatização, sem contradições. O desempenho do "ator" está diretamente associado à sua capacidade de se movimentar através de um padrão de ação esperado pelo observador. De certa maneira, há aqui uma relação possível entre este desempenho de que fala Goffman e aquilo que se constitui em procedimentos adequados para o reconhecimento, em Honnet. Para que se efetive um controle da imagem transmitida, Goffman considera essencial uma compatibilidade entre ambiente, aparência e maneira. Na esteira de Keneth Burke, em que se dá a lógica da "razão cena-agente" [26], esta compatibilidade consistiria para ele num tipo ideal de atuação. Neste sentido, Goffman analisa como dramatúrgico muito daquilo que, para nós, situa-se no campo das regras de conduta e de etiqueta. Tratar-se-iam de convenções sociais, a que Goffman tenta imprimir aspecto dramático.

Sugerimos, então, que o olhar de Goffman sobre a auto-expressão dramatúrgica apresenta para nós uma relativa propensão para ações de caráter conservador[27], conforme uma

[26] Tradução nossa para "scene-agent ratio", conceito desenvolvido por Burke em BURKE, Kenneth. *A grammar of Motives.* California: University of California Press, 1945;

[27] Uma espécie de tendência da ação dramatúrgica semelhante àquela identificada por Rousseau quanto ao teatro em geral, o de "*reforçar e não (...) mudar os costumes."* (ROUSSEAU, J. J.. *Carta a D'Alembert.* São Paulo: Editora Unicamp, 1993. p.42.) Não adotamos a mesma posição intransigente de Rousseau quanto ao teatro, mas identificamos um paralelo entre a busca por aceitação do ator rousseauniano e a tentativa permanente de agradar o público por parte daquele que age dramaturgicamente. Este "narcisismo", para usar um termo do gosto de Rousseau, acaba por imprimir à ação dramatúrgica uma tendência a seguir regras de costume, na

disciplina social ditada por valores da tradição e dos bons costumes. Acreditamos, assim, quea ação dramatúrgica possui grande potencial de reprodução dos modos de conduta tidos como apropriados e, portanto, costumeiros conforme um padrão de comportamento. Sartre, em *O Ser e o Nada*, nos ajuda a compreender a tendência conservadora de uma ação de caráter dramatúrgico, aquela em que se busca garantir boas impressões:

> Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de sonâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão.(...) o garçom brinca com sua condição para realiza-la. Obrigação que não difere da que se impõe aos comerciantes: sua condição é toda feita de cerimônia, os clientes exigem que eles realizem com cerimônia, existe a dança do dono da mercearia, do alfaiate, do leiloeiro, pela qual se empenham em persuadir seus clientes de que não passam do dono de mercearia, leiloeiro e alfaiate. Um vendedor que se alheio em sonhos é ofensivo para os compradores, pois já não é completamente vendedor. A cortesia exige que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê, e não foi feito pra ver, pois é o regulamento, e não interesse do momento, que decide o ponto que deve fixar. (...) Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição.[28]

Quando a coerência destes movimentos se rompe, isto se deve ao que Goffman chamou de "fatos perturbadores", fatos que contradizem, desacreditam ou lançam dúvidas sobre a projeção de uma situação. Neste caso, a interação tende a ser, na visão de Goffman, interrompida, de maneira confusa e embaraçosa, e a definição da situação pretendida pelo ator é prejudicada, o que provocaria as tais "rupturas definicionais".

1.1.2 O deslocamento do conceito para a política, por Jürgen Habermas

Habermas, no segundo volume de *Teoria da Ação Comunicativa*, vai se debruçar sobre o que chamou de "formas de desempenho discursivo" para tentar definir seu conceito de

direção do já mencionado "bom tom", regra introduzida por Aristóteles, como central na encenação teatral: o teatro como instrumento de disseminação da tradição e de conveniências morais.

[28] SARTRE, J. P. O Ser e o Nada. 5ª de. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 105-106;

racionalidade comunicativa. Habermas desenvolve uma análise em torno de três conceitos de ação, em oposição ao que ele mais tarde irá sugerir como paradigma de racionalidade comunicativa, a ação comunicativa.[29] As três formas de desempenho discursivo adversas à ação comunicativa são: a ação teleológica, a ação regulada por normas e a ação dramatúrgica.

As formas discursivas de que fala Habermas referem-se aos meios de fala com pretensão de validade de que fazem uso um ou mais agentes em relação com o mundo. Habermas chama de ator os agentes do discurso, com clara referência à noção de ação social. A partir daí, fica mais clara a conexão que faz entre as ações sociais e as relações ator/mundo. A ação teleológica refere-se à ação de um só sujeito com o mundo. O indivíduo atua com vistas a um fim, através de duas classes de relação racional com o mundo: 1) em que o ator visa pôr em concordância suas percepções e opiniões sobre o mundo – neste caso sua oração émeramente assertória e 2) em que o ator visa pôr em concordância o mundo com seus desejos, sendo sua oração imperativa, permeada de intenções. A ação teleológica, porém, converte-se em ação estratégica ou utilitarista, como também a denomina Habermas, apenas quando se amplia para uma relação de dois ou mais sujeitos, em um mundo objetivo. É quando a relação ator/mundo se constitui em uma interação, em que os sujeitos atuam com vista a um fim e realizam seus propósitos orientando-se *por* e influenciando *as* decisões dos outros.

A ação regulada por normas requer um ator e dois mundos. Um mundo concebido por membros de um grupo social com valores comuns e um mundo dos outros. Este tipo de ação está muito associado às atuações organizadas e pode ser exemplificada nas intervenções de partidos políticos e de seus filiados.[30] De certo modo, nossa tese dialoga com esta formulação de Habermas, no sentido de buscar contribuir para o entendimento da dinâmica dialógica possível entre esses dois mundos: o mundo de membros de um grupo social com valores

[29] A ação comunicativa seria um procedimento vocal, com vistas a um acordo entre os agentes numa situação de fala. Habermas pretende superar, pela ética discursiva, o discurso permeado de interesse. Seu objetivo é "purificar" as pretensões dos agentes do "mundo da vida". A ação comunicativa seria despida de qualquer estratégia, cuja motivação é a obtenção de vantagens sobre o outro. O agente não faria, portanto, uso deelementos estratégicos, mas sim buscaria a melhor argumentação em busca de convencer o interlocutor. Para tanto, segundo Habermas, o recurso à auto-justificação é comum. O falante comumente recorreria a formas de legitimação, geralmente com uso de dados técnicos e científicos, para validar as suas palavras. Para Habermas, portanto, a ação comunicativa restringir-se-ia ao que o falante e o ouvinte podem extrair do significado da fala. Aspectos da fala que vão além de seu significado já estariam no campo da ação estratégica, onde o contexto e a maneira de quem fala e de quem ouve têm influência nos seus efeitos. Em síntese, a ação comunicativa visaria o entendimento e não interesses de cada um dos interlocutores.

[30] Estamos tratando aqui do modelo de partido que pressupõe unidade na ação.

comuns e um mundo dos outros. De acordo com o grau de conexão possível entre esses dois mundos, ou para fazermos homenagem ao ator de *Agir Comunicativo*, conforme a capacidade de comunicação entre esses dois mundos, podemos identificar novas formas de ação, desde a dramatúrgica até a performática[31].

A forma dramatúrgica de ação em Habermas requer uma interação, em que um sujeito se põe em cena para um outro. Este outro, portanto, constitui-se no público. Aqui, o sujeito pretende construir uma imagem de si, uma impressão de si, capaz de controlar o acesso dos demais à esfera de seus próprios sentimentos. De início, tudo leva a crer que Habermas entende a ação dramatúrgica como ação estratégica, já que se trata de uma interação em que o sujeito visa um fim e realiza suas ações de maneira a influenciar a percepção dos outros. Habermas chega a prever a hipótese de a ação dramatúrgica estar montada sobre uma estrutura de ação teleológica, "(...) quando, para certos propósitos, as pessoas controlam o estilo de suas ações." Para Habermas, inclusive, "(...) nada é somente ação, tudo sempre tem um papel dramático".[32] Entretanto, aquilo que Habermas define como auto-encenação, qual seja, a estilização de sua própria vivência, não necessariamente se encaixa naquilo que mais tarde tentaremos situar na esfera da ação estratégica. Para tal, há um obstáculo não ultrapassado por Habermas, qual seja, a possibilidade de discernir entre intenções e sentimentos, quando estamos diante da ação dramatúrgica. Esta distinção se deve à definição que Habermas faz de vivência, como desejos e sentimentos: elementos do sujeito que não entrariam em relação com o mundo externo ou que, ao menos, exigem exatidão para tal, de maneira a facilitar sua assimilação.

Segundo Habermas, na esfera dos sentimentos e desejos, o falante se relaciona apenas com o seu mundo interior, posto, inclusive, muitas vezes, não haver palavras capazes de expressar o que sente. Diferente das opiniões e intenções, que guardam uma relação interna com o mundo objetivo, os desejos e sentimentos se referem, respectivamente, à busca pela satisfação de necessidades e à percepção de situações à luz de uma possível satisfação dessas necessidades. Aqui, trata-se não de racionalidades, mas de inclinações e estados de ânimo, que situam a necessidade em aspectos volitivos e intuitivos, com base apenas em desejos e

---

31 Cabe também fazermos uma ressalva de que não supomos a existência de dois mundos autônomos, o da ação política, em que estão os partidos políticos, e o da ação social, em que está a sociedade.

32 JÜRGEN, Habermas. *Teoria de La Accion Comunicativa*. V.1. Madrid: Taurus Humanidades, 1999. p.132

sentimentos. Ressalte-se que, para Habermas, a opinião se encaixa também na relação entre falante e mundo interior apenas quando se trata de opinião mentirosa. Mas como tal, já estaria circunscrita no âmbito da estratégia. O critério aqui é, pois, o de verdade e o de eficácia. O desafio é saber quando o sujeito pensa o que diz e quando ele finge as vivências que expressa, com um fim.

Habermas não avança muito quanto a esta problemática, concluindo que a ação dramatúrgica tem papel no âmbito dos sentimentos. E completa "(...) *como se trata de algo de difícil expressão, não há como falar que é sempre com um fim*."[33] Para ele, nossa natureza é marcada pelas necessidades e acaba por determinar nossa atitude frente ao mundo, ao ponto de não sabermos definir, nos outros e ao certo, quando se está sendo sincero, com o fim em si mesmo, ou quando se está sendo cínico ou falso, com outro fim. A ação dramatúrgica é ação estratégica apenas quando serve de meio para um fim que não ela mesma. Mais tarde,Habermas vai situar de maneira ainda mais precisa a ação dramatúrgica no campo da ação estratégica: nas situações de estilização da ação em que o ator considera o espectador não como mera platéia, mas como oponente. A medida do correto, em matéria de estilização da ação, sugere Habermas, é "o ponto entre a subjetividade de uma vivência e a transparência intersubjetiva que a vivência alcança, ao ser expressada e imputada sobre uma base a um ator por parte de seus espectadores."[34] Aqui a transparência aparece como critério para o justo.

A estilização, assim, seria apenas uma espécie de direção de ajuste que o ator aplica napresença do público e em sua própria subjetividade. Expressões valorativas, instrumentos de auto-encenação, teriam aqui força justificadora quando caracterizassem uma necessidade. Uma maneira de distinguir se tais instrumentos se localizam neste limite de justeza é o espectador buscar reconhecer, nas interpretações do ator, suas próprias necessidades. Habermas aqui indica mecanismos de percepção da verdade, ainda que auto-encenada, com base no colocar-se no lugar do outro. Haveria, em termos althusserianos e lacanianos (freudianos), um vínculo entre verdade e espelho.

1.1.3 Weber e sua contribuição para o dramatúrgico e o performático

[33] Idem., p.133;
[34] Ibid, p.134;

Estão nos fundamentos sociológicos de Max Weber as bases para as análises de Goffman e Habermas acerca da ação dramatúrgica. Ambos apóiam suas reflexões na teoria da ação weberiana, em que o que está em jogo é o "sentido visado" da ação, tendo em vista normas e convenções sociais. Foi a partir de Weber também que caracterizamos a *ação performática.* As contribuições de Weber para nós estão particularmente em seu conceito de ação afetiva e de herói carismático. Formulações de Weber cujo ponto em comum está na presença de elementos, em tese, emocionais. É através desses dois conceitos que Weber nos forneceu material para abordarmos um tipo de ação na política em que prevalecem elementos de ruptura com o cotidiano, diferente da ação dramatúrgica, apoiada na harmonia e nalinearidade[35].

Segundo Weber, ação social é todo ato que tenha como referência o comportamento de um outro que não aquele que atua. Portanto, a ação para ser social requer uma interação. A ação que, ao contrário, não se relaciona com o mundo de maneira objetiva, mas apenas subjetivamente, é apenas ação, comportamento humano, não é ação social. Daí a distinção que faz entre o "sentido" visado e o "sentido objetivamente válido". O sentido visado não teria alcance na vida social por estar contido no interior do sujeito, naquilo que Weber compreende como o subjetivo do indivíduo. Dito de outro modo, o sentido visado é o que ficou no plano do desejo do indivíduo e não se objetivou. A fala, por exemplo, é ação social, por exigir para sua realização um ouvinte. A pretensão daquele que fala, assim, é de sempre fazer com que o ouvinte compreenda e seja capaz de interpretar o sentido de sua fala. Algo que vai imprimir à ação um "sentido" objetivamente válido. Weber, assim, irá esmiuçar as diferentes formas de alcançar "evidência de compreensão", ou seja, os meios pelos quais o agente da ação social se faz compreendido por aquele que o assiste.

Portanto, a teoria da ação de Weber requer, como pressuposto, uma teoria da compreensão. Quando estamos diante do novo desafio de estudar a *ação performática* na prática das organizações partidárias de esquerda, Weber nos traz novamente contribuições, tendo em vista esta distinção que faz entre o sentido visado e o objetivamente válido. De que

[35] Reconhecemos que Weber, a despeito da simpatia que demonstrou ter pelo carisma genuíno, ao integrar seus tipos de dominação à teoria da ação, está mais preocupado com a ação de caráter racional, aquela ação que segue um curso linear e harmonioso, conforme as regras de conduta e conforme o que se espera, tendo em vista a relação meio-fim.

modo a esquerda revolucionária estaria situada, na tipologia de Weber, naquilo que dizrespeito a comportamento e não à ação social, dada a sua dificuldade de interação e de ser compreendida? De que modo tais organizações têm suas movimentações contidas em suas próprias subjetividades, sem extrapolá-las para além daquilo que Felix Guattari, em Cartografia do Desejo, insiste em chamar de gueto? [36]

Para Weber, a compreensão se divide, de início, em: 1) compreensão atual do sentido visado de uma ação[37], qual seja, a racional atual de pensamentos, em que o que se exige é o mesmo daquele que aceita o resultado de uma conta matemática, 2 + 2 = 4, e a irracional atual de afetos, interjeições e movimentos emocionais; e a 2) compreensão explicativa, em que se apreende a "*(...) conexão de sentido a que pertence uma ação compreensível de maneira atual, segundo seu sentido subjetivamente visado*".[38] O importante aqui é notar a relevância da conexão de sentido para a compreensão sair de seu modo atual, imediato, e passar ao campo do socialmente explicável. Assim, a compreensão explicativa diria respeito a ações cujo sentido requer uma conexão superior àquelas verdades matemáticas, cuja compreensão não exige maiores reflexões, e àquelas ações emotivas que, segundo Weber, são frutos de desconexões irracionais.

Em outras palavras, o que se exige aqui é uma coerência que faça com que ações que tenham como ponto de partida a subjetividade racional do indivíduo sejam possíveis de ser compreendidas objetivamente. Esta coerência, por sua vez, corresponde justamente aos desdobramentos da ação segundo regras de conduta estabelecidas nas relações sociais, aquilo que é esperado socialmente. Para Weber, é precisamente o que é regular na ação o que lhe dá caráter explicativo, o que permite que a ação social seja compreendida quanto ao seu sentido subjetivamente visado. A conexão de sentido é justamente esta capacidade da ação de se desenrolar de maneira orientada pelo fim, de forma estritamente racional, sem perturbações de erros e de afetos. Esta coerência é que permitirá uma apreensão também racional, interpretativa do observador. A conexão de sentido, portanto, atribui à compreensão um

---

[36] GUATTARI, Felix. Cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 1999;

[37] O termo 'atual' propõe uma compreensão imediata. Diz respeito a ações que não exigem uma reflexão para que seu sentido seja apreendido. A compreensão atual se dá logo após realizada a ação.

[38] WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.1. Brasília: Editora UNB, 1999, p.6;

caráter racional. Isto se dá, afinal, pela capacidade que a ação tem de ser revivida por outro agente.[39]

Nesta direção, quando a ação é esperada, ela é adequada ao sentido. O comportamento do agente se desenrola de maneira articulada. Assim, a interpretação é causal. O desenrolar externo e o motivo da ação são conhecidos e compreendidos quanto ao sentido. Aquele que assiste está diante de uma ação que tem um desdobramento linear, conforme regras pré-estabelecidas. Isto ocorre mais facilmente quando estamos diante de ações cotidianas, costumeiras. Quando a ação é típica, concernente a costumes, esta compreensão se dá justamente pela sua habitualidade[40]. Mas, em geral, é pelo desdobramento adequado, pela previsibilidade de seu desenrolar, que a ação se faz compreensível. Aqui o determinante é a existência de uma probabilidade. É esperado que a ação se desenrole de tal maneira.

A compreensão irracional é diferente. Ela diz respeito ao intuitivamente compreensivo, algo, para Weber, frequentemente situado no universo do receptivo-artístico. Aconexão aqui existe, mas é emocional. Aqui, a capacidade de reviver a ação e de compreendê-la dá-se mediante a imaginação e o sentimento daquele que assiste e não por uma conexão de sentido que a justifique.

Partindo justamente deste conceito de ação social e de suas diferentes formas de ser compreendida, Weber, em *Economia e Sociedade*, ao tratar dos "conceitos sociológicos fundamentais", desenvolve uma classificação das espécies de ação: 1) ação racional orientada por um fim; 2) ação racional orientada por valores e 3) ação afetiva.

É a forma emocional de alcançar evidência de compreensão, a ação afetiva, que nos ajudou na conceituação da *ação performática*. A ação afetiva é a maneira como a emoção se expressa. Mesmo num curso construído de ação, orientado por um fim, portanto dotado de

---

[39] Segundo Weber, "*a possibilidade de ´reviver` completamente a ação é importante para a evidência da compreensão*"(Idem., p.4). Este reviver se torna viável pela conexão de sentido da ação. Isto se deve ao fato de esta conexão estar diretamente associada ao motivo da ação. Ela serve para o observador e para o agente como razão suficiente para aquele comportamento. A possibilidade de reviver, portanto, corresponde à capacidade de aquele que assiste a ação se identificar com o agente da ação. É como se ele se visse naquele que age, pela facilidade em se colocar no lugar dele, devido à coerência da ação.

[40] Weber atenta para a possibilidade de ações tradicionais, de tão habituais, acabarem por se aproximar de processos apenas biologicamente explicáveis. O carisma, "*enquanto germe de ´contaminação` psíquica*", também estaria sujeito a estas transições (Ibid., p.7). Weber se refere ao carisma muitas vezes como algo inexplicável, quase natural e endêmico de certas pessoas que se tornam líderes por uma habilidade especial que elas não escolhem.

conexão de sentido, a ação afetiva aparece como desvio, impulso. A ação afetiva, para Weber, reuniria atitudes alheias ao sentido, na medida em que não entram em relação com a ação como "meio" ou como "fim", mas representam apenas a "ocasião", os "estímulos". Desta maneira, a ação afetiva não está situada no âmbito das ações orientadas por um fim. Ela é o fim em si mesmo. Ela é um rompante, daí sua irracionalidade. A conexão de sentido relativa às ações orientadas por fim ou por valores guarda uma causalidade do qual a ação afetiva pode ser no máximo perturbação. Um fenômeno isolado. É por esta razão que Weber acrescentará a ação afetiva ao conjunto de fenômenos irracionais, em que se situam as ações místicas, proféticas e inspiracionais.

Destaque-se, porém, que a ação afetiva, por ser um fim em si mesmo, aproxima-se da segunda forma de ação social desenvolvida por Weber. A ação racional orientada por valores refere-se àquele comportamento que é fruto de convicções e que não pretende nada além de expressar sua identidade ou sua discordância em relação a um fato concreto. O que há em comum entre ela e a ação afetiva é que o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação.

É certo que a racionalidade de que fala Weber é apenas formal. Diz respeito à metodologia que adotou para a definição de conceitos sociológicos e que, portanto, parte de tipos ideais. Assim, o tipo idealizado é a ação puramente racional, sem desvios e erros. A açãoreal para Weber, por sua vez, "*(...) sucede em surda semi-consciência ou inconsciência de seu sentido visado. Apenas ocasionalmente, eleva-se à consciência um sentido da ação*".[41] Isto, ressalte-se, seja no caso de ação racional, seja no caso de ação irracional. O que pode ser extraído, segundo Weber, é apenas um possível sentido subjetivo. Entretanto, importante deixar claro que, ainda que Weber reconheça sentido em uma ação irracional, este sentido é estritamente emocional. O sentido da ação afetiva pode ser o de demonstrar indignação, revolta e descontrole. Neste caso, a inconsciência não comprometeria a percepção do observador quanto à sua finalidade, tendo em vista ela não guardar relação alguma com um fim além dela mesma. O mesmo podendo ser dito em relação à ação orientada por valores, em que se justifica seu sentido pela ética e pela moral, nada além disto. Assim, a surda semi- consciência de que fala Weber comprometeria apenas nossa percepção quanto à ação

41 Ibid., p.13;

orientada por um fim. Algo que, portanto, não diria respeito nem à ação afetiva, nem à ação orientada por valores.

O desafio para compreendermos o conceito de *ação performática* foi o de saber quando a ação afetiva é despida de interesse e não racionalizada ou calculada. Ou quando ela visa um fim previamente construído e que vai condicionar todo o seu curso, retirando dela seu caráter de impulso. Mesmo a ação afetiva, quando aparece como descarga de estado emocional, pode apresentar sinais de uma racionalização em termos valorativos ou referente a um fim. Um sujeito que, em meio a uma massa de pessoas, demonstra indignação além da medida, em relação a um fato aparentemente não tão grave, pode se tratar apenas de um demagogo tentando chamar atenção para si. Neste caso, primeiramente, tratar-se-ia de uma ação racional orientada por valores, que pela sua desmedida e seu rompante, apresenta o desvio de uma ação afetiva, mas que se desdobraria, de imediato, desde que presente um observador atento, em uma ação racional orientada por um fim.

Assim, estamos tratando de ações cuja finalidade nos leva fatalmente para uma análise psicológica, em termos do que está no nível do consciente e do inconsciente e do que está aparente e do que está velado. O importante, porém, para Weber, é o aspecto externo e público da ação, que passam pela dicotomia, ainda que ideal, entre razão e emoção. Os desvios, definidores da ação afetiva, não deixam dúvida quanto a sua existência. Eles são atitudes inesperadas, tendo em vista a conexão de sentido de que fala Weber.

Seu conceito de ação afetiva remete a outro conceito weberiano – o de herói genuinamente carismático[42]. No segundo volume de *Economia e Sociedade*, o autor nos deu subsídios para aproximarmos os desvios afetivos daquilo que seria atributo essencial de um herói carismático. O carisma, segundo Weber, nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada justamente pelo extraordinário. Sua essência está no caráter emocional de fé e se opõe àquilo que diz respeito à vida cotidiana vinculada à tradição.[43] Para Weber, "*Todo acontecimento que escapa à rotina cotidiana faz surgir poderes carismáticos, toda*

[42] Parsons já havia feito este mesmo paralelo, em *A Estrutura da Ação Social,* em que se lê: "Acima de tudo, é interessante notar que o conceito de carisma não se faz presente quando da exposição dos tipos de ação social. É muito fácil provar que ele possui uma relação com a interpretação da ação afetiva." PARSONS, Talcott.*A Estrutura da Ação Social.* Volume 2. Petrópolis: Vozes, 2010, p.824;

[43] Weber identificava na figura do demagogo um dom carismático, tendo em vista, justamente, a obediência ao líder carismático estar depositada não no costume ou por força de uma lei, mas porque nele se deposita fé.

capacidade extraordinária desperta a fé carismática."[44] Esta oposição ao que é cotidiano e ordinário é, aliás, o que demarca a diferença entre a "dominação burocrática" e a "dominação carismática"[45], como observa Weber no capítulo "A Sociologia da Autoridade Carismática". A "dominação carismática" estaria situada além das necessidades rotineiras. As estruturas burocráticas e patriarcais, por sua vez, teriam como característica comum justamente a permanência, a estabilidade. Tratariam de instituições de rotina diária e de dependência de uma renda regular. Isto porque, segundo Weber, "*O carisma vive neste mundo, embora não seja deste mundo."* [46]. Weber não somente indica aqui que o carisma autêntico está relacionado à situação de um líder fora das estruturas de poder institucional – portanto, de um herói -, como também sugere o viés místico, misterioso, da habilidade carismática:

> o domínio carismático autêntico não conhece, portanto, os códigos jurídicos abstratos e os estatutos e nenhum modo 'formal' de adjudicação. Sua lei 'objetiva' emana concretamente da experiência altamente pessoal da graça celestial e da força divina do herói. A dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e do herói [47]

Tratar-se-ia de um dom interior de um indivíduo de excitar as massas, em especial nos momentos de crise e em épocas de dificuldades. Weber identifica exatamente nestes momentos o instante de inserção da liderança carismática na comunidade. O poder institucional não teria elementos para superar a crise, tendo de recorrer a tais lideranças ou mesmo deixando um vácuo para o crescimento delas:

> isto significa que os líderes "naturais" – em épocas de dificuldades psíquicas, físicas,econômicas, éticas, religiosas ou políticas – não foram ocupantes de cargos nem titulares de uma 'ocupação' no sentido atual da palavra, isto é, homens que adquiriram um conhecimento especializado e que servem em troca de uma remuneração. Os líderes naturais nas dificuldades foram portadores de dons

---

44 WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.2. Brasília: Editora UNB, 1999, p.342;

45 Weber, na *Política como Vocação*, lista três razões internas que justificam a dominação. A autoridade, assim, teria como fundamento o 'poder tradicional', o 'poder carismático' ou o 'poder pela legalidade'. Isto se deve ao fato de que, para Weber, "*(...) o Estado pode existir somente sob condição de que homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores."* (WEBER, Max. *Ciência e Política, Duas Vocações.* São Paulo: Editora Martin Claret, 2003, p.61);

46 GHERT, H. H. e MILLS, C. Wright. *Max Weber: Ensaios de Sociologia.* 5º ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982, p.285;

47 Idem., p.288;

específicos do corpo e do espírito, dons esses considerados como sobrenaturais, nãoacessíveis a todos[48]

É no cenário de catástrofes ou de dramas sociais que o "frenesi heroico" tem vez. O poder do líder carismático deve-se à "(...) devoção ao extraordinário e inaudito, ao que é estranho a toda regra e tradição e que, portanto, é considerado como divino."[49] É através de ações extraordinárias que ele mantém a autoridade."O líder carismático ganha e mantém a autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Se quer ser profeta, deve realizar milagres;; se quer ser senhor da guerra, deve realizar feitos heroicos."[50] Desta forma, o carisma, a despeito de ser objeto de análise ao qual Weber muito tenha se dedicado, estaria situado muito mais na seara da História que da Sociologia. Para Weber, a Sociologia estaria ocupada com as ações sociais, "(...) em que o curso de uma ação repete-se sempre, (...) com sentido tipicamente homogêneo".[51] A História trataria justamente destes feitos heroicos, da "(...) imputação causal de conexões singulares importantes, isto é, relevante para o destino" [52].

Assim, reconhecendo no inesperado da ação afetiva uma identidade com o recurso do extraordinário utilizado pelo herói genuinamente carismático, identificamos neste herói, mais especificamente na sua forma de fazer política, algumas contribuições para o conceito de *ação performática*. Importante esclarecer que a relação que fazemos entre a *ação performática* e o carisma puro se dá muito mais pelos elementos que constituem o carisma do que por aquilo que em grande medida motivou Weber a forjar o tipo de dominação carismática: a questão emtorno do porquê os governados aceitam e consideram legítimo seu governante.

Em outras palavras, mais do que pelo fato de carregar em si a garantia de adesão das massas, a *ação performática* encontra identidade com o carisma genuíno por ela também ser, como diz João Trajano Sento-Sé, em *Brizolismo: estetização da política e carisma,* "(...) portadora de um suposto primarismo, de um caráter passional e irracional".[53] Deste modo, se formos tratar da questão da eficácia da *ação performática* quanto à sua capacidade de

---

48 Ibid., p.283;

49 Ibid., p.288;

50 Ibid., p.287;

51 WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.1. Brasília: Editora UNB, 1999, p.18;

52 Idem., p.18;

53 SENTO-SÉ, João Trajano. *Brizolismo: estetização da política e carisma.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, p.21;

dominação, poderemos avançar apenas no sentido do que observou este autor acerca do Brizolismo.

O primarismo, que, segundo o autor, serve de sustentação para uma liderança carismática, está presente na *ação performática*. A partir das análises de Sento-Sé, podemos dizer que os laços entre o "performer político" e a massa se dão nos mesmos termos em que ocorre a adesão de um público a um herói carismático, nos quais o vínculo é *"(...) marcado pela fragilidade dos pactos políticos e pela instabilidade institucional."*[54] Mas se Leonel Brizola possuía inserção na vida pública que permitia "um vínculo quase mecânico entre liderança carismática e primarismo político", aquilo que conservaria a correlação de forças por via de uma "espécie de força de inércia", não podemos, em princípio, dizer o mesmo em relação ao sujeito político que recorre à *ação performática*. O recurso aqui se dá justamente pela falta daquilo que Sento-Sé identificou em Brizola: uma expressividade em *"(...) um conjunto de representações sociais fortemente enraizadas na cultura brasileira."* [55]. A ausência de condições semelhantes a estas é, geralmente, ponto de partida para a *açãoperformática*. O que se visa é, ao contrário, mudar a correlação de forças. Desta forma, a hipótese que levantamos é a de que a *ação performática* guarda relação estreita com o carismado herói original mais pela forma como se apresenta do que pelas questões relativas à adesão da massa.

Por fim, importante ressaltar o caráter revolucionário atribuído por Weber à dominação carismática "pura". Nosso desafio é identificar, em que condições o uso doextraordinário como estratégia de ação política em tempos de mídia de massa, ou seja, o uso da *ação performática*, perde ou ganha este potencial revolucionário de que fala Weber. A relação com a institucionalidade pode ser peça importante neste estudo. O governante carismático qualificado, aquele que já se encontra institucionalizado, estaria para nós mais associado à ação dramatúrgica, em que a dramatização da política dar-se-ia, preponderantemente, por meio de um discurso cotidiano, cuja narrativa linear permite uma "construção do personagem".

Assim, de posse de um cargo ou de um mandato e através de uma relação amistosa com outras esferas da estrutura do poder, em especial os meios de comunicação de massa, o

---

54 Ibid., p.22;

55 Ibid., p.26;

sujeito político faz uso de recursos capazes de reproduzir e fixar seu discurso, de modo a criar garantias de permanência no poder. E mais, conforme Sento-Sé afirma, *"Há casos da história política recente em que a reprodução do carisma pode ser razoavelmente explicada pelo uso discricionário da força, da censura e da manipulação dos canais de comunicação e interação do espaço público."*[56] Diríamos que, para aqueles que não possuem meios de reprodução e perpetuação do carisma, a *ação performática* parece ser uma alternativa.

Assim, enquanto as organizações partidárias encontram na não rotinização de sua ação uma forma de chamar atenção para um público desatento, o sujeito político dramatúrgico possui mecanismos de visibilidade contínuos que lhe permitem construir seu personagem. O acesso a recursos e a meios de exibição possibilita, através da repetição da imagem e da assiduidade nas pautas midiáticas, não somente que este personagem seja conhecido do público, mas que este público o acompanhe de tal maneira que acabe por se identificar com ele. Assim, a trajetória do governante se apresenta para o público com a mesma linearidade de uma fábula ou de um folhetim, nos moldes de um teatro aristotélico.

Com base no conjunto de características com as quais conceituamos performance - efemeridade, distorção de realidade, exploração extraordinária do espaço, certo grau de improvisação e de acaso e alta dose de "vale tudo", com seus riscos inerentes – é que julgamos serem Goffman, Habermas e Weber os autores que nos auxiliariam na definição do conceito de *ação performática*, em especial naquilo em que ele se diferencia da *ação dramatúrgica*. Foram eles os autores que nos ajudaram a compreender não só uma tendência atual de estilização e dramatização da política, mas nos permitiram supor uma distinção entre aquele que está bem situado na estrutura de poder e aquele que se encontra em situação adversa ou menos favorável. O conceito de ação dramatúrgica, desenvolvido por Goffman e resgatado oportunamente por Habermas, nos deu elementos para supormos um modo de fazer política por parte daqueles que já possuem visibilidade e meios de interlocução regulares com um público. Algo que nos faz lembrar o "governante carismaticamente qualificado" de Weber, em que as convenções, originariamente teatrais, cumprem papel fundamental para uma auto-encenação qualificada e rotinizada do político. Por sua vez, foi no contraponto ao caráter regular da ação dramatúrgica, na ação do "herói carismático puro", que identificamos elementos comuns ao que desejávamos conceituar como *ação performática.*

---

[56] Ibid., p.24;

Neste sentido, os "fatos perturbadores" de que fala Goffman, os "desvios" a que se refere Weber, típicos da ação afetiva, serviram-nos de ponto de partida para identificarmos no extraordinário o conteúdo da *ação performática*. A definição e distinção do "governante carismático qualificado" e do "carismático puro" nos permitiram fundamentar a existência de uma diferença na ação daquele que se encontra em condições estáveis nas esferas de poder institucional daquele que tem uma experiência vulnerável e escassa na institucionalidade, em especial por uma precária relação com meios de comunicação de massa. Deste modo, podemos dizer que é na tentativa de se institucionalizar ou de se manter instituído que a estilização histriônica da ação tem se apresentado como alternativa àquilo que Emile Durkheim, em *O Suicídio,* chamou de *"exteriorização",* mecanismos capazes de dar *"forma objetiva"a "correntes coletivas"*, tais como os símbolos sagrados nos rituais religiosos. O curioso está no fato de que, aquilo que é fruto da vitalidade e do transcendente no herói carismático de Weber e o que se perde quando este herói se torna líder e se rotiniza – o histrionismo e o extraordinário - é o que, muitas vezes, torna-se recurso, na *ação performática,* para a disputa por espaços na institucionalidade. Não sem razão a *ação performática* possui a característica de ação simulada, pois carrega em si o disfarce de uma ação ousada, tal como de um herói.

Partimos das elaborações de Weber sobre a ação afetiva e sobre o herói carismático para desenvolvermos nosso entendimento sobre a *ação performática*. Weber nos ajudou a compreender esta outra forma de ação estratégica na política, não mais fundada no habitual e no cotidiano, mas no fenômeno isolado e ocasional, no impulso. Destaque-se que a ação afetiva de Weber não escapa das limitações identificadas por Habermas, quanto à ação dramatúrgica. Ela é, em grande medida, passiva. Ela é mais expressão do que Weber chamou de "crenças afetivas", e só adquire feição de "ação", na forma já mencionada de entrega sentimental. A hipótese aqui levantada, entretanto, é de que esta suposta "entrega sentimental" muitas vezes serve, na prática política, de recurso consciente ao uso do inesperado, como forma de marcar posição e de gerar memoriabilidade.[57] Deste modo, as ações aparentemente

[57] Entendemos memoriabilidade como a habilidade de alguns políticos em tornar memorável seus feitos. É muito comum, quando ausentes canais estáveis de projeção, o uso destes recursos relativos a ações extraordinárias, que fogem da "conexão de sentido" de que fala Weber, ou da" harmonia e coerência das ações dramatizadas" de Goffman e da "ação dramatúrgica justa" de Habermas para ficar na memória de um público.

racionais perdem lugar para modos aparentemente[58] emotivos de ação, cuja peculiaridade é a "perturbação de afetos", o rompante, o inesperado, o desconectado, o descontínuo.

1.1.4 Homi Bhabha e Hannah Arendt: Ação extraordinária para um anônimo social

Na esteira das reflexões em torno da precariedade institucional, que identificamos a tendência à *ação performática* entre sujeitos políticos que já se encontram em situaçãopróxima àquela que Homi Bhabha identificou, em *O Local da cultura*, como de "perda de identidade". Bhabha se refere à "zona de instabilidade oculta" em que residiriam aqueles que se encontram à margem de "narrativas continuístas." É certo que Bhabha se refere ao povo e sua dificuldade em ser sujeito de uma narrativa histórica que dê significado cultural a um lugar ou a um país.

É na busca por identificar o "local da cultura" que Bhabha irá fazer a distinção entre o "pedagógico" e o "performático", sugerindo como performático aquilo que "(...) *não pode ser um conhecimento que se estabiliza (...). É o ato presente que, a cada vez que ocorre, toma posição na temporalidade efêmera que habita o espaço entre o 'eu ouvi' e o 'você ouvirá'."*[59] Seriam "*as contra-narrativas da nação que (...) rasuram suas fronteiras totalizadoras."*[60] Segundo Bhabha, é a minoria, o exilado, o marginal, o sujeito deste tempo performático. Aqueles que fazem parte de histórias heterogêneas concretamente constitutivas de uma cultura, mas excluídas da narrativa nacional. Aquilo que John Thompson identificou, em *A Mídia e a Modernidade*, como "metecos" ou "excluídos", fazendo referência à assembleia da Grécia Clássica como uma "esfera pública de acesso restrito", em que "... somente homens

---

[58] Usamos "aparentemente" por entendermos não haver esta separação estanque, razão e emoção. Pretendemos com isto também esclarecer que ação performática, para nós, não tem como característica um modo afetivo ou emocionado de atuação. Ela pode até fazer uso de elementos em princípio mais emocionais e impulsivos, como meio de legitimar e gerar simpatia à ação do performer. Algo que lhe atribuiria maior grau de veracidade, tendo em vista aparentar, pela pretensa espontaneidade, ausência de algum cálculo e de algum planejamento por parte do ator-político.Mas, mesmo neste caso, é uma forma de atuação estratégica.

[59] BHABHA, Homi K.., *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 215;

[60] Idem., p.211;

atenienses acima de 20 anos podiam participar, mulheres, escravos e 'metecos' (estrangeiros domiciliados em Atenas), entre outros, eram excluídos".[61]

Nas palavras de Bhabha, seriam as vítimas de um "anonimato social", cuja "anomia cultural" impede a mímese de seus significados. O tempo performático se daria pelo fato de as ações desse sujeito anônimo não possuírem sincronia com o "todo" da cultura nacional. Ela é interrupta, disruptiva e desconexa do todo.

O sujeito político sem visibilidade de que falamos é, guardadas as devidas proporções, como este "anônimo" de que fala Bhabha. É aquele que está à margem da disputa política. Ele não está em pauta nos debates da grande mídia ou tem seu espaço restrito no cenário político. Este "anônimo" da política, de visibilidade prejudicada, faria uso da ação nos termos em que sugerimos. Veremos, ao longo deste trabalho, que, sem um nome, esta mesma esquerda revolucionária não poderia ter construída uma representação, uma imagem a seu respeito.

A propósito, Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, ao conceituar *ação,* nos ajuda a entender o papel do nome para dar sentido à ação. Veremos que, sem prejuízo de um tempo performático, tal como descrito por Benhabib, a ação ganha um nome a partir das narrativas que lhe dão. Arendt resgata o termo 'ação' no seu sentido mais geral: trata-se de tomar iniciativa, iniciar, conforme indica a palavra grega *archein,* começar, ser o primeiro e, em alguns casos, governar. O significado original do termo latino *agere* é o de imprimir movimento a alguma coisa. No sentido que propõe o termo grego, ação estaria diretamente vinculada a início. Arendt entende início como sendo aquilo que começa algo novo. Nas palavras da autora, "*(...) algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes."*[62] Portanto, a ação aqui seria algo essencialmente imprevisível.

Para autora, justamente este cunho de imprevisibilidade é que seria inerente a todo início e a toda origem. O caráter de imprevisão atribuído por Arendt deve-se à compreensão que a autora tem da distinção entre ação e comportamento. Ao contrário deste último, em que o que vigora são padrões morais, a ação diria respeito a tudo aquilo que foge a estes padrões. Arendt parece seguir raciocínio semelhante àquele de Weber quanto à separação entre ação social e comportamento humano, mas ao contrário de desenvolver uma tipologia da ação, na

---

61 THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade* – Uma teoria social da mídia. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p.113;

62 ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* São Paulo: Forense, 2003, p. 190;

qual, inclusive, estariam presentes também padrões morais, ela a sintetiza num modo de agir de natureza extraordinária. Segundo Arendt, "*a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo que existe é único e sui generis.*"[63]

A ação, para Arendt, estaria diretamente associada ao novo. Aquilo que sempre acontece à revelia das leis estatísticas e de sua probabilidade. O homem, através da ação, buscaria, pois, sua singularidade. O discurso serviria, por sua vez, para consolidar esta distinção. Deste modo,

> se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver por ser distinto e singular entre os iguais.[64]

O fato é que, para Arendt, a ação e o discurso possuem entre si uma relação estreita. Ambos aparecem como atos primordiais e especificamente humanos, cujo poder é o de revelar o sujeito que serve de porta voz e de ator. Atos, portanto, assumiriam, na maioria das vezes, forma de discurso, pela afinidade que há entre ação, discurso e revelação. Revelação é aquilo que Arendt chamou de "resposta à pergunta 'Quem és?'." Isto se deve à limitação da própria ação. Para Arendt "sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator, e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras."[65] É graças a este potencial de revelação que possui o ato e o discurso que Arendt sugere que a ação deva apresentar feições extraordinárias. Segundo a autora, "dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública."[66]

Esta seria a clara distinção entre ação e comportamento. Para ela, o ato que é capaz de destacar o sujeito como herói de uma história o distingue dos demais homens e de feitos cotidianos, "como outro qualquer". É por esta razão que a autora afirma: "Desprovida de um

---

63 Idem., p.217;
64 Ibid., p.191;
65 Ibid., p.191;
66 Ibid., p.193;

nome, a ação perde todo seu sentido"[67] A revelação imprimiria o aspecto humano da ação e do discurso, algo que, porém, só é possibilitado por meio de uma "teia de relações". A esfera pública de que fala Arendt seria justamente o espaço de interação humana em que a ação e o discurso encontram eco. Esta teia, preexistente, é que dará conseqüência à ação e que possibilitará ao ator "produzir história".[68] A história, sendo "o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um 'quem' singularmente diferente pode tornar-se tangível."[69]

O que Arendt sugere aqui é que só podemos saber quem foi um homem se conhecermos "a história da qual ele foi herói", aquilo entendido como biografia e não como obra e produção do homem. Ressalte-se que para Arendt, o herói revelado pela história não apresenta qualidades heróicas em um sentido substancial do termo. A condição de herói estaria muito mais associada à coragem e à ousadia de quem se expõe por meio da fala e da ação. Conforme as palavras de Arendt,

> A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói,já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo ecomeçar uma história própria. E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as conseqüências; o próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia.[70]

Portanto, na esteira da Arendt, as epifanias, tais como vemos no carismático genuíno de Weber, ganham lugar como critério para a definição de um herói. Mas não se trata de feitos históricos, conseqüentes, que marcam a época como '*conexões singulares importantes, (...) relevantes para o destino."*[71] Esses feitos heróicos dizem respeito à coragem de se expor.

---

67 Ibid., p. 193;

68 Arendt, a despeito de abordar a questão da revelação do agente como matéria central para a afirmação da singularidade dos sujeitos, via com ressalvas a tendência da filosofia da História em narrar os fatos sempre baseada em "heróis", tendo em vista o risco freqüente dos verdadeiros atores estarem escondidos em "bastidores". Assim, a história estaria sendo contada por via de atos e feitos e não de forças e tendências, em que "*o único alguém que ela revela é o seu herói.*" Para Arendt, "A perplexidade é que em qualquer série de eventos que no conjunto, compõe uma história, com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo;; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o 'herói' da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como autor do resultado final." (Ibid., pp.197-198);

69 Ibid., p.198;

70 Ibid., p.199;

71 WEBER, Max. 1999 , p.18;

Neste sentido é que o extraordinário da ação em Hannah Arendt guarda identidade com nosso conceito de *ação performática.* Ambos têm no ímpeto pela exposição sua definição.

Neste sentido, mais do que grandes realizações, o heroísmo se determina pela aparição. No caso da performance, nas aparições instantâneas, efêmeras, "rupturas definicionais", sem conexão com a rotina. O que caracteriza este pequeno ato é sua excentricidade e sua efemeridade, sua existência em local inapropriado e em um tempo presente, algo sem continuidade e que não costuma resultar em grandes conseqüências futuras. Trata-se, em geral, daquela "*(...) representação histriônica,* (sem que) *nenhuma coisa concreta tenha sido feita ,*" de que fala Keneth Burke.[72] Sua consequência e desdobramento são um dos aspectos que pretendemos enfrentar nesta tese, em especial quando se trata de uma tática de visibilidade em que a mídia de massa possui papel relevante. O importante, por enquanto é entendermos a *ação performática* como tais "rupturas definicionais", graças a seu caráter de epifania, façanha. A ação dramatúrgica, como esclarece Goffman, requer uma continuidade e uma coerência. A ação performática o contrário. Ela conta com o extraordinário como forma de fazer aparecer o sujeito político que, por diferentes razões, encontra-se em condições desfavoráveis no cenário institucional.

Assim, pretendemos com nosso estudo investigar em que medida, à luz do que sugere Goffman, súbitos rompimentos de uma representação significam de fato o "desmoronamento do personagem". De que modo estes rompimentos não resultam em uma construção subjetiva, ou seja, não resultam na construção de um outro personagem? A *ação performática* pressupõe este rompimento como forma de chamar atenção do público. Ela é por si só inesperada. Mas, ao contrário de ser "gestos involuntários", ela tenta também, ainda que de maneira precária, fazer uso da "arte de manipular a impressão". É quando a atividade, em princípio incompatível, adquire caráter estratégico. São as "rupturas das projeções", "faux pas", as supostas gafes, que interrompem o curso habitual da representação. Tais rupturas, no caso da *ação performática*, são feitas de maneira intencional. É quando a ação recíproca esperada é subitamente abandonada. Para Goffman, "este mau procedimento liquida com a representação."[73] Para nós, serve de tentativa para reverter uma representação já liquidada ou desgastada. É deste modo que atributos e práticas defensivas listadas por Goffman são

---

72 BURKE, Keneth, *A Rethoric of Motives*. p.171 Apud GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana.* Petrópolis: Vozes, 1975. pp.153-154;

73 GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975, p193;

abandonados por políticos. A disciplina dramatúrgica, aquela referente a um ator discreto e de autocontrole, não faz parte do universo da *ação performática*. O mesmo ocorrendo em relaçãoà chamada "circunspecção dramatúrgica".

Goffman, curiosamente, chega a identificar na coerência, na "*manutenção da linha de ação*"[74], uma forma de estimular a atenção para o que chamou de "exceções". Segundo o autor, "(...) as exceções à esperada compatibilidade entre ambiente, aparência e maneira oferecem o sabor picante e o encanto de muitas carreiras e o apelo vendável de muitos artigos de revistas."[75] Consideramos estas linhas um passo para o que identificamos como tarefa essencial da *ação performática*. Estas exceções de que fala Goffman consistem para nós em ações que fogem de um roteiro esperado e que, a primeira vista, atraem atenção de um público[76]. Certamente que o curso habitual da representação da esquerda revolucionária implica em uma projeção que prevê atos, manifestações, protestos e passeatas. Portanto, tais ações, quando estamos tratando da esquerda revolucionária, não seriam, em princípio, rupturas definicionais. Tratar-se-ia da tentativa por parte desta esquerda de provocar uma ruptura na realidade. Algo que corresponde, em tese, ao projeto estratégico de toda e qualquer esquerda revolucionária: a ruptura transformadora. Porém, esta ruptura é que aparece para nós como performática. Ela se materializa através de atos de protesto que procuram romper a rotina do dia-a-dia, mas que não são frutos de um acúmulo que expressariam uma contra-

---

74 Idem., p.86;

75 Ibid., p.32;

76 Goffman, cabe dizer, não tem como objeto de sua análise a ação dramatúrgica do político. Ele, aliás, delimita bem o espaço a que dirige seus estudos, qual seja, aquele em que a inter-relação se dá de modo intimista, face-a-face. Portanto, o foco central do autor está nas atividades de trabalho em que se estabelece um "modus vivendi interacional". A despeito disto, Goffman não deixa de fazer menção, ainda que breve, a técnicas de manipulação de representação de parlamentares. Assim, referindo-se ao uso de vestuário como figurino de uma encenação, Goffman comenta: "os parlamentares aceitam maquilar-se e admitem que lhes digam o que devem vestir." E o autor não se restringe à indumentária dos políticos. Goffman, ao tratar do espaço e do tempo da encenação, cita como exemplo de manipulação da representação o discurso de um político: "Geralmente uma representação implicará somente um único foco de atenção visual por parte do ator e da platéia, como por exemplo quando um discurso político é pronunciado num salão." Não é sem motivo que Goffman reproduziráas palavras de Adam Smith e suas contribuições para a análise do que chamou de "estratagemas para governar": "(...) Como (o jovem nobre) está consciente do quanto é observado e o quanto os homens se dispõem a estimular todas as suas inclinações, age nas mais indiferentes oportunidades com a liberdade e elevação que o pensamento disso inspira. Suas feições, seus modos, sua postura, tudo marca o elegante e gracioso senso de sua própria superioridade, que os nascidos para as posições inferiores dificilmente alcançarão. Estas são as artes pelas quais se propõe a fazer os homens se submeterem mais facilmente à sua autoridade e a governar as inclinações deles ao seu bel-prazer. E nisso raramente fica desapontado. Estas artes sustentadas pela distinção e preeminência, são suficientes, em ocasiões comuns, para governar o mundo" In GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975;

hegemonia de fato, entendendo contra-hegemonia tal como sugere Antônio Gramsci, como força e consentimento[77].

Diríamos talvez que se trata de uma tentativa de recuperar - e não de romper - uma definição de si, como um esquerda combativa e atuante.

Assim, apoiada no uso extraordinário do espaço público, a ação performática é usada como forma de marcar a história e a trajetória de um sujeito político, que, do contrário, ficará esquecido da memória de seus antigos seguidores e de sua base social. Ou, ao menos, funciona como meio de dar relevo a um momento de sua trajetória política em que sua capacidade de "memoriabilidade", já esmaecida ou já pouco expressiva, não consegue se destacar. Por esta razão é que, para entendermos a *ação performática,* devemos levar em conta transformações ocorridas na própria arena política, graças principalmente ao avanço dos meios de comunicação de massa. A tática de visibilidade da *ação performática* representa uma especificidade no modo de fazer política, conforme a posição e condição em que a figura pública se encontra na estrutura de poder. A nosso ver esta posição e condição estão associadas, em grande medida, ao acesso que o sujeito político tem a recursos para a reprodução e circulação de informação a seu respeito.

Identificamos, portanto, na comunicação de massa fatores determinantes para a adoção de estratégias distintas de abordagem política. Acreditamos que o político que não possui relação amistosa com os meios de transmissão mediada da informação tem recorrido a uma forma de intervenção na arena política que rompe com o modelo aristotélico de teatro. A linearidade e a coerência são abandonadas. Elementos extraordinários no uso do tempo e do espaço político aparecem como forma de chamar atenção e furar o bloqueio midiático. A esta forma especial de atuação estamos chamando de *ação performática.*

Nesse sentido, se podemos dizer, de início, que existe uma ação dramatúrgica na política, somos obrigados a reconhecer que o palco desta dramatização sofreu significativas transformações. Diríamos que este palco, em tempos de comunicação de massa, foi

---

[77] Segundo Gramsci, "*(...) a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'.(...) Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder;;"* Esta, aliás, seria a distinção entre o domínio direto e a hegemonia, sendo esta um misto de domínio, força e direção, consentimento. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere,* V.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp.62-63;

transferido, em grande medida, para o cenário dos veículos de transmissão mediada. Isto significa um redimensionamento espaço-temporal no modo da atuação política que prioriza a massificação em detrimento da interação direta originária da *polis*.

Para nós, portanto, a mudança nas formas de tornar pública a informação não somenteinterferiu nas suas técnicas de produção e circulação. Ela alterou também, e de maneira significativa, as condições em que o poder político é exercido e disputado. Entendemos que grande parte dos políticos hoje tem como tarefa a busca por meios de canalização de notíciasa seu respeito que possibilitem uma permanente e necessária visibilidade. Esta visibilidade, por sua vez, não se restringe mais à percepção daqueles que se encontram diante do líder político. Ela se expandiu através dos meios de comunicação de massa. Ela alcança aqueles que, no momento da ação, não se encontravam presentes. Entretanto, se a visibilidade de que falamos significa massificação, esta massificação possui um fator de instabilidade: ela é feita por via de uma comunicação mediada. Portanto, uma transmissão positiva das informações que dizem respeito à trajetória do político requer, frequentemente, deste político, uma posição estável nas estruturas de poder. Posição esta que inclui uma relação amistosa com os principais meios de comunicação de massa. A nossa hipótese é, pois, que a estratégia de comunicação a ser adotada dependerá, em grande medida, desta estabilidade e desta harmonia e, assim, ela se retro-alimentará.

Em síntese, ao detectarmos elementos do teatro na política, estamos tratando de questões relativas às formas adotadas por sujeitos políticos para a difusão de uma imagem e de um discurso que os mantenham ou os tragam de volta ao poder. São formas determinadas pelas posições que cada um desses sujeitos ocupa na arena da disputa, conforme, portanto, os recursos que possui. Estes recursos, por sua vez, dizem respeito também ao acesso a meios técnicos de fixação e transmissão de ideia.

A importância da relação entre política e mídia não é sem razão. Os recursos aos quais nos referimos, os meios de informação e comunicação, tendem a se concentrar nas mãos de poucas instituições de "prestígio acumulado". Aquilo que Marx identificou, em *Teses sobre Feuerbach*, como uma das esferas do poder da classe dominante. Segundo Marx, "os indivíduos que constituem a classe dominante (...) dominam também como pensadores, como

produtores de idéias, regulam a produção e distribuição de idéias do seu tempo."[78] Assim, os meios de informação e comunicação consistem eles próprios em um poder, considerado por John Thompson, em *A Mídia e a Modernidade*, como cultural ou simbólico[79], dado a capacidade que ele tem de fixar formas simbólicas, ou significados, no imaginário daqueles que o assistem, e de reproduzir massivamente esses significados.[80]

Ressalte-se que isto que estamos chamando de fixação de formas simbólicas ocorre com uma relativa liberdade de narrativa dos fatos. Isto é possibilitado graças àquilo que Thompson chamou de "distanciamento espaço-temporal": o processo de afastamento da produção da notícia em relação ao fato ocorrido ou ao seu contexto. A mídia aqui atua como tradutor dos fatos noticiados. Conforme sugere José Eisenberg, em *Eventos Midiáticos e Fatos Jurídicos*, ela constrói, processa e valora a realidade social.[81] É por esta razão que Thompson irá atentar para o fato de que "(...) as condições sob as quais os líderes políticos hoje devem se apresentar e administrar sua visibilidade são radicalmente diferentes de qualquer coisa vivenciada pelos reis, lordes e príncipes da Idade Média."[82] Neste sentido é que podemos afirmar ser a *ação performática* uma ação para a mídia, neste tempo históricoem que a mídia se apresenta como o campo da grande política. Portanto, sendo para ela, depende dela, ainda que dialeticamente possa a ela se impor.

Ao falarmos da mídia de massa como esfera pública da nova política, fatalmente estamos lidando com a relação entre ação política e sua capacidade de se converter em imagens, em símbolos. Portanto, aquela dicotomia que pauta toda a elaboração teórica de autores por nós até agora mobilizados – razão e emoção – perde sentido, à medida que nosso conceito de ação está intensamente vinculado à sua busca por se converter em imagem, que,

---

78 MARX, Karl. *Feuerbach.* 1: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1982, p.39;

79 A expressão poder simbólico vem de Bourdieu. A despeito do uso distinto que fez Thompson acerca do termo, em especial com relação à capacidade de influência dos meios de comunicação sobre seus receptores, consideraremos aqui a contribuição de Bourdieu sobre a existência, como pressuposto do poder simbólico, de uma forma de "desconhecimento" da parte daqueles que têm na mídia de massa seu meio de comunicação privilegiado.

80 Thompson atenta para o fato de esta reprodutibilidade das formas simbólicas ser uma das características que estão na base da exploração comercial dos meios de comunicação. É quando dirá que "*as formas simbólicas podem ser 'mercantilizadas'*". THOMPSON, John B.. *A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia.* Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p.27;

81 Ver EISENBERG, José. *Eventos Midiáticos e Fatos Jurídicos – Uma Tréplica*, boletim eletrônico do CEDES - Centro de Estudos Direito e Sociedade/Iuperj, Maio de 2007, disponível em <http://www.cedes.iuperj.br/>

82 Op. Cit., p.117;

por sua vez, interpela os sujeitos também no campo dos afetos. Dito de outra maneira, se estamos tratando de um tipo de ação voltada para a visibilidade, para sua conversão em símbolo, em imagem, nosso conceito requer a superação, desde já, da dicotomia razão e emoção. Por termos como fonte teóricos como Habermas e Weber, fatalmente somos levados a posicionar a *ação performática*, em face desta dicotomia. Algo que requer alguns esclarecimentos.

A respeito do conceito que nos serve de contraponto – o de ação dramatúrgica -, Habermas o situa no âmbito dos sentimentos. Acreditamos que "sentimentos" e "desejos" possuem relação com o mundo exterior. Esta relação para nós, ademais, não é sempre de passividade ou relativa a necessidades justificáveis pela natureza humana. Habermas adere à cisão entre racionalidade e afetividade, que caracteriza o pensamento hegemônico sobre o sujeito na modernidade, do qual Goffman é, de certa maneira, também porta-voz.[83]. Porta voz,porque Goffman reconhece a presença de elementos de teor emotivo nas ações, que influenciam a recepção do público quanto à impressão do sujeito que atua, mas não dá atenção ao uso calculado e consciente desta estilização. Afinal, não é este o centro da questão para Goffman. Ao longo deste estudo, tentaremos explorar a cisão entre racionalidade e afetividade, a partir das reflexões acerca da eficácia da *performance* em face das técnicas de edição midiáticas. Será nesta ocasião que mobilizaremos Espinosa como filósofo moderno que muito contribuirá para nós na compreensão da dimensão afetiva da política. A *ação performática* será analisada naquilo que diz respeito à sua recepção por parte dos espectadores

– estes últimos como receptores das imagens e das narrativas dos protestos e manifestações noticiados pelas mídias de massa.

De fato, a concepção moderna do sujeito tem como pressuposto que a forma privilegiada de relação com o mundo é através da racionalidade. No entanto, boa parte de nossas representações do mundo nos é dada por força de estímulos estéticos e emocionais. Portanto, a separação entre as subjetividades e as objetividades das sensações parece ter sido uma questão central que o pensamento moderno conseguiu vislumbrar em nossas relaçõescom o mundo. O que conta, neste caso, é a interioridade, o sentido interno da consciência. É

[83] Weber adere também a esta cisão, pela sua insistência em considerar aquilo que está fora das conexões de sentido como erro, desvio e não como pretensão, cálculo, construção de emoções. É certo que Weber reconhece a fluidez de todos estes conceitos, mas sugere sempre que a esfera das emoções, do modo afetivo, é, eminentemente, de entrega sentimental e de atitude interna e despida de interesse.

dele que a modernidade extrai a certeza. Habermas, através do conceito de racionalidade intersubjetiva, apenas amplia esse sentido da interioridade, tornando-o capaz de abranger os outros. Entretanto, esta inter-subjetividade ainda é uma forma incompleta; ela precisa ser completada com algo que vem de fora e que não necessariamente tem relação apenas com a racionalidade. Apreendemos o mundo coletivamente, e, em grande medida, sentindo-o, experimentando-o. Nossas paixões nos ensinam mais sobre a realidade, em determinados casos, do que qualquer forma de cálculo. Portanto, os sentimentos e desejos interagem com o mundo exterior, de forma, inclusive, a influenciar os agentes e suas próprias racionalidades. Mesmo a esfera emocional subjetiva não é algo íntimo e puramente interior. Ela torna-se, em nossa relação com o mundo exterior, algo coletivo, na medida em que estabelecemos relações sociais, sejam íntimas e afetivamente próximas dos outros, sejam indiretas, em um espaço mais amplo de interação. Nossos afetos são, deste modo, objetivados no cotidiano de nossa vida social e, portanto, estão sujeitos a manipulações e interesses que vão do marketing à política.

Na hipótese de um uso consciente de estímulos emocionais com vistas a um fim, estes sentimentos e desejos se tornam recursos externos ainda mais visíveis. Neste sentido, as sensações podem ser mecanismos conscientes de ativação de identidades sociais, que extrapolam de vez uma possível cisão interior-exterior do sujeito. Desta maneira, os sentimentos freqüentemente servem de recurso ativo para que outros percebam de tal forma o mundo à sua volta e se envolvam com o próprio agente portador ou gerador daqueles sentimentos. Os desejos, por sua vez, também podem ser estimulados de maneira à obtenção deste envolvimento, como forma de ganhar adesão de um público. É neste contexto específico de utilização de recursos estéticos, orientada por um fim, que a ação dramatúrgica é trazida para o cenário da política e ganha outras feições.

Curiosamente, Weber, mais do que Habermas, ajuda-nos a romper com tal dicotomia, dado que traz frequentemente em suas teorias figuras que nos sugerem uma possível fusão, ainda que sob um racionalismo, entre razão e emoção. Assim é que aparecem as noções weberianas de *erotismo,* como sensualidade racionalizada, ou de líder carismático, como um poder quase mágico rotinizado. O próprio racionalismo de que fala Weber, dado o caráter relacional que é dado por este autor a qualquer ação, não nos conduz necessariamente ao império da razão, tal como podemos ver mais em Habermas. Este racionalismo sugere uma

ênfase na capacidade de compreensão da ação, do sucesso em face da finalidade da ação, algo que envolveria aspectos irracionais e racionais. Não sem razão, Weber entende a modernidadea partir da religião e não de sua supressão em face do reino do direito e da razão. Na mesma direção, poderíamos dizer que este mesmo Weber adota a metodologia dos tipos ideais por justamente ver na ciência o papel de observação da totalidade, como compensação dos limites da própria ciência como instrumento de observação dos fenômenos como eles são na realidade.

Esta questão se torna importante por motivos que já tratamos acima. A *ação performática* não pode ser tratada como ação puramente irracional, nem como ação racional. Ela não se define a partir deste debate. Diríamos que a *ação performática* possui umatemporalidade que a define. Esta temporalidade é a do tempo presente. Isto porque ela é evento. Disto se extrai aspectos variados. Daniel Bensaid, em *Marx, o Intempestivo,* afirma que "O presente é a categoria temporal central de uma história aberta." E completa: "Emancipando dos mitos da origem e do fim, ele é o tempo da política que 'supera doravante a história', enquanto pensamento estratégico da luta e da decisão." [84] A partir disto, podemos entender a ação performática como aquela ação que guarda semelhança com o evento revolucionário, dado que ambas são, nas palavras de Bensaid, "...um poder e uma virtualidade do presente, simultaneamente do seu tempo e a contratempo, muito cedo e muito tarde, entre jamais e não ainda. Um talvez cuja última palavra não está dita."[85] Daí o porquê de serem ambas eventos com riscos, com surpresas, uma "imprudência criadora"[86]. Assim sendo, podemos compreender a ação performática como evento, em seu sentido de invenção, criação.

No entanto, acreditamos ser impossível pensar, nos marcos da política, o presente como unicamente presente do tempo presente. Mesmo Bensaid sugere a política como uma ação de um sujeito profético, cuja profecia é, porém, condicional. Assim, considerando o tempo como triplamente presente – o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras -[87], Bensaid chama nossa atenção para o desafio de

---

84 BENSAID, Daniel. *Marx, o Intempestivo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.86;

85 Idem. p.85;

86 Expressão utilizada por Bensaid para descrever a revolução, dado seu caráter essencialmente extemporâneo.

87 Esta noção de tempo presente é uma apropriação que faz Bensaid de SANTO AGOSTINHO, *Confissões,*XX. Petrópolis: Vozes, 2008;

"frustrar as paradas do destino"[88], de decifrar tendências, exercício que, segundo o autor, deveria ser o cotidiano do discurso político e estratégico. É o que nos permitiria tornar o inevitável, evitável e vice-versa. Para isto, na visão de Bensaid, entender a ação política como ação de necessidade, como algo imanente, permitiria-nos aproximar o possível do real, cujo conteúdo nada mais é do que a contingência. Marx também nos auxilia nesta compreensão da política. Em *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*[89], o filósofo alemão insere a noção de necessidade nos marcos da possibilidade, seja ela real ou abstrata. Sendo abstrata, entendida como o que pode ser pensado. Esta possibilidade é imaginação, dispositivo que se torna chave para aqueles que vivem o presente pensando em um novo futuro.

Veremos que a imaginação aparece em Espinosa como algo que não é recordar, mas fazer presente aquilo que é resultado dos vestígios dos afetos que tocaram o corpo. Quando esses autores, a despeito de suas distinções, estabelecem esta conexão entre a vida no presente e o sonho do futuro, como terrenos imanentes para o contingente, podemos ver a política adquirir sua dimensão afetiva, imaginativa. Algo que nos auxilia na compreensão da política descolada da dicotomia irracional/racional. A ação política exige, pois, a invenção - a criação, o evento –, o que lhe dá o poder de surpreender e lhe imprime potência disruptiva, mas isto inclui ter a capacidade de fazer do passado, do presente e do futuro tempos constituídos de presente, imanentes, algo que é possível desde que o exercício da profecia condicional de que fala Bensaid seja coletivizado. Uma profecia que guarda relação com o profeta weberiano encarnado no herói carismático.

Experiências como a da Internacional Situacionista, grupo com perfil autonomista atuante nas décadas de 1960 e 1970, na Europa, e da Nova Esquerda Americana nos ajudam a entender a positiva articulação entre essas duas exigências da ação política, a vida no presentee o sonho no futuro, a imanência cotidiana e a invenção, a criação. Ao mesmo tempo em que a tensão histórica entre anarquistas e comunistas nos auxilia na compreensão de um processo inverso: onde a invenção, o evento, aparece como obstáculo ao processo de coletivização do exercício profético.

---

88 "*A necessidade desenha o horizonte da luta. Sua contingência conjura os decretos do destino."*In BENSAID, Daniel. Op. Cit. p.90;

89 MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro.* São Paulo: Global, 1979;

Nosso desafio é, portanto, compreender como se dá a ação de sujeitos políticos tais como partidos da esquerda revolucionária, cujo ponto marcante e crescente é uma relação adversa com os meios de comunicação mediados de massa. Recuperar a história desses sujeitos coletivos nos ajuda a entender seu recurso à tática da ação performática e dimensionar sua eficácia. A tensão entre anarquismo e comunismo, entre ação direta e institucionalizada, entre ação espontânea e ação organizada, pode ser elemento que nos facilita esta compreensão.

Seremos levados, ao longo deste estudo, a investigar em que medida esta dificuldade de penetração nas massas por parte dos partidos revolucionários se dá mais fortemente nos dias de hoje e, caso se confirme esta nossa hipótese, em que medida isto pode se explicar pela preponderância e controle dos meios mediados de comunicação de massa. Ademais, se a saída pode ser pela tática de ganhar visibilidade através de atos histriônicos e extraordinários, restará a nós levantar questões acerca da eficácia desta tática. Como ponto de partida poderíamos nos perguntar: A esquerda partidária revolucionária de hoje é como aquele prisioneiro para o qual nada mais resta se não a greve de fome? Se é isto, quem ela chantageia? Quem a aprisiona?[90]

[90] Em nossa dissertação de mestrado, procuramos materializar nosso conceito a partir da ação de duas personalidades políticas oriundas do PDT, César Maia, então prefeito da cidade do Rio de Janeiro, e Anthony Garotinho, na época vivendo relativo ostracismo após tentativa frustrada de sair candidato à Presidência da República pelo PMDB. A figura de César Maia nos serviu para ilustrar aquilo que entendemos por preponderância da ação dramatúrgica, dada a coerência e linearidade de suas ações, por via de veículos estáveis de propagação de sua imagem e discurso. Anthony Garotinho foi mobilizado por nós através especialmente de sua experiência de greve de fome, ato extraordinário que visava furar o cerco da mídia. Na ocasião, fizemos uma ressalva em relação aos riscos de, a partir desse nosso estudo, suporem que entendemos toda greve de fome como ação performática. O importante é vermos a performance como algo concentrado no tempo presente, sem grande conexão entre passado e futuro e com vistas a furar o cerco da mídia. A partir daí, levantamos a questão sobre se Anthony Garotinho esgotou todas as possibilidades de abordagem com a massa e se, de fato, portanto, o ex-governador não possuía nenhum recurso de propagação de sua imagem e discurso.

2 - O SUJEITO DA AÇÃO PERFORMÁTICA

Quando nos deparamos com o tema da eficácia da ação performática, podemos cair em armadilhas utilitaristas relativas a 1) metafísicas da conciliação, em que se estabelece uma tensão entre, de um lado, a autoafirmação instrumentalizadora da razão e, de outro, uma autopreservação de sujeitos autoconscientes, de onde se deriva teorias do agir orientado pelo entendimento, e 2) autopreservação como premissa da filosofia da consciência, em que se afirma uma dicotomia estanque entre interesse e valores, entre agir teleológico, de autoafirmação, e agir normativo, de reconhecimento. Nas palavras de Axel Honnet, teórico da luta pelo reconhecimento, "a redução dos objetivos da luta de classes somente às exigências que têm a ver imediatamente com a organização do trabalho social (de Marx) permite depois facilmente a abstração de todos os interesses políticos que procedem da lesão de pretensões morais enquanto tais."[91] Honnet admite que o conflito baseado na teoria do reconhecimento não pode substituir o modelo utilitarista, mas somente complementá-lo. Isto se deve ao fato de que "... permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social seguea lógica da persecução de interesses ou a lógica da formação da *reação*[92] moral."[93] Honnet ainda assim formula uma proposta de correção como tarefa do modelo de conflito baseado no reconhecimento, além da função de complementação:

> mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito – esse é o caso, por exemplo, em toda parte onde a estima social de uma pessoa ou de um grupo está correlacionada de modo tão unívoco com a medida de seu poder de dispor de determinados bens que só a sua aquisição pode conduzir ao reconhecimento correspondente.[94]

De que modo pensar, pois, a eficácia da *ação* performática, sem que com isto não percamos de vista os desafios por ela impostos no que diz respeito a seu interesse, ao mesmo tempo, como prática de entendimento e como prática de constituição de si? Aquilo que faz com que Habermas caminhe da filosofia da consciência para a teoria da linguagem dizrespeito ao seu receio quanto a uma razão instrumental que teria o poder de destruir a

---

91 HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento* – a gramática moral dos conflitos sociais, p.236;
92 Grifo nosso.
93 Op. Cit., p.261;
94 Idem., pp.261-262;

mímeses. Mimeses esta presente nas reflexões de Weber e Durkheim como fator de contaminação, de objetivação dos valores em sociedade. Em *Teoria do Agir Comunicativo,* Habermas afirma "a imitação designa uma relação entre pessoas na qual uma se aconchega à outra, identifica-se com ela, compenetra-se do que ele sente."[95] A capacidade mimética renunciaria, pois, ao universo conceitual de relações sujeito-objeto determinadas por via cognitivo-instrumental."

Neste sentido, o desafio é pensar a eficácia da *ação performática* a partir de seu caráter de ação orientada por interesses de classe, em que a ideia de *solidariedade* como "presença do geral no interesse particular"[96], tal como sugerida por Habermas, implique em mimesis - em algo que estabeleça uma conexão de sentido entre as pessoas, que seja imitado por adesão moral. Mas, ao mesmo tempo, implique também em quebra das "regras implícitas do consenso normativo"[97], em ruptura daquilo que conectava as pessoas em uma ordem social. Honnet, ao tratar do que chamou de "abordagem utilitarista" da teoria econômica de Marx e sua relação com a "abordagem expressivista" dos estudos históricos marxianos, tenta sintetizar a tensão entre os desafios da autorrealização, com pretensões universais, e a luta por interesses de classe. Segundo Honnet,

> entre os dois modelos de conflito que se chocam assim em sua obra madura, a abordagem utilitarista dos escritos da teoria econômica e a abordagem expressivista dos estudos históricos, o próprio Marx não pôde criar, em lugar algum, um vínculo sistemático: o princípio dos conflitos de interesses economicamente condicionados encontra-se, sem mediações, ao lado da atribuição relativista de todos os conflitos aos objetivos opostos de autorrealização [98]

2.1 **Mimesis e ruptura na ação revolucionária**

A quase inconciliabilidade entre teoria econômica e abordagem expressivista tal como sugerida por Honnet parece inviabilizar a "aceitação geral", de que fala um formulador da ação coletiva revolucionária, Lênin, cuja dimensão da aceitação articula a luta econômica e

---

[95] HABERMAS, Jurguen. *Teoria do Agir Comunicativo.* São Paulo: Martins Fontes, 2012, Volume 1, p.671;

[96] Idem., p.669;

[97] Ver HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento* – a gramática moral dos conflitos sociais, p.262;

[98] Idem., p.239;

política e permite a adesão mesmo de "aqueles que pensam de outro modo"[99] como "consciência necessária para uma justa compreensão do desenvolvimento objetivo"[100]. A conciliação entre consciência e objetividade, perseguida por Lênin, assemelha-se, de certa forma, com a noção de verdade proposicional, correção normativa e veracidade subjetiva de Habermas que busca objetivar o mundo subjetivo de Popper. Produtos do espírito humano, inclusive relações internas entre estruturas simbólicas que ainda aguardam sua própria descoberta e explicação pelo espírito humano, tais como símbolos sagrados, entidades, estados mentais e episódios interiores se convertem em objetivos, tais como objetos e estados físicos. A verdade, portanto, apresenta-se para esses dois autores como articulação entre o desenvolvimento objetivo e subjetivo da relação social.

No Rabotchie Dielo, jornal social-democrata revolucionário da Russia do início do século XX, já surgia esta polarização, em que se temia uma supressão ou substituição do trabalho de desenvolvimento objetivo por planos subjetivos. [101] A tensão estava entre a ação espontânea e a ação consciente, à primeira sendo atribuída por parte dos economistas, nos termos de Lênin, um caráter de eficácia, pelos resultados obtidos pela ação. A segunda, por sua vez, nos mesmos termos, associada à doutrinação marxista. Aqui, estaríamos diante de duas ações: a primeira teleológica e a segunda, normativa. Deste modo, podemos entender a ação espontânea tal como sugerida pelos autores do Rabotchie Dielo como motivação natural de um agir-teleológico, enquanto a ação consciente seria uma minimização do desenvolvimento objetivo.

A tensão entre a ação racional teleológica e a ação normativa se aproxima do debate acerca do caráter intersubjetivo que adquire o tema da ação social. Em outros termos, em que medida a separação entre ação teleológica e ação normativa implica em abandono da perspectiva de uma ação pautada por valores e, ao mesmo tempo, orientada por fins? Mesmo para autores conservadores, a superação do agir instrumental é requisito para a integração social. Nos marcos da ação revolucionária, é necessário pensar a articulação entre ação orientada por interesse, de classe, e seus desafios estratégicos no que diz respeito à universalização de valores via conflito e desagregação. As denúncias de que falava Lênin tinham o propósito de desagregar, "separar o inimigo dos seus aliados fortuitos ou

99 LENIN, V. I. *Que Fazer?* In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, Volume 1, 1981, p.139;
100 Idem.,p.115;
101 Sobre este debate, cf. *Que Fazer?*, p.114 em diante;

temporários e semear a hostilidade e a desconfiança entre os que participam continuamente do poder"[102], ao mesmo tempo em que agregasse todas as classes populares.

Por estes motivos, o tema da eficácia da *ação performática* requer um debate acerca de 1) uma possível crença na existência de um caráter performativo deste tipo de ação - caráter este vinculado a sua capacidade de compreensão e de mimesis e 2) a importância da *ruptura definicional* de que fala Goffman, como expressões de quebra dos padrões valorativos, em que se articule interesse e normatividade, na busca de uma universalidade. Em que medida, pois, podemos compreender as expressões apreciativas ou padrões de valor apreciativos de que fala Habermas de tal modo a exercerem "força justificante"[103], sem recorrer a uma tradição cultural? Tal desafio resultaria, fatalmente, na superação das manipulações goffmanianas tão criticadas por Habermas como típicas de uma ação monológica como a dramatúrgica. Mas não significaria necessariamente o reconhecimento de interpretações tradicionais, mas sim a deturpação de tais interpretações. Neste sentido, é preciso esclarecer tais distinções: 1) entre o que chamamos de performático e o conceito de performatividade, e 2) entre o que é *ação performática* e tudo o que diz respeito ao lúdico e deturpador de sentidos da ação política revolucionária.

2.1.1 Performatividade como referência no debate da eficácia

Performatividade, segundo John Austin, em *How to do things with words*, corresponde a expressões vocais ou mesmo gestos em que "to say something is to do something".[104] O conceito está relacionado a situações em que a emissão de um enunciado implica na realização de uma ação. Austin pretende formular um conceito que ilustre, pela linguagem, atos compreensíveis por si só, atos ilocucionários. Deste modo, atos performativos são aqueles que obedecem a seis regras básicas:

---

[102] Idem., p.142;

[103] VER HABERMAS, Jurguen. *Teoria do Agir Comunicativo.* São Paulo: Martins Fontes, 2012, Volume 1, p.179;

[104] AUSTIN, J. L. *How to do things with words.* Cambridge: Harvard University Press, 1975, p.12;

> 1) Deve existir um procedimento convencional aceito que tem um certo efeito convencional, que inclui pronunciar certas palavras por certas pessoas, em determinadas circunstâncias, e mais 2) as pessoas e as circunstâncias específicas de um determinado caso devem ser apropriados para o invocação do procedimento específico invocado; 3) o procedimento deve ser executado por todos os participantes mutuamente 4) completamente, 5) Sempre que, muitas vezes, o procedimento é projetado para uso por pessoas com determinados pensamentos ou sentimentos, ou para a inauguração de certas condutas conseqüente por parte de qualquer participante, uma pessoa, participando e assim invocando o procedimento, deve, de facto, possuir esses pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de conduzi-los, e mais 6) devem realmente conduzi-los de modo subsequente.[105]

Ao falarmos de performatividade, estamos tratando de ações que adquirem eficácia, no sentido de sua satisfação, ainda que parcial, quando são realizadas em circunstâncias apropriadas, seja do ponto de vista dos meios e procedimentos adotados, seja do ponto de vista do sujeito adequado. Este último teria como critério de legitimação algo como uma espécie de titulação da ação. A capacidade de a ação contar com um mimetismo legitimador e consolidante de condutas afasta riscos associados à abusos no procedimento ou mesmo falta do personagem moralmente competente para a ação. Na ausência de reconhecimento acerca da existência de algum dos elementos do ato-de-fala, como o sujeito ou o objeto, ou na falta de aceitação de procedimentos, a ação perde efeito ou apresenta falhas. Levando em conta o fato de a ação revolucionária geralmente se dar sob condições adversas aos agentes, em que sua legitimidade é questionada diante da ausência até mesmo da crença na existência daquilo que o sujeito revolucionário denuncia, de sua identidade estar confusa em meio a heranças identitárias indesejáveis como o stalinismo, ou diante de teses desestruturantes de seus pilares constitutivos como classe e trabalho, em que medida podemos pensar a ação performática como *ações infelizes*, nos termos de Austin, como aquelas que não são falsas, nem contraditórias, mas *outrageous*? Se para Austin, "Nossos enunciados performativos, afortunadas ou não, devem ser entendidos como emitidos em circunstâncias normais"[106], como pensar em uma ação cuja tática de eficácia se apoia na quebra da rotina, ao mesmo tempo que depende de meios regulares de aceitação e de reconhecimento?

---

105 Idem., pp.14-15;

106 Ibid., p.22;

Seyla Benhabib, em seu artigo intitulado *Sexual Difference and Colletive Identities: The New Global Constellation,* questiona a eficácia do uso da performance nas manifestações políticas. Benhabib faz referência a um artigo de Amanda Anderson, com o título de *Debatable Performances: Restaging Contentious Feminisms*, para mostrar as deficiências do recurso performático na construção de identidades sociais. A preocupação de Benhabib é quanto à construção da identidade da mulher e da luta feminista nos tempos atuais. Benhabib questiona, justamente, a defesa por Anderson da adoção de novas práticas políticas que trabalhem com o que chamou de "disruptions of spectacle" ou performance. Anderson, apoiada no conceito de performatividade, acredita que a identidade surge através da "desidentificação", da ruptura com a vida cotidiana. Benhabib, por sua vez, acredita que o problema estaria na incapacidade da performance de criar uma narrativa comum que estabelecesse de fato uma identidade, a "performatividade" estaria apoiada numa espécie de arte de vanguarda que, historicamente, não construiu nada de novo na cultura política: "Não compartilho do otimismo da vanguarda artística do período moderno, desde o movimento Dadaísta desse século, de que as rupturas performativas da vida artística também produzem boa política."[107]

Anderson parece, pois, optar pelo termo "performatividade" na tentativa de atribuir ao uso da arte na política algum desdobramento, alguma eficácia, algo de que Benhabib discorda. Mesmo a associação entre arte de vanguarda e o de performatividade, na crítica de Benhabib, soa estranha, dado que o caráter disruptivo e inovador da vanguarda pouco possui de comum com os critérios de procedimentos adequados e aceitos, tal como sugere Austin. Assim, ainda que ambos estejam abordando o uso de intervenções artísticas que rompem com o cotidiano, a discordância está na visão da arte de vanguarda enquanto discurso produtor de efeito prático. Acreditamos que seja por isto que Benhabib, algumas vezes, prefere chamar de "performance" aquilo que Anderson chama de "performatividade". O caráter disruptivo, para Anderson, possui potencial discursivo, sendo atribuída a ele uma eficácia na conversão do discurso em ação conseqüente.

Benhabib, quando discorre sobre performance, está tratando de arte performática e não de *ação performática*. Ela analisa o uso de esquetes e alegorias teatrais na política. Portanto, a

[107] BENHABIB, Seyla. *The Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 1999, v.24, nº 2, p.338;

autora está tratando de arte de performance como rupturas descritivas a partir da arte propriamente. Mais precisamente do lúdico na política. Há, pois, duas metodologias distintas: 1) a de Benhabib, que analisa a eficácia do uso da arte performática como recurso de quebra na rotina e como ação com vistas a novas normatividades, e 2) a nossa busca por compreender um tipo de ação política com características performáticas cujo fim é dar visibilidade a um sujeito contra-hegemônico, desejoso de aceitação. Na *ação performática*, o aspecto expressivo está imbricado e diluído no tempo e no espaço da política, como recurso para produção de escândalos. O lado lúdico da *ação performática* é pouco evidente, capaz de gerar, em determinado público, até mesmo simpatia quanto a uma possível seriedade. Assim, é importante que façamos uma distinção entre o uso assumido e ritualístico do lúdico como aspecto que dialoga com a força do sujeito coletivo e o uso instrumental dos aspectos temporais, espaciais e simuladores da performance.

O lúdico, elemento frequente na arte de performance, pode estar presente na ação performática que, contudo, não se define ou se caracteriza por ele. Veremos, ao longo deste estudo, que a ausência do lúdico, como energia autêntica, muitas vezes pode explicar o recurso à ênfase na *ação performática,* como simuladora de radicalidade.

A linguagem artística, ação expressiva como subsidiária da ação política, não dispensa um debate acerca do hábito político, do tempo e do espaço da própria política. Ao contrário, o tempo-espaço da arte deve dialogar com o tempo-espaço da ação política, no que diz respeito à criatividade, vitalidade e energia do sujeito.

São muitos os exemplos de uso do lúdico na política. Um deles é o que se convencionou chamar de *détournement,* prática comum entre os militantes da década de 60 na europa, dentre eles os Situacionistas, organização política crítica da sociedade do espetáculo, da qual fez parte Guy Debord. Entre os textos dos Situacionistas, encontramos este, em que se define o *détournement*:

> Pelo dicionário, *détournement* deve ser traduzido como 'desvio', 'descaminho', 'roubo' ou 'rapto'. Os *situs*[108] usavam o termo no sentido concebido por Lautremont: um método que consiste em tomar as coisas dos inimigos para montar uma outra coisa, que ajude a combater o inimigo. Uma das ações de detournement mais

[108] A própria prática de abreviar o nome da organização, Situacionistas, possui diálogo com a tática da celeridade no ato de fala como meio de performatividade, em que a redução do número de significantes auxilia no reforço do signo. Assim, o termo *Situs* parece representar algo mais orgânico, tal como um sussuro, um suspiro.

queridas dos *situs* era tomar as histórias em quadrinhos americanas e substituir os balões por textos revolucionários.[109]

Ainda nas palavras de Debord,

> Os dois princípios básicos da subversão são a perda de importância de cada elemento originalmente independente (o que significa a perda completa de seusentido original) e a organização de um novo significado que confere um sentido vivo a cada elemento.[110]

O lúdico na ação política fez e faz história, como forma de protesto criativo. Segundo Erico Gonçalves de Assis, em *O Novo Protesto: táticas midiatizadas de manifestação no ativismo político contemporâneo*, o que se pretende com o lúdico é a "constante reforma da estética das manifestações, numa tentativa de apagar a carga estereotipada dos movimentos e fazer suas mensagens chegarem a públicos que de outra forma permaneceriam impassíveis"[111]. A estratégia é, pois, o que militantes do chamado Movimento de Resistência Global[112] denominam hoje de organização comunicacional moderna, em que são absorvidas práticas do marketing, da publicidade e da propaganda, somadas a um aspecto artístico- transgressor. Tratam-se de táticas alternativas de rebelião. Daí porque ser comum nestes protestos criativos uma dimensão de desobediência.

O *détournement* caracteriza bem essa figura do ativismo, tendo em vista ser "um tipo de ação exemplar que busca despertar, através do choque, a espontaneidade perdida no cotidiano, inserindo elementos de estranheza em formas pré-concebidas da vida diária"[113]. Nesta mesma direção, podemos citar os Yippies (ou YIP;; "Partido Internacional da Juventude"), que entraram na Bolsa de Valores de Nova Iorque, subiram no mezanino e de lá soltaram duzentos dólares em notas de 1 (misturadas, segundo algumas fontes, com cédulas falsas do jogo *Banco Imobiliário*). O objetivo era criar e manipular sentimentos, diante do

---

109 DEBORD, Guy. *Situacionistas – Teoria e prática da revolução.* São Paulo: Conrad, 2002, nota de rodapé 2, p.16;

110 Idem., p.16;

111 Erico GONÇALVES, Erico de Assis. *O Novo Protesto: táticas midiatizadas de manifestação no ativismo político contemporâneo.* PROJETO DE QUALIFICAÇÃO / MESTRADO da UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS CENTRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, p.20*;*

112 Movimento de resistência global foi responsável pelo Dia de ação global -uma série de manifestações contra organismos internacionais.

113 Idem., p.18;

público norte-americano, através das mídias. Outro exemplo é o dos *Prank artists*, cujas ações se baseiam em trotes, travessuras, atos maliciosos que visavam provocar choque ao bater com as pré-concepções da vida social e das instituições. Segundo seus ativistas, a *melhor prank* invoca a imaginação, o imaginário poético, o inesperado e um nível profundo de ironia ou crítica social. Um exemplo de ação dos *Prank foi* divulgar a criação de um prostíbulo para cães. O objetivo era ver tais ações serem tomadas pelas mídias como fatos sérios, e não performances artísticas. Organização que fazia uso do lúdico em seu ativismo, a chamada Billboard Liberation Front ou da Barbie Liberation Organization, trocavam chips de voz entre bonecos *Comandos em Ação* e bonecas *Barbie* e levavam os brinquedos de volta à loja. As meninas compravam *Barbies* que diziam frases como *"a vingança é minha!"* e meninos ganhavam soldados de plástico que gritavam *"vamos planejar nosso lindo casamento!"*. A intenção dos Billboard era questionar a identidade de gênero estereotipada que os brinquedos propunham, através da manipulação das expectativas, dos signos, associados aos produtos.

Todos esses ativistas têm como perspectiva aquilo que Umberto Eco denominou de "guerrilha semiológica", guerra através de imagens, da deturpação de signos e significados, uma ação para impelir o público a controlar a mensagem e suas múltiplas possibilidades de interpretação. Segundo Eco, existe um sistema de possibilidades prefixadas que determinam os elementos das mensagens, são os códigos formatadores das experiências. A guerrilha consistiria em confrontar códigos de partida com códigos de chegada. Em suas palavras,

> justamente enquanto os sistemas de comunicação prevêem uma só Fonte industrializada e uma só mensagem que chegará a um público disperso no mundo inteiro, nós teremos que ser capazes de imaginar sistemas de comunicação complementar que nos permitam atingir cada grupo humano isolado, cada membro isolado do público universal, para discutir a mensagem que chega à luz dos códigos de chegada, confrontando-os com os de partida.[114]

O que há, ademais, em comum entre os ativistas são a referência na ação direta e na desobediência civil[115] expressas em formas criativas de transgressão política. Trata-se de uma tática que procura, através de rupturas criativas no cotidiano e na intervenção nos símbolos, gerar novas formas de leitura da realidade. Ao mesmo tempo, uma das preocupações centrais

---

114 ECO, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p.173;

115 A ideia de desobediência civil tem como referência as concepções de Henry Thoureau. Em *Desobediência Civil*, em que afirma "Todos os homens reconhecem o direito de revolução, isto é, o direito de recusar lealdade ao governo, e opor-lhe resistência, quando sua tirania ou sua ineficiência tornam-se insuportáveis." THOUREAU, Henry David. *A Desobediência Civil.* Porto Alegre: L&PM, 2002, p. 12;

dos ativistas políticos desta espécie de guerrilha semiológica de nossos tempos é a visibilidade de massa, a possibilidade de entrar nas pautas das mídias de massa e usar esses meios para suas contra-narrativas. O lúdico parece possuir grande potencial de atração das mídias, dado seu caráter extraordinário.

Em que medida a visibilidade das ações diretas e de desobediência correspondem à aceitação e adesão aos seus sujeitos? Em termos de eficácia, quais as mudanças sofridas pela ação revolucionária organizada, no que diz respeito à sua temporalidade e sua espacialidade, apartir do momento em que a TV torna-se seu veículo principal? Quais as possibilidades existentes para os revolucionários, na medida em que o tempo da TV torna-se o tempo da política? Em que medida, as táticas adotadas pela esquerda revolucionária têm servido às estratégias de unidade, na perspectiva da superação do isolamento de que fala Umberto Eco?

Assim sendo, a questão acerca da relação entre eficácia da ação e desobediência requero debate acerca da relação entre o interesse coletivo, como aquele interesse com potencial de mimetismo e de adesão moral, e os valores nos quais ele se apoia. No campo da *ação performática*, é possível tratarmos de atos, cuja precariedade dos meios resulta na busca pelo reconhecimento como tática transformada em estratégia, como tática subordinando a estratégia. Razão pela qual estamos tratando de um tipo de ação que tende à obediência ou a uma radicalidade simulada. Neste sentido, a *ação performática*, na busca pela eficácia como tática de visibilidade ou como ação performativa, procura ajustar-se a procedimentos apropriados para ser aceita, ao mesmo tempo em que, para legitimar-se como sujeito apto àquele papel – de revolucionário -, deve possuir algum aspecto de desajuste em relação às regras de conduta morais.

Resultaria disto um enquadramento dos sujeitos coletivos contra-hegemônicos à gramática moral de Honnet, em que o que se deseja é um retorno à situação de reconhecimento de direitos e estima social? Isto requereria uma espécie de identidade herdada, já que estaríamos falando de ação como reação à lesão de pretensões morais. Por esta razão é que Honnet enquadra a luta pelo reconhecimento no campo das lutas sociais que procuram "conservar ou aumentar seu poder de dispor de determinadas possibilidades de

reprodução."[116] Se compreendemos a *ação performática* como ação destinada a recuperar herança identitária em face do desrespeito social, como concebê-la nos marcos de uma ação verdadeiramente revolucionária? O debate acerca da eficácia da *ação performática* se enquadra na capacidade de exercer a hegemonia na contra-hegemonia, articulando desenvolvimento subjetivo com desenvolvimento objetivo. Não sem razão Gramsci afirmará que *"toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação pedagógica*"[117]. Isto significa em termos simples uma preliminar unidade entre teoria e prática, em que o problemada identificação entre teoria e prática é de

(...) construir sobre uma determinada prática uma teoria, a qual, coincidindo eidentificando-se com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando à máxima potência.[118]

Estamos tratando aqui de uma articulação necessária entre as ações para que se tenha algum acúmulo de forças, no que diz respeito à adesão às suas motivações normativas. O ato,o gesto, deve aparecer como *catarses*, que para Gramsci é "(...) a passagem do momento puramente econômico (ou egoísta-passional) ao momento ético-político"*[119]*. Em termos da teoria da ação, voltamos à polarização entre agir-teleológico, nos marcos do utilitarismo ou da razão instrumental, e o agir normativo. Gramsci, porém, parece mobilizar o conceito de hegemonia como meio de articulação entre o interesse e valores morais, de tal modo que podemos deslocar a noção habermasiana de entendimento à noção de persuasão e a noção de consenso à de guerra. *Guerra de posição* e *guerra de movimento* são conceitos apropriados por Gramsci de Clausewitz, da teoria da guerra para a política, e que incluem a própria dimensão ideológica, cultural e afetiva como armas para conquista hegemônica. Clausewitz, em *Da Guerra,* formula a noção de guerra de posição como fixação, com ocupação e disseminação, através de meios de atração e adesão dos habitantes, bem como por meio de entrincheiramentos e criação de obstáculos e de perda de força moral ao adversário. Guerra demovimento, por sua vez, seria deslocamento e enfrentamento direto, desorganização dos

---

116 HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento* – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003, p.261;

117 GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialetica da História.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p.37;

118 Idem, p.51;

119 Ibid., p.53;

mecanismos governamentais do adversário, a ação de “infligir derrotas”, “demolir os alicerces”, com avanços e recuos. Neste sentido, “...o ato de guerra é todo ele pleno de forçase efeitos espirituais e morais.”[120]

Hegemonia é para Gramsci “(...) supremacia de um grupo social (...), como 'domínio' ecomo 'direção intelectual e moral'” [121].Assim sendo, a catarses de que fala Gramsci nada mais é do que a máxima potência da persuasão e da força, esta última como energia material organizada. Qual a força e qual a capacidade de persuasão da *ação performática*? Em que medida, quando ela se apresenta como ação extraordinária, catártica, ela resulta nesta máxima potência de que fala Gramsci? Em que medida, a *ação performática* vem contribuindo para o aceleramento do processo histórico, auxiliando na guerra de posição e na guerra de movimento? Se a ação tem como finalidade e como normatividade a transformação radical da sociedade e de seu modo de produção, é preciso que pensar no sujeito desta ação e nas consequências de ela se converter em mecanismo de recuperação identitária.

2.1.2 A adequação do sujeito à ação

No marcos de uma herança identitária, há aqueles que reivindicam instrumentos ao modo dos partidos políticos e outros que identificam nos movimentos sociais, em suas experiências, o sujeito da contra-hegemonia. Dentre estes últimos, Antônio Negri foi uma referência teórica que adquiriu eco, ao menos na América Latina contemporânea, comorecuperação das vertentes anarquistas mais avessas à organização. Fortaleceu-se com isto um paradigma de resistência política apoiado nas experiências de movimentos antiglobalização. No Brasil, o Fórum Social Mundial, no mundo, as experiências da Ação Global dos Povos. Um fator constituidor da identidade destes sujeitos coletivos está na reação a encontros do Fundo Monetário Internacional e da Organização Mundial do Comércio. Para Antônio Negri, em *5 lições sobre Império,* “*Todos os parâmetros espaciais, temporais e políticos, processos decisórios revolucionários no estilo Lênin foram desestabilizados, e as estratégias*

120 CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra.* São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.106;

121 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere.* Vol.5. O Risorgimento: Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 , p.62;

correspondentes tornaram-se completamente inviáveis ."[122] O deslocamento seria entre os meios, seja do ponto de vista de instrumentos, que não mais partidários, seja do ponto de vista da estratégia, agora centrada na resistência. A ideia de ação como reação, já por nós vista no campo de lutas por reconhecimento, possui interlocução com este novo tom que adquire a ação contra-hegemônica. Isto se deve a perda da perspectiva da insurreição. Em seu lugar, é a apresentada a estratégia da "auto-valorização imanente do sujeito coletivo".

A própria noção de resistência apresenta-se tal como uma experimentação de modos de produção alternativos como espécie de corrente de solidariedade paralela ou, em seus termos, como redes de cooperação auto-organizadas. A noção de auto-organização está vinculada à busca pela autonomia dos sujeitos políticos e encontrou identidade em sujeitos coletivos forjados em busca da superação do marxismo, em especial quanto ao tema do sujeito revolucionário. A ideia de *multidão*[123] encontra terreno fértil entre aqueles que entendem o trabalho superado como dimensão motivadora da luta política, por uma crença em mudanças estruturais seja nas relações de produção, seja nas forças produtivas, ambas com repercussão nos fatores constituidores da subjetividade do ator revolucionário.

Ainda que, ao menos em Antonio Negri, *multidão* seja um conceito de classe - por ser sempre produtiva, explorada e estar sempre em movimento -, o conceito de "classe" sofre modificações que dialogam com a adesão à ação como resistência. O conceito de cooperação social é recuperado como modelo de ação que permite agregar todos os trabalhadores que operam no complexo de produção social. A compreensão, ademais, do trabalho como

---

122 NEGRI, Antonio. *Multidão* Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2005, p.129;

123 Curioso como as caracterizações que fazem esses autores possuem eco entre teóricos conservadores tais como Mancur Olson. Olson, em *A Lógica da Ação Coletiva*, após suas reflexões acerca dos grupos pequenose grandes, afirma: " *Agora já é possível especificar quando será necessária ou uma coordenação informal ou uma organização para obter um benefício coletivo. O menor tipo de grupo – aquele em que um ou mais membros ficam com uma fração tão grande do ganho total que julgam valer a pena fazer com quer o benefício coletivo seja provido mesmo que julgam valer a pena fazer com que o benefício coletivo seja provido mesmo quetenham de pagar o custo total sozinhos – pode se arranjar sem qualquer acordo grupal ou organização.* OLSON, Mansur. *A Lógica da Ação Coletiva.* São Paulo: Edusp, 1932, p.58. Olson continua: *"Pode não ser necessário que o grupo inteiro esteja organizado, já que uma subparte do grupo total pode ter condições de prover o benefício coletivo."* Idem., p.59. Vemos aqui que a ideia de ação coletiva sem organização pode resultar na constituição de um grupo pequeno de organizados capazes de conduzir a luta. Algo que nos aproxima da hipótese de a ausência de organização ser terreno fértil para a burocratização, através do controle da decisão e da informação por parte de poucos homens. Interessante notar que Olson recorre a uma espécie de radicalidade simulada, tal como sinalizamos mais acima, como forma de grupos enfrentarem resistências a suas reivindicações. Em suas palavras: " Se for encontrada uma resistência significativa, grandes quantidades de dinheiro serão necessárias. Os especialistas em relações públicas terão de influenciar os jornais, e pode ser preciso fazer alguma propaganda. Provavelmente será necessário contratar organizadores profissionais para armar 'manifestações populares espontâneas'..." Ibid., p.23;

atividade social, adotada por esses autores e atores como inovação e transformação da exploração, é recurso para que a ação política rompa com instrumentos universalizantes. Daí o porquê de se falar em movimentos anti-capitalistas, pois é tal identidade que permite a ação como reação, sem unidade, ao menos organizada, no que diz respeito ao fim, ao desejo, ao interesse moral e material.

Instrumentos auto-organizados seriam meios que viabilizariam a superação do estigma da direção, como atividade moral orientada por interesses. A ideia de estigma aqui etáassociada a um olhar sobre a organização tal como o de Pareto e suas ações não-lógicas. A direção ou a presença de um corpo dirigente corresponderia a um sujeito cuja prática possui sempre uma segunda intenção, valores últimos, A'-B', em que a relação objetiva – de causa e efeito ou de dependência mútua – é diferente das relações subjetivas, das "concepções do espírito"[124]. Em nossos termos, o corpo dirigente diz ter a revolução como estratégia, mas, quando dispõe de meios para fazê-la, recua diante do poder institucional, da máquina pública, e do status que adquire.

A tentativa de fazer do processo o instrumento da ação nos remete à figura do hábito, que, neste caso, estaria no campo do modo de produção, cujo interesse em ocupar a máquina burocrática significaria o risco da perda de vitalidade. A noção de hábito, em Negri, está desassociada de uma tática de normalização, entendida como disciplina. Se para Negri, a multidão é como "(...) corpos (...) refratários às forças da disciplina e da normalização"[125], o processo como hábito é entendido por Lênin como síntese da uma regularidade e de uma espontaneidade. Nas palavras de Lênin,

> A expressão 'estado extingue-se' foi muito bem escolhida porque mostra tanto o caráter gradual do processo como a sua espontaneidade. Apenas o hábito pode exercer e indubitavelmente exerce tal efeito, porque observamos milhões de vezes ànossa volta a facilidade com que os homens se habituam a observar as regras de convivência que lhes são necessárias se não existe exploração, se não existe nada que suscite a indignação, que provoque o protesto e a revolta, que crie a necessidade de repressão.[126]

---

[124] Nas palavras de Pareto, "Sob a influência das condições de vida, praticamos certas ações. Depois, quando raciocinamos sobre elas, cremos descobrir um princípio comum. Imaginamos que agimos em consequência lógica deste princípio. Mas é o princípio a consequência." In: PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Politica.* São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.58;

[125] NEGRI, Antonio. 2005, p.137;

[126] LÊNIN, V. I. *O Estado e a Revolução*, V. 2 In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1981, p.283;

Assim, o que estaria no campo da "segunda fase da sociedade comunista" em Lênin é próximo do que se busca viver nas experiências da multidão, no interior do modo de produção capitalista. A diferença estaria no recurso por parte das concepções bolcheviques à máquina burocrática do Estado, a ser extinta, em um processo dialético de hábito em torno de regras de convivência. Em termos pós-modernos, tal integração se desenvolveria a partir deexperiências e eventos alternativos. Nestes termos, a noção de instrumentos auto-organizados diz respeito a um imbricamento entre sujeito e ação, de tal modo que aquilo que constitui o sujeito coletivo, em sua estrutura, em seu sentido de meio, de instrumento, confunde-se com aquilo que corresponde ao seu fim, à finalidade. Tal imbricamento implica, pois, em uma relativização ou negação mesmo da ação pelo poder e da ideia de sujeito coletivo como massacriança. A "massa criança" de que fala Domenico Losurdo e que, segundo este autor, é o termo adotado para levar a multidão para o colo de um representante.

Losurdo, em *Democracia ou Bonapartismo,* recupera a noção de "massa criança" como recurso utilizado por Luis Bonaparte para exercer sua influência com um o disfarce de "grande gênio".[127] Na fase liberal do bonapartismo, Losurdo chama atenção para o fato de que"em vista de um protesto ou de uma reivindicação econômica isolada, os operários podem organizar sua ação, mas continua a ser severamente proibida uma relação associativa permanente." Aqui fica evidenciado o sentido da "massa criança", cuja incapacidade "(...) de articular um discurso e uma representação autônoma", a leva ao colo de um representante único que se coloca "acima das classes e do conflito social".[128] É por esta razão que Losurdo afirma que o apoio que Napoleão busca não é daquele povo "organizado autonomamente em partidos e sindicatos"[129] .

É rejeitando a ideia de massa criança que o conceito de multidão se apresenta como encarnação do sujeito auto-organizado. Na perspectiva do poder, a multidão aparece como experiência de democracia absoluta, nos termos de Benedito Espinosa. A democracia absoluta

127 LOSURDO, Domenico. *Democracia e Bonapartismo*. São Paulo: Unesp, 2004, p.65;

128 Idem, p.65;

129 Ibid., p.62;

da multidão teria como pressuposto a noção de antipoder, mesmo que com algumas limitações, já reconhecidas por Antonio Negri, pois restrita a somente uma de suas dimensões. Um antipoder de resistência, sem insurreição e sem poder constituinte. Por estas razões, Negri afirmará: "a resistência pode ser uma arma política poderosa, mas atos individuais isolados de resistência nunca conseguem transformar as estruturas de poder[130] . Ainda assim, tais limitações não impedirão Negri de afirmar mais tarde, em *Multidão*, o primado da resistência como exercício biopolítico dos nossos tempos.

No marcos de Negri, a multidão, por si só, é um processo imanente de antipoder. Algo que tem como base o receio à burocratização e a uma de suas dimensões: a centralização do partido. A multidão, em Negri, deste modo, ainda que situada em meio aos conflitos sociais e de classe, não teria em instrumentos associativos como partidos e sindicatos as ferramentas capazes de exercitar a resistência. Daí porque Negri chamar de "movimento dos movimentos" aquilo que considera a nova configuração dos processos de organização de sujeitos democráticos capazes de expressar potência política.[131]. Isto porque, "(...) os partidos morreram e estão sepultados (...) são os movimentos que expõem os problemas e sugerem a solução."[132].

Negri sugere que o método revolucionário fique imerso no processo histórico, na *"imanência do processo e, portanto, da pulsação biopolítica do próprio processo."*[133]. A raiz de teses como estas está em Espinosa e podem ser entendidas a partir da teoria espinosana do *conatus,* em especial na proposição 7, parte III da *Ética.* Conforme escreve Espinosa, "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual."[134] No *Tratado Teológico-Político,* podemos observar um exemplo de como o*conatus* se expressa na dimensão sócio-histórica, quando Espinosa afirma que

> o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela razão, mas pelo desejo e pela potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão. (...) E, todavia, têm entretanto de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem (...). Veremos com toda a clareza

130 NEGRI, Antonio, 2005, p.133;

131 Idem, p.148;

132 Ibid, p.239;

133 Ibid., p.244;

134 ESPINOSA, Baruch. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p.175;

que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelodesejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.[135]

Daí pode-se enunciar a seguinte afirmação espinosana: a potência da multidão é uma potência de auto-organização[136]. A liberdade e seu exercício como um modo de vida seria a própria resistência. Como contraposição, vemos os debates acerca da servidão como fruto de ambivalências da busca pela sobrevivência. O jovem Etienne de La Boétie, já no século XVI, em seu *Discurso da Servidão Voluntária,* enxergava os riscos que a articulação entre conatuse liberdade poderia gerar. Em suas palavras,

É estranho ouvir falar na bravura que a liberdade põe no coração daqueles que a defendem, mas o que, em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive da liberdade? No entanto, não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; (...) Se para ter liberdade basta deseja-la, se basta um simples querer, haverá nação no mundo que a estime cara demais, podendo ganhá-la com uma única aspiração (...)?[137]

Laurent Bove, em *A estratégia do conatus*, sustenta em três pilares a teoria espinosana da servidão voluntária: "(...) a definição do homem como desejo, a ilusão imediata de sua liberdade (como livre arbítrio) e seu comportamento espontaneamente finalista na sua investigação do útil próprio..."[138] A partir desses três pilares, a servidão, com base em Espinosa, apresentariam dispositivos imaginativos e afetivos que se assemelham a ideia de alienação política, pois separam a multidão de sua autonomia, como nos mostra Bove. Os precedentes espinosanos desta discussão podem ser encontrados na proposição 3 da parte IV

135 ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.Espinosa, 2003, pp.237-239;

136 Negri se apropria de proposições espinosanas para afirmar ser a multidão, em seus moldes pós-modernos, a expressão desta resistência imanente. Imanência esta que dispensa o partido como intervenção de fora, na esteira do que sugere Lênin. Segundo Lênin, "*Em si mesmas, (...)* (as) *greves (...) assinalavam o despertar do antagonismo entre operários e os patrões, mas os operários não tinham, nem podiam ter, a consciência da oposição irreconciliável entre seus interesses e todo o regime político e social existente. (...)Esta só podia ser introduzida de fora"*. LENIN, V. I. *Que Fazer?* In *Obras Escolhidas.*V.1. Lisboa: Edição Avante, 1981. p.101.

137 LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1999, pp.14-15;

138 BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Espinosa*. Paris: Vrin, 1996, p.176;

da *Ética*, pela qual se sustenta que "*a força pela qual o homem persevera no existir é limitadae é superada, infinitamente, pela potência das causas externas"*[139]*,* mas ganham maior concretude no Apêndice da parte I:

(...) Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram. Segue-se, em segundo lugar, que os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetecem. É por isso que, quanto às coisas acabadas, elas buscam, sempre, saber apenas as causas finais, satisfazendo-se,por não terem qualquer outro motivo para duvidar (...)[140]

Resgatando a análise da constituição do sujeito em Foucault, Negri acaba por reconhecer, em *5 Lições,* que "*as técnicas do poder tendem a construir o sujeito."* [141]. No entanto, identifica a capacidade do sujeito de reagir a essas tecnologias no que chamou de êxodo, na resistência através da auto-construção. Assim, a resistência, na esteira do quesugere Foucault, assume caráter ético: o sujeito, através de métodos específicos de cuidado de si, atinge autonomia em face do poder. A exemplo disto, Negri cita a revolta de Seattle, em que uma multidão de singularidades se mostra como força subjetiva. Nas palavras de Negri, *"Seattle significa efetivamente a produção de uma ética contra o poder.(...) É um evento"*[142].

O conceito de multidão sugere, portanto, um mundo de revolução que está se realizando[143], ainda que não consiga superar questões relativas à organização. Nas palavras de Negri, "Na medida em que continuarem a ser apenas movimentos de protesto, passando de uma reunião de cúpula a outra, não serão capazes de se transformar numa luta fundadora nem de articular uma organização social alternativa."[144] A raiz destas limitações estaria na ausência de distinção temporal e espacial do antipoder. Deste modo, os três elementos do antipoder deveriam se constituir em um dispositivo estratégico capaz de evitar a recuperação do poder capitalista. Nesta direção, para que a carne se faça corpo, é levantada a hipótese de ser necessário "(...) um demiurgo que torne real o evento, ou seja, uma vanguarda externa

---

139 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. p.273;

140 Idem, p.65.

141 NEGRI, Antonio. Op. cit. p.181;

142 Idem, p. 183;

143 Ibidem, p.167;

144 Aqui podemos encontrar subsídios para nossa suspeita da política de performance como uma dinâmica de potencial burocratizante.

(...)"[145]. Demiurgo este, cujo corpo, do ponto de vista negriano, não seria outra coisa *"(...) a não ser relação e processo"*[146].

No artigo *Trabalho Imaterial e subjetividade,* em *Trabalho Imaterial,* coletânea publicada no Brasil em 2001 reunindo textos da década de 1990 de Antonio Negri e Maurizio Lazzarato, o ponto de partida para os autores é a derrota do operário fordista. Estaríamos vivendo em um contexto de crescente centralidade de um trabalho vivo intelectualizado. Isto se daria pelo fato de que, na grande empresa reestruturada, o trabalho do operário estaria se tornando, cada vez mais, um trabalho que implicaria, em diversos níveis, na capacidade de escolher entre diversas alternativas. A responsabilidade de certas decisões seria indicativo de uma dimensão intelectual do trabalho. Segundo Lazzarato e Negri,

> como prescreve o novo manegement hoje, 'é a alma do operário que deve descer na oficina'. É a sua personalidade, a sua subjetividade que deve ser organizada ecomandada. Qualidade e quantidade do trabalho são reorganizadas em torno de sua imaterialidade.[147]

A compreensão da realidade social como transformada, em termos de comando do capital, encontra alicerce em leituras de Marx, mais especificamente dos *Grundrisse,* em que o trabalho operário é convertido em trabalho de controle. Deriva daí a percepção do trabalho operário como, cada vez mais, um trabalho de gestão da informação, de capacidades de decisão. Por esta razão é que autores da multidão vão definir o trabalho operário como "*atividade abstrata ligada à subjetividade*"[148].

Ao adotar esta definição, contudo, é ressaltado que não se trata apenas dos trabalhadores mais qualificados, em que o "modelo comunicacional" já estaria determinado. Será no jovem operário, no trabalhador precário, no jovem desocupado que Negri e Lazzarato irão identificar uma virtualidade presente no valor de uso da força de trabalho e mais genericamente da forma de atividade de cada sujeito produtivo na sociedade pós-industrial. Esta virtualidade significaria uma capacidade ainda indeterminada, mas que já conteria todas as características desta subjetividade produtiva. Seria uma abertura, cuja origem histórica está,

---

145 NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 215.

146 Ibidem, p. 170.

147 NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial e subjetividade* in LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p.25;

148 Idem, p.25

para os autores, na "luta contra o trabalho" do operário fordista, e mais recentemente, nos processos de socialização, na formação e na autovalorização cultural.

De certa maneira, não é abusivo supor que Negri atribui à sua militância dos anos 1970, de defesa do não-trabalho, um dispositivo chave para a ativação desta potência, ou seja, da passagem desta potência para a ação subversiva. Mais recentemente, produções como *Kairós, Multitudo e Alma Venus* poderiam ser vistas por nós como material teórico-político de Negri para a transformação do processo imanente de autovalorização cultural, a partir do amor e da pobreza, em ação política libertadora. De qualquer modo, Negri, em *Trabalho Imaterial,* procura apresentar um novo sujeito político, a partir do que ele observa como um ciclo do trabalho imaterial. Ciclo este que passaria a ocupar papel estratégico na organização global da produção. A novidade, segundo Negri, está na potência identificada neste novo sujeito. A partir da caracterização do modelo de produção atual como comunicacional ou imaterial, o autor irá afirmar que "o ciclo do trabalho imaterial é pré-constituído por uma força de trabalho social e autônoma, capaz de organizar o próprio trabalho e as próprias relações com a empresa"[149].

Na esteira das teses que afirmam a rigidez e expansividade do trabalho necessário, a consolidação de tal força autônoma do trabalho seria produto de lutas operárias e sociais dos anos 1970, de oposição à retomada da iniciativa capitalista pós-crise. Assim, esta força de trabalho como "condição rica de capacidade e de criatividade, cujo valor de uso pode ser facilmente expresso por meio de um modelo comunicacional"[150] pode ser verificada, a partir da compreensão de duas condições que estariam na base do desenvolvimento da sociedade pós-fordista: 1) o trabalho se transforma integralmente em trabalho imaterial e a força de trabalho em "intelectualidade de massa" e 2) a intelectualidade de massa pode transformar-se em um sujeito social e político.

Na visão de alguns, a primeira condição já estaria verificada, em parte, através da sociologia do trabalho. Mas a segunda condição não seria ainda verificável. O que indicaria que o desafio da definição do sujeito revolucionário vivenciado nos anos 1970 persiste. Para avançar na direção deste desafio, procura-se dar substância à noção de "cérebro social",

---

149 Ibid, p.26

150 Ibid, p.27

identificando no conceito de Intelecto Geral de Marx um paradoxo: no contexto hoje em que, de um lado, o

> (...) capital reduz a força de trabalho a 'capital fixo', subordinando-a sempre mais noprocesso produtivo; do outro, ele demonstra, através desta subordinação total, que o ator fundamental do processo social de produção é tornado agora 'o saber social geral' (seja na forma de trabalho científico geral, seja na forma do 'pôr' em relação atividades sociais: cooperação)[151].

Este paradoxo revelaria que a relação de produção contemporânea não é mais uma simples subordinação ao capital. Ao contrário, ela se apresentaria de certa forma independente em relação ao tempo de trabalho imposto pelo capital. A profecia marxiana teria se realizado. Neste sentido, nas palavras de Antônio Negri, "esta relação se põe em termos de autonomia com relação à exploração – como capacidade produtiva, individual e coletiva, que se manifesta na capacidade de fruição"[152]. Todavia, a efetividade desta tendência à autonomia seria observada a partir do desenvolvimento de dois elementos do capitalismo atual: 1) a independência da atividade produtiva em face à organização capitalista de produção e 2) o processo de constituição de uma subjetividade autônoma ao redor da "intelectualidade de massa". Esses dois elementos é que permitem a Negri e Lazzarato dizerem que "hoje, os sujeitos produtivos se constituem, tendencialmente, primeiro e de modo independente da atividade empreendedora capitalista".[153] A função empreendedora é que teria que se adaptar, ao invés de ser a fonte e a organização da produção.

O paradoxo estaria justamente no fato de que, no momento em que o controle capitalista da sociedade torna-se totalitário, o empreendimento capitalista vê as suas características constitutivas tornarem-se puramente formais. Em outros termos, o capital exercitaria hoje sua função de controle e de vigilância externamente ao processo produtivo, porque o conteúdo do processo pertenceria sempre mais a outro modo de produção, à cooperação social do trabalho imaterial. Neste sentido que se elabora a noção de auto-valorização, a partir da compreensão de que o trabalho é que passa a definir, cada vez mais, ocapitalista.

---

151 Ibid, p.30;

152 ~~Ibid, p.30;~~

153 Ibid, p.31;

---

167 Ibid.

Aqui, temos os primeiros passos para aquilo que seria a constituição do sujeito como *consumidor-comunicador-trabalhador não-remunerado,* como sintetiza Maurício Lazzarato, em *Trabalho imaterial – formas de vida e produção de subjetividade*. Esta constituição se daria sobre um conjunto de relações sociais representado pela tríade autor-obra-público, em que o público aparece como fruidor - o leitor, os ouvintes de música, o telespectador – e comocriador. A máquina comunicativa aparece em Lazzarato como aparelho de captura de mais- valia, em que o fluxo de desejo e de consumo resulta em um fluxo de produção de subjetividade. Por esta razão é que Negri sustenta que o " *empreendedor hoje deve ocupar-se mais de* (sic) *reunir os elementos políticos necessários para a exploração da empresa do que as condições produtivas do processo de trabalho*"[154]

Não sem razão o movimento estudantil aparece nessa vertente teórica como estímulo eexemplo para as suas formulações em torno de uma potência autônoma ao capital. A partir de 1968, os estudantes são identificados como representantes do interesse geral da sociedade. Nesta ocasião, o que se observava era um movimento operário e sindical caudatário do movimento dos estudantes, "sempre irrompendo nas brechas abertas por estes movimentos"[155]. Assim, a revisão do marxismo passava por identificar nestas lutas, ainda que reconhecidamente breves e desorganizadas, um potencial maior, tendo em vista que, em sua visão, são os estudantes que atingem imediatamente o nível político.

A nova composição de classe apareceria mais claramente, portanto, nos estudantes. Eles seriam o trabalho vivo intelectualizado em estado virtual. Isto porque, em que pese as relações de poder que atravessam a universidade e a escola, como apontava o próprio Foucault, seu desenvolvimento subjetivo não estaria preso às articulações do poder capitalista. Por esta razão, a "intelectualidade de massa" se constituiria sem ter que passar pela "maldição do trabalho assalariado"[156]. Seriam sujeitos capazes, portanto, de um projeto autônomo e caminharíamos na direção de uma nova definição de trabalho.

O deslocamento epistemológico acontece justamente em maio de 1968. É neste contexto em que se desenvolve uma "nova metafísica dos poderes e dos sujeitos". O maio de 68 seria a demonstração da resistência tal como deve ser na sociedade pós-industrial, onde os

[167] Ibid.

focos dessa resistência são múltiplos, heterogêneos e transversais em relação à organização do trabalho e às divisões sociais. É aqui que chegamos a nossa questão central. Para o autor de *Multidão,* o movimento dos estudantes e das mulheres – que abriram e fecharam esse período são característicos, na sua forma e no seu conteúdo, de uma relação política que parece evitar o problema do poder. Na medida em que não têm necessidade de passar pelo trabalho, eles não têm, sequer, necessidade de passar pelo político (se por político se entende, segundo a definição de Marx, "*aquilo que nos separa do Estado*")[157].

Assim é que, em 68, há uma movimentação de ruptura com interpretações dialéticas do processo revolucionário, dando lugar a lógica tendencial antagonística. O desafio político e teórico passa a ser "(...) definir a separação do movimento de autovalorização proletária, como encadeamento positivo e autônomo do sujeito de produção imaterial"[158]. Foucault é recuperado como aquele que entenderá a "relação para si" enquanto dimensão alternativa às relações de poder e de saber. Será a partir desta virada foucaultiana que Negri irá caminhar na direção da constituição da "intelectualidade de massa" que, em suas palavras, "*não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor sua força*".[159] Tais teses apóiam-se, portanto, na configuração de novos antagonismos na sociedade pós-industrial, em que a contradição deixa de ser dialética e passa a ser alternativa. Em outras palavras, a relação de produção de subjetividade se daria além do antagonismo. Seria constitutiva de uma realidade social diferente. Se antes, a idéia de vitória das forças antagonistas se materializava a partir de um projeto de "transição", hoje, em um contexto dito pós-industrial, onde o Intelecto Geral é visto já como hegemônico, não haveria mais "*(...) lugar para o conceito de 'transição', mas somente para o de 'poder constituinte'*"[160]

As repercussões de Negri, eme especial na América, não deixa de ter interlocução com aquilo que Ricardo Antunes ponderou como possível *revival* do anarquismo, ainda que tênue e nostálgico. Algo que sugere a recuperação positiva de aspectos da literatura anarquista, em especial no que diz respeito aquilo que representou uma alternativa aos riscos da burocratização. Em *O caracol e a sua Concha,* Antunes cogita: "Se não estamos às vésperas desse *revival*, estamos presenciando um salutar retorno da literatura de inspiração

157 Ibid., p.33;

167 Ibid.

libertária, com toda gama diferenciada presente no seio desse movimento, que experimentou o mutualismo do Proudhon, o anarquismo coletivista de Bakunin, passando por Kropotkin, Malatesta, pelo anarco-sindicalismo, dentre outras variantes libertárias."[161]. Correntes como estas representam tentativas de superar a burocratização dos processos de luta. A reação anarquista ao stalinismo, manifesta-se, em especial, na oposição entre revolução política e revolução social, entre luta pela tomada do Estado com recurso a instrumentos como partidose a experimentação de processos reorganizadores de modos de integração social alternativos. Por essas razões, a tática acertada durante uma revolução seria, tal como descrita porBakunin, nos marcos de revolução social, oposta diametralmente à revolução política, em que

(...) Os indivíduos quase não contam, enquanto a ação espontânea das massas é tudo. Tudo que os indivíduos podem fazer é esclarecer, divulgar e desenvolver as ideias que correspondem ao instinto popular e, uma coisa mais importante, contribuir com seus esforços incessantes para a organização revolucionária do poder natural das massas. Mas nada mais do que isso; o resto só pode fazer o próprio povo. Qualquer outro método levaria à ditadura política, ao ressurgimento do Estado, dos privilégios,das desigualdades e de todas as opressões estatais; quer dizer, levaria de uma forma indireta, embora lógica, para a restauração da escravidão política, econômica e socialdas massas populares.

Com o mesmo receio, Malatesta, em *Anarquismo e Anarquia,* levanta o problema da aplicação pela força de um regime de justiça. Em suas palavras,

O socialismo - e isso é ainda mais verdadeiro no anarquismo - não pode ser imposto,seja por razões morais de respeito à liberdade, seja pela impossibilidade de aplicar "pela força" um regime de justiça para todos. Ele não pode ser imposto por uma minoria a uma maioria e também não pode ser imposto pela maioria a uma ou várias minorias[163].

Deste modo é que o projeto estratégico se converte em meio. O anarquismo é apresentado como método e tal apresentação, de meta para meio, é possível graças a dinâmica voluntarista da ação. A centralidade da vontade se dá, no anarquismo, via premissa deliberdade de escolha e de ação. Nas palavras de Malatesta, "O anarquismo é o método para

161 ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua Concha:* ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005, p.110;

162 BAKUNIN, Mikhail. *Socialismo sem Estado.* In: */www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm;*

167 Ibid.

realizar a anarquia por meio da liberdade e sem governo, ou seja, sem organismos autoritários que, pela força, ainda que seja por bons fins, impõem aos demais sua própria vontade."[164]

Ainda assim, podemos identificar certas nuances nas abordagens anarquistas. Algumas mais intransigentes no que se refere à organização e, portanto, demarcadoras da polarização entre anarquistas e comunistas. Outras mais dialógicas quanto à importância da organização, ao ponto de admitirem a ideia de partido anarquista, como vemos em Malatesta. Se Bakunin demarca a diferença entre revolucionários autoritários e libertários, tal demarcação se deve a separação para ele fundamental entre o que chamou de coletivistas ou socialistas revolucionários dos comunistas autoritários, "...partidarios da absoluta iniciativa do Estado"[165]. Para Bakunin,

(…) os comunistas imaginam que esta (a revolução) pode ser conseguida através do desenvolvimento e organização do poder político da classe trabalhadora, liderada pelo proletariado da cidade (...), enquanto os socialistas revolucionários,(…) acreditam que este objetivo comum não pode ser alcançado através da organização política, mas pela organização social (e, portanto, anti-política) e o poder das massas trabalhadoras das cidades e povos.[166]

A separação, nos marcos de Bakunin, está entre instinto popular e organização política. Neste sentido, os métodos comunistas e anarquistas seriam distintos:

" ... Os comunistas creem que é necessário organizar as forças dos trabalhadores para assumir o poder político do Estado. Os socialistas revolucionários as organizamcom o objetivo de destruir, ou se você preferir expressão mais refinada, para liquidaro Estado. Os comunistas são a favor do princípio e da prática da autoridade, enquanto os socialistas revolucionários apenas colocam sua fé na liberdade. Ambos são apoiadores tanto da ciência, que deve destruir a superstição e tomar o lugar dafé, mas os primeiros querem impor a ciência para o povo, enquanto os coletivistas revolucionários tentam espalhar a ciência e o conhecimento entre o povo, para queos vários grupos da sociedade humana, uma vez convencidos pela propaganda, possam organizar-se e combinar -se espontaneamente em federações, de acordo comsuas tendências naturais e de seus interesses reais, mas nunca de acordo com um plano previamente elaborado e imposto para as massas ignorantes por algumas inteligencias "superiores".[167]

164 Idem., p.4;

165 BAKUNIN, Mikhail. *Socialismo sem Estado.* In: */www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm;*

166 Idem.

167 Ibid.

A revolução, portanto, se desenvolveria "não de cima para baixo, como a temos no Estado, se não de baixo para cima, uma organização formada pelo próprio povo, independentede governos e parlamentos, uma união livre em associacões de trabalhadores agrícolas e de fábrica, em comunas, regiões, e nações, e finalmente, no futuro mais remoto: a irmandade humana universal, que triunfa sobre as ruinas de todos os Estados"[168].

Mesmo Malatesta não esteve ausente dos confrontos diretos com os comunistas, em que polemizava, distinguindo socialistas autoritários de anarquistas libertários. Tal como descreve Antunes, "A polêmica com os marxistas é (quase) sempre áspera."[169] A noção de autoridade possui, porém, aspectos relativos no debate anarquista. Ainda em Malatesta, a noção de autoridade possui, ao mesmo tempo, aspectos de aceitação e adesão, mas também apresenta os riscos de se converter em hierarquia, em imposição da vontade. Por essas razões,

> A anarquia é a sociedade organizada sem autoridade, compreendendo-se a autoridade como a faculdade de impor a própria vontade. Todavia, também significa o fato inevitável e benéfico de que aquele que melhor compreenda e saiba fazer uma coisa, consiga fazer aceitar mais facilmente sua opinião, e sirva de guia nesta determinada coisa aos que são menos capazes.[170]

Neste sentido, a noção de autoridade ganha relevância, assim como vemos em Austina ideia de performatividade apoiada na noção de contrato social ou de autoridade daquele que emite a ordem.

Para Malatesta,

> (…) a autoridade não somente não é necessária para a organização social, mas, mais ainda, longe de beneficiá-la vive dela como parasita, impede seu desenvolvimento e extrai vantagens desta organização em benefício especial de uma determinada classeque explora e oprime as demais.[171]

Isto se deve ao fato de a autoridade ser elemento vinculado à permanência de desigualdade, em que as lutas ainda se dividem em vencedores e vencidos. A autoridade seria "...usada para a vantagem dos mais fortes e serve para confirmar, perpetuar e fortalecer sua

[168] Ibid.

[169] ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha:* ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005, p.110;

[170] ~~MALATESTA, Errico. *Anarquismo*~~ *e Anarquia.* Faísca, 2009, p.4;

[171] Idem., p.4;

vitória"[172]. Ainda assim, vemos um anarquista chegar a fazer concessão à autoridade – a uma espécie de autoridade -, diante das insistências de uma indissociabilidade entre organização e autoridade, tal como vemos em alguns pensamentos autoritários. Malatesta prefere "a autoridade que incomoda e desola a vida, à desorganização, que a torna impossível".[173]

A noção de solidariedade e de apoio mútuo como atribuída a uma natureza humana, em resposta aos contratualistas conservadores, foi fonte entre os anarquistas de uma campo teórico referenciado nas experiências de organizações sociais alternativas ao modo de produção capitalista e capazes de forjarem interações cooperativas e emancipadas. Assim, a perspectiva da luta organizada não se dá por via de nenhuma potência organizadora externa, nem mesmo política. A dinâmica de uma nova organização social seria meio de ação que carregaria em si as normas, os valores inovadores. A ação revolucionária desenvolveria nela mesma a democracia e vice-versa. Ao mesmo tempo, o objetivo da ação é o seu próprio processo. Se transferimos o debate para os marcos pós-modernos, podemos entender o conceito negriano de multidão como de um sujeito-produto da luta social, assim como Malatesta entendia o anarquismo como algo que nasce " da revolta moral contra as injustiças sociais"[174].

Os fundamentos teóricos de que falamos modificaram as concepções de organização e de ação política, do sujeito político revolucionário e do projeto estratégico. A recente identificação do sujeito revolucionário com a multidão levanta novos problemas, agora relacionados não mais com uma subjetividade proletária que se define antagonicamente ao capital, mas com uma subjetividade fragmentária. Neste sentido é que Antunes afirma ser na linhagem de um comunismo heterodoxo e libertário que teriam se inserido Negri e Hardt, que negam a abstração do trabalho vivo, no processo de valorização capitalista, mas afirmam "... a auto-valorização do trabalho humano, a afirmação da própria vida e, enquanto tal, exercício de subjetividade 'pré-requisito do comunismo'"[175]. Podemos dizer que o deslocamento teórico possui diálogo com o anarquismo, mas de outro formato, em que a própria categoria trabalho, se antes central para a organização revolucionária anarquista, hoje adquire caráterambivalente como motor da luta por emancipação. Ainda que seja possível uma interpretação

172 Ibid., p 4;

173 Ibid., p.5;

174 Ibid., p.4;

179 Ibid., p.9;

de Negri e Hardt direcionada àquilo que Antunes identificou como um paradoxo: "mesmo onde a teoria não enxerga o trabalho, ele se tornou a substância comum, o mundo tornou-se trabalho"[176], podemos observar a prevalência no anarquismo, tal como vemos em Malatesta, da referência na produção social e no trabalho como espaço e sujeito da revolução. Para Malatesta, ser anarquista é desejar "...que todos tenham a liberdade 'efetiva' de viver como queiram" e isto "...não é possível sem a expropriação daqueles que detêm atualmente a riqueza social e sem colocar os meios de trabalho à disposição de todos":[177] a revolução para os neo-anarquistas parece dispensar a dinâmica da exploração do trabalho como fator determinante para a injustiça e mesmo o trabalho como potência criadora do sujeito.

Isto se dá seja pelo abandono da luta pelo fim da expropriação, ao menos como estratégia central, mas também pela própria transformação do sentido dado ao trabalho, por algumas teorias, que o compreende como algo dissipado e diluído no modo de produção capitalista. Lutas pelo reconhecimento, mal ou bem, apresentam interlocução com estas novas definições estratégicas pautadas pelo desenvolvimento das personalidades e pelas definições de subjetividades, tais como aquelas relativas a lutas identitárias e de grupos de interesses. Para Malatesta,

> (...) desenvolver completamente a própria personalidade até o limite, não basta para fazer de alguém um anarquista. Esta aspiração à liberdade ilimitada, se não for combinada com o amor pelos homens e com o desejo de que todos os demais tenham igual liberdade, pode chegar a criar rebeldes, que, se tiverem força suficiente, se transformarão rapidamente em exploradores e tiranos.[178]

Por esta razão, a referência no trabalho é ainda forte neste velho anarquismo e se apresenta em programas e reivindicações anarquistas, através da defesa da abolição da propriedade privada da terra, das matérias-primas e dos instrumentos de trabalho – "para que ninguém disponha de meios de viver pela exploração do trabalho alheio -, e que todos, assegurados dos meios de produzir e de viver, sejam verdadeiramente independentes."[179]

A despeito das derivações interpretativas do negrianismo ou do que estamos chamando de neo-anarquismo, o conceito de multidão preserva ainda alguma referência no

[176] Idem., p.112;
[177] MALATESTA, Errico, 2009, p.5;
[178] Idem., p.8;

[179] Ibid., p.9;

trabalho. A novidade está no redirecionamento da dinâmica de exploração capitalista que teria se voltado hoje para a exploração da cooperação. Esta mesma cooperação seria um fator favorável à constituição de redes de resistências. Mas, se nos debruçarmos sobre as teses de Marx acerca do trabalho vivo, veremos que as redes de colaboração, associadas ao conceito de trabalho vivo, não implicam em um necessário potencial de resistência. As formas colaborativas de trabalho permanecem extremamente vinculadas às suas formas expropriadoras. Isto porque "os indivíduos que constituem a classe dominante (...) dominam também como pensadores, como produtores de idéias, regulam a produção e distribuição de idéias do seu tempo"[180].

O argumento em defesa de um trabalho vivo como rede de resistência se apóia na conformação e relação social do trabalho. Portanto, além das relações de produção que estariam se convertendo em colaboração, a hegemonia da inteligência, através da informatização da produção, traria em si a tendência ao fim da alienação no trabalho, à medida que o trabalho converte-se em "modo de expressão produtiva", na direção do Intelecto Geral de Marx. A despeito de ponderações que faz acerca de possíveis utopias marxianas de emancipação humana a partir do Intelecto Geral, Negri acaba por superdimensionar o potencial revolucionário da perda do tempo de trabalho como medida de valor do produto do trabalho. Assim é que as máquinas - o trabalho morto -, permitiriam ao trabalhador - o trabalho vivo -, um tempo livre que lhe proporcionaria a possibilidade de se desenvolver intelectualmente.

Recuperamos as perguntas de Antunes:

> 1…. Tomar uma tendência e a ela conferir prevalência? Ou, de outro modo, o trabalho imaterial poderá se sobrepor à dimensão corpórea, material do labor, quando se toma a totalidade do trabalho social no qual, vale lembrar, dois terços da humanidade que labora se encontram no chamado 'Terceiro Mundo'? 2. Se a tendência à imaterialidade se efetivasse, onde poderíamos encontrar o poder material capaz de desmantelar a dura ordem material? Será na multidão? 3. Estamos perante o trabalho do afeto ou mais próximo do mundo do trabalho desafeto?[181]

Sugerimos que o trabalhador liberado pela máquina continua a se reconhecer a partir do trabalho que lhe falta. Ele continua a "se valorizar" como sujeito produtivo pelo tempo que

180 MARX, Karl. *Feuerbach 1*. In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1982, p.39;

181 ANTUNES, Ricardo. 2005, pp.112-113;

trabalha. Deste modo, a perda do tempo de trabalho como medida de valor, ainda que se dê sob o fenômeno da subsunção real de que fala Marx, não se reproduz no plano da ideologia capitalista, mesmo quando estamos falando de trabalho como *tripallium*, castigo, obrigação, alienação. A passagem da subsunção formal para a subsunção real nada mais é do que o resultado do desenvolvimento do modo de produção capitalista, na relação imbricada entre produção de mais-valia absoluta e de mais-valia relativa. Dito de outro modo, esta passagem consiste no avanço do processo de submissão do trabalhador ao capital, que, inicialmente se dá de maneira formal, com base no prolongamento da jornada de trabalho dividida em trabalho necessário e trabalho excedente. A passagem se dá rumo a um modo de submissão apoiado em um modelo de "indústria humana", em que as forças produtivas são convertidas em "órgãos imediatos da prática social, do processo vital real"[182].

Nas palavras de Marx,

> A produção de mais-valia absoluta gira exclusivamente em torno da duração da jornada de trabalho; a produção de mais-valia relativa revoluciona totalmente os processos técnicos de trabalho e as combinações sociais. A produção de mais-valia relativa pressupõe, portanto, um modo de produção especificamente capitalista, que, com seus métodos, meios e condições, surge e se desenvolve, de início, na base da subordinação formal do trabalho ao capital. No curso desse desenvolvimento, essa subordinação formal é substituída pela sujeição real do trabalho ao capital.[183]

Precipitado, desta passagem, derivarem, pois, teorias tão crédulas de uma constituição tendencial do sujeito revolucionário. O trabalhador dedica seu "tempo livre" na busca por emprego ou na busca de uma invenção pela qual alguma empresa se interesse. Invenção esta vista como potencial libertador, nos moldes dos defensores do empreendedorismo dos nossos tempos, cujo discurso mobiliza afetos variados do imaginário do *self-made-man* e do "patrão de si mesmo". Sonhos comuns que sustentaram programas de demissões voluntárias, os PDVs, e que permeiam os desejos de muitos trabalhadores. Isto porque, para que o tempo livre de trabalho se constitua, de fato, em tempo de "expressão produtiva", de criação com ímpeto libertador, é preciso que a redução da jornada de trabalho seja um dispositivo revolucionário de generalização do trabalho. Conforme escreve Marx,

---

182 MARX. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economia Política.* Siglo Ventiuno argentina editores S/A. p.229;

183 MARX, Karl. *O Capital. Livro 1. O Capital: crítica da economia política:* livro I – 17º ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 2v., p.578;

(...) o tempo que a sociedade tem de empregar na produção material será tanto menore, em conseqüência, tanto maior o tempo conquistado para a atividade livre, espiritual e social dos indivíduos, quanto mais equitativamente se distribua o trabalho entre todos os membros aptos da sociedade e quanto menos uma camada social possa furtar-se à necessidade natural do trabalho, *transferindo-a para outra classe*.[184]

Deste modo é que podemos dizer que, enquanto a crise do valor não adquire esta feição política de que fala Marx, o capital encontrará suas formas de solução dentro do próprio capitalismo. Como ressalta Ricardo Antunes,

Como o capital não pode se reproduzir sem alguma forma de interação entre trabalho vivo e trabalho morto, ambos necessários para a produção das mercadorias, sejam elas materiais ou imateriais, eleva-se a produtividade do trabalho ao limite, intensificando os mecanismos de extração do sobretrabalho em tempo cada vez menor.[185]

Sem ofensiva política organizada por parte dos trabalhadores, podemos dizer que, da redução do tempo necessário de trabalho, deriva-se mais trabalho. Neste sentido, estaríamos diante de um desafio: identificar no trabalho intelectual ou imaterial o modo de produção hegemônico, portanto possuidor de uma potência de libertação. Potência esta que seria a somade desejo de subversão e constituição de um novo modo de vida, ambos plenamente autônomos. Trata-se da caracterização do sujeito revolucionário a partir da posição que ocupa na cadeia de produção, de tal forma que o setor de serviços, de comunicação e informatização carregaria em si a tarefa de uma vanguarda esclarecida e criadora. Há, portanto, duas questões a serem enfrentadas: 1) quanto à própria caracterização do trabalho imaterial como força hegemônica, algo que estaria relacionado à qualidade do trabalho e não à quantidade de sujeitos envolvidos em tais tarefas. Tese que não encontra, pois, contrapartida nas análises, ainda assim importantes, quanto ao número crescente ou decrescente do operariado. Ao contrário, requer uma confrontação em termos qualitativos, quanto à questão de onde estaria oreal potencial de sujeito revolucionário: no operário ou no trabalhador intelectualizado; 2) quanto à possibilidade de superarmos o patamar de resistência como evento, tratando anecessidade de organização, sem pensarmos em instrumentos como partido e sindicato[186].

---

184 Idem., p. 602;.

185 ANTUNES, Ricardo, 2005, p.42;

186 Importante ressaltarmos que, quando falamos da importância de partidos e sindicatos, não estamos sugerindo uma relação entre movimentos de resistência e esses organismos, tal como apresenta Negri em *Trabalho Imaterial*, em que "*a recusa de toda a manipulação sindical e política se junta, de fato, a uma utilização (sem problemas) dos circuitos sindicais e políticos;*" e, em que, "*os sindicatos, como todos os lugares institucionais, são considerados, ao mesmo tempo, adversários e lugar de comunicação*." (NEGRI, Antonio.

2.1.3 O sujeito e a ação como elementos de uma dinâmica auto-constitutiva

Quanto à primeira questão, cumpre não perdermos de vista que o conhecimento científico, intelectual, no modo de produção capitalista, é recurso de agregação do valor, de aumento da mais-valia e de reprodução das relações de dominação capitalistas. Deste modo, este trabalhador intelectual estaria inserido na mesma lógica de produção e de reprodução das relações de produção capitalista, em uma posição privilegiada na divisão do trabalho. Como dizia Marx

> A subordinação técnica do trabalhador ao ritmo uniforme do instrumental e a composição peculiar do organismo de trabalho, formado por indivíduos de ambos os sexos e das mais diversas idades, criam uma disciplina de caserna, que vai ao extremo no regime integral da fábrica. Por isso, desenvolve-se plenamente o trabalho de supervisão (…), dividindo-se os trabalhadores em trabalhadores manuais e supervisores, em soldados rasos e em suboficiais do exército da indústria. [187]

É neste sentido que Sergio Lessa recupera as palavras de Marx quando afirma que, nas sociedades de classe, "(...) o trabalho intelectual passa a ser a direção e o controle que se impõe do exterior do trabalho sobre os trabalhadores. É por isso que o trabalho intelectual e o trabalho manual 'separam-se até se oporem como inimigos'".[188] A figura da aristocracia operária, cuja criação de valor se dá via tecnologia e conhecimento se assemelha a este trabalhador intelectual de que falam Lazzarato e Negri. A questão está no potencial imanente atribuído a este "trabalhador mental", que dispensaria a intervenção de algo externo a ele, pelacaracterística de seu trabalho e pelas redes que dele são constituídas, e que fariam deste trabalhador um sujeito com ímpeto libertador, dado seu patamar de liberdade criadora, desenvolvido no processo de produção. Questão problemática, tendo em vista que a invenção intelectual ainda se apresenta, no capitalismo, como máquina-ferramenta voltada para a demanda do capitalista, para o fim de produzir capital, através de capital variável, fixo e

Trabalho Imaterial e subjetividade in LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 37). Pensamos que Negri, ao ver nestas características indicações da constituição de um sujeito político, pode dar ensejo à defesa de relações utilitárias e pragmáticas entre movimento e organizações.

187 MARX, Karl., 2001, Volume 1, p. 484;

188 LESSA, Sergio. *Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo.* São Paulo: Cortez, 2007, p.156;

circulante. Em outras palavras, a técnica criada, por um engenheiro de computação, por exemplo, constitui-se em meios de produção como capital fixo, necessários para o ciclo e processo de reprodução do capitalismo. A invenção, portanto, se apresenta neste contexto como mais uma mercadoria e serve como motor para a criação de novas mercadorias. Isto se dá, principalmente, pelo processo contínuo de obsoletismo dos produtos de mercado, na linha da flexibilização da produção.

Daí se extrai que identificar no Intelecto Geral o ponto forte para a constituição de um sujeito político, a multidão, é algo que negligencia o vínculo orgânico, ideológico, imaginativo e afetivo entre o capitalista e o produtor. Quanto à segunda questão, a saber, diante do quadro de alienação e de vinculação ideológica entre aqueles que produzem conhecimento e aqueles que o exploram, a noção de um sujeito revolucionário autônomo parece ficar comprometida. Isto porque, ainda que admitíssemos a existência, e, com isto, a imanência das condições estruturais sugeridas pelos autores da multidão, como a de tendência à centralidade da imaterialidade do trabalho, o autor está tratando de hegemonia e de resistência. Elementos estes que, ao se apresentarem como potência, através da categoria simbólica *multidão* e por meio do evento, do *Kairós,* situam o debate nos marcos da disputa e da reflexão política, portanto ideológica, subjetiva, tornando mais difícil um sujeito revolucionário imanente antagônico e autônomo ao capital, dado o vínculo orgânico entre capitalista e produtor, a que nos referimos.

Podemos supor que Negri e Hardt reconheçam o papel da teoria como fator politizador, razão pela qual identificam no intelecto um dispositivo criador de desejo de subversão. Mas será possível afirmar que esta teoria é fruto de um agenciamento espontâneo ou requer elaboração crítica e testemunho, a partir da experiência prática? Em que medida o partido perdeu sua "função diretiva e organizativa, isto é, educativa, intelectual"[189], tal como formulou Gramsci?

A *hegemonia* e a *resistência* são vistos como dispositivos ativados na crise do capital e na lei tendencial da queda da taxa de lucro. De tal modo que o Intelecto Geral se converte em intelecto comum em um movimento evolutivo em face da crise do valor. Algo que pode levar à armadilha do economicismo. Entendendo a hegemonia tal como sugere Gramsci, como

[189] GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988, p.15;

força e consentimento, e resistência, conforme as proposições de Espinosa, como capacidade do homem em auto-organizar o mundo conforme sua busca por perseverar na existência, vemos que a luta política requer tarefas mais metódicas, sistemáticas e habituais. Se recorrermos, de maneira séria e cuidadosa, a Espinosa, veremos que o projeto de autonomia, tal como sugerido na *Ética,* a partir do terceiro gênero de conhecimento, está diretamente associado a noção de *habitus,* como capacidade de ligar as afecções de modo a produzir o máximo de afetos ativos. Estaríamos, portanto, em um grau de experimentação da razão, em que a compreensão da coisa se dá pelo conhecimento de seu regime de produção. Em termos espinosanos, esse projeto de autonomia muitas vezes se opõe ao temperamento, *ingenium*, da multidão, sendo possível instaurá-lo apenas a partir de uma ordenação e concatenação da experiência afetiva e imaginativa (hábito) *oposta* a este *ingenium*. Assim, para que um sujeito político consiga a adesão de seus iguais e persevere diante dos desafios e adversidades imposta por seu adversário, recuperamos o debate acerca da necessidade de pensarmos a organização da classe trabalhadora de modo a que a luta revolucionária adquira feições de hábito e não somente de evento.

Frente àqueles que se dedicam ao debate do trabalho imaterial, diríamos que a questão central para nós não é identificar no capitalismo contemporâneo a preponderância ou não de trabalhadores cuja ferramenta de trabalho é o cérebro. Não há dúvida quanto às contribuições de Marx quando falava de um contexto de avanço das forças produtivas e suas implicações no modo de produção capitalista. De fato, o que vemos é a expansão da dominação do capital sobre a sociedade em geral, em um contexto em que a produção torna-se, cada vez mais, um processo social. A circulação passa a ser, aliás, determinante para a valorização do capital, inclusive como força política.

Mesmo se fossemos nos debruçar sobre o tema da presença significativa ou não do trabalho imaterial no modo de produção capitalista dos nossos dias, seríamos obrigados a tratar daquilo que o próprio Marx denunciou como as diferenças de desenvolvimento por países e por ramos da indústria. Deste modo, o Brasil apareceria como um país cuja produção de mais-valia ainda se dá sobre um tempo de trabalho necessário maior em relação à produção em outros países, por ser base de fornecimento de mão de obra barata. O que indicaria, ademais, a presença simultânea de modelos fordistas e toyotistas, em um mesmo espaço de produção, tal como o próprio Negri reconhece como possibilidade. Somado a isto, diríamos

que a rigidez do trabalho necessário com base no valor de uso da força produtiva estaria ainda aquém das condições de vida do trabalhador encontradas aqui. Ainda que estejamos diante da massificação do consumo, via crediário, não podemos perder de vista as perdas de direitos - que colocam em questão a capacidade de mobilização e de enfrentamento da classe trabalhadora em face da ofensiva capitalista – e a consequente precarização das relações de trabalho, que resultam em queda na qualidade e padrão de vida do trabalhador.

Ainda assim, podemos dizer que vislumbramos sinais na direção da superação sucessiva de modelos de produção, como saída do capital da crise do valor, em face darelação entre a solução capitalista do crescimento da produtividade, a queda de produção de mais-valia e a redução do tempo de trabalho necessário. Quanto a isto, trabalhos recentes nos ajudam a identificar as derivações e consequência desta crise. Como lembra bem Ricardo Antunes, "(...) se o trabalho ainda é central para a criação do valor, o capital, por sua parte, o faz oscilar, ora reiterando seu sentido de perenidade, ora estampando a sua enorme superfluidade (...)".[190] O capitalista ainda encontra meios de o trabalhador se depreciar – ao contrário de se auto-valorizar – diante do capital. Isto, ressalte-se, ocorreria não somente em relação ao trabalhador braçal, mas, como relata Antunes, esta precarização estaria atingido "(...) tanto os trabalhadores manuais como os trabalhadores intelectuais, que dispõe, do que Bourdieu chamou de maior capital cultural, mas que também têm sido intensamente terceirizados."[191]

De maneira que – e aqui está nosso ponto central de preocupação –, não podemos, a partir do diagnóstico da crise do valor – ou prognóstico - concluir que a vanguarda de um movimento revolucionário que pretenda o fim da luta de classes, a apropriação do tempo livre para o desenvolvimento de um indivíduo com múltiplas potencialidades, como sugere Marx, ou seja, que o sujeito desta revolução se constitua *per se*, simplesmente porque possui capacidade de linguagem e de intelecto. É preciso uma centelha que ative este sujeito, estabelecendo as relações entre a exploração vivida, a memória das lutas do proletariado e a perspectiva do novo modo de produção. Em que medida há um salto teórico da crise do valor para a potência criadora, de modo a que as mudanças ocorridas na produção sejam vistas como suficientes para gerar saltos libertadores e emancipadores no plano da subjetividade?

190 ANTUNES, Ricardo, 2005, p.17;

191 Idem, p.34;

Diante das leituras marxistas do capitalismo como coprodutor dos pressupostos subjetivos essenciais para a libertação do proletariado por si mesmo, veremos alguns teóricos identificarem um papel ambivalente da ciência, como força produtiva desenvolvida, material e espiritual, e como subsunção real. Autores como Adorno, Horkheimer e Lukacs, ao mesmo tempo em que reconhecem alternativas emancipadoras pela ciência, identificam nela uma tendência à reificação pelo papel ideológico que assume. A lógica formal em que se apoia a ciência, em busca de unificações conceituais e fenomenais, resultaria em esquemas de cálculo para as ações no mundo. A substituição da importância da verdade pelo procedimento eficaz seria resultado das sujeição do esclarecimento a uma lógica de reconhecimento pela unidade científica – só ela captável. Nas palavras de Adorno e de Horkheimer, "O equacionamento mitologizante das Ideias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento."[192]

Assim, Habermas recupera interpretações teleológicas de um Marx crédulo de um capitalismo coprodutor dos pressupostos subjetivos essenciais para a libertação do proletariado por si mesmo, para contrapor a elas possíveis avanços no que diz respeito à consciência do papel reificante da ciência, em especial por parte de teóricos como Adorno, Horkheimer e Lukács. Em suas palavras, "Em meio ao desenvolvimento da produtividade, as ciências são retroalimentadas com intensidade cada vez maior pelo avanço técnico; e a formação de uma autocompreensão cientificista identifica progressivamente os limites do conhecimento objetivador com os limites do conhecimento em geral. Ao mesmo tempo, porém, as ciências vão assumindo um papel ideológico. A compreensão científica delimitada pelo positivismo é uma expressão peculiar das tendências gerais de reificação criticada por Lukács. Começa aqui a linha de argumentação que Horkheimer e Adorno… desenvolverão, até o ponto em que, de sua perspectiva, as forças produtivas técnico-científicas acabam por fundir-se às condições de produção, retraindo em si a energia de explosão do sistema."[193] Ainda assim, mesmo em face das críticas à ciência como terreno da eficácia em detrimento da verdade, Habermas buscará articular essas duas dimensões da ação social - verdade e eficácia
-, através de procedimentos éticos e racionais, constituidores de esfera pública deliberativa.

[192] ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.22;
[193] HABERMAS, Jurgen, 2012, p.632;

Neste sentido, vemos o debate acerca da vinculação de avanços nas forças produtivas com avanços no campo da produção política ganhar contornos mais dialéticos. Em termos gerais, o tema circunda a tensão materialista-histórica entre forças em avanço e relações de produção em atraso. O fato é que, se Habermas recorre à linguagem, racional, como meio criador de espaços políticos, de organização social, ao menos em matéria de deliberação pública, Negri e Lazzarato partem da comunicação e da potência, via intelecto, para forjarem um novo sujeito coletivo e político. Ao mesmo tempo, assim como Marx parte da crise do capital para desenvolver seu esboço de *O Capital*, Negri e Lazzarato, como outros quereviram os conceitos clássicos do marxismo, partem da crise dos partidos, para desenvolver o esboço do que seria, mais tarde, a multidão.

Ocorre, porém, o fenômeno da adesão dos partidos a valores que rejeitam a própria forma partido. Tal adesão significa aceitação, ainda que parcial e dispersa, de teses do fim da era do trabalho e da indústria, do fim das classes e dos partidos. Os próprios partidos docampo revolucionário aderem a este modo de atuação política, como tentativas de imprimir vitalidade a suas ações. Deste modo, estamos diante de uma crise de auto-conhecimento quanto ao sujeito da ação. Algo que repercute mesmo na eficácia, tendo em vista a importância do reconhecimento do sujeito como legítimo para que a ação produza efeitos. Desta forma Austin articulou eficácia com legitimidade, através de seu conceito de performatividade.

De que modo imprimir movimento ao partido requer a adoção de uma temporalidade descontínua e eventual, em que se priorizam os atos de protestos, em detrimento de trabalhos continuados de formação de base? O tempo da ação coletiva dos partidos revolucionários se converte em desconstituidor de uma possível legitimidade. Estamos falando de agitação sem guerra de posição e de agitação sem guerra de movimento. Agitação sem guerra de posição, dado que se pretende uma ação com vistas a entusiasmar, via bandeiras de lutas, mas que, por seu caráter efêmero, não implica em fixação, em conquista de espaço. A política revolucionária, obedecendo exclusivamente as regras para a visibilidade midiática, não ocupa espaço, não se dissemina, nem através de meios constantes de atração para adesão dos habitantes, nem por meio de entrincheiramentos, pela criação de obstáculos como imposição de perda de força moral ao adversário. Estamos falando de uma tática política que se assemelha a uma agitação sem propaganda, em que não há nem força, nem persuasão. Uma

tática que mais parece farsa. Não somente isto. Como agitação sem guerra de movimento **é** entusiasmo sem deslocamento e enfrentamento direto, sem desorganização dos mecanismos governamentais do adversário. Guerra de movimento é "infligir derrotas", é "demolir os alicerces", com avanços e recuos.

Felix Guattari, em *Cartografias do desejo,* atenta para a tendência à dispersão e diluição de organizações espontaneístas e autonomistas, em que as organizações tidas como burocráticas perduram. Nas palavras do autor, ao se referir aos movimentos da Itália da década de setenta, "(...) não havia ambição alguma de ter uma continuidade, ou seja, uma acumulação de forças, que terminaria por intervir diretamente no aparelho de Estado. Creio que a ação desses grupos moleculares visaria muito mais a um desperdício de forças, um *potlatsh* dessas forças, do que uma acumulação para um gesto final, que pretendesse intervir na totalidade."[194]

A recuperação que faz Guattari de uma manifestação de um grupo chamado Índios Metropolitanos nos lembra as *ações performáticas* de hoje: "(...) nas suas manifestações (os índios) não gritavam mais slogans do tipo: 'o povo unido jamais será vencido', ou algo que o valha, mas se limitava a gritar sons inarticulados, uivos, urros, ruídos com a garganta". Guattari comenta: "Fico pensando como isso poderia ser inserido num programa partidário"[195]. Ainda que discorde da necessidade de canalizar as energias desses movimentos no sentido de "convergirem para uma modificação a nível de totalidade"[196], Guattari nosajuda a entender uma dinâmica das ações políticas como eventos efêmeros, em que a condiçãoanterior à ação se restaura e se reorganiza. Diferente de ações de caráter orgânico, em que se pretende a fundação de novas estruturas sociais. A questão é que muitas vezes a fundaçãogera instituições, posto que trabalha com referências na organização e na disciplina. Tais instituições são as bases para as críticas, comuns desde a década de 60, à burocratização da esquerda partidária revolucionária.

Guattari via com dificuldade a possibilidade de preservar a energia desses movimentos moleculares, aquilo que ele entendia como suas singularidades, e, ao mesmo tempo, canalizar tudo isso para uma transformação global. Como observa Suely Rolnik, co-autora das

194 GUATTARI, Felix.*Cartografia do desejo.* Petrópolis: Vozes, 1999, p.168;
195 Idem., p.169;
196 Idem., p.169;

Cartografias, as singularidades de que fala Guattari designam "(...) os processos disruptivos no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção (...)".[197]

Dito de outra maneira, Guatttari estaria preocupado em preservar este disruptivo, o caráter molecular da revolução, seu caráter autônomo. Esta busca pela preservação desta singularidade seria tensionada pela perspectiva de um projeto de totalidade revolucionária. Mas em que medida tentar preservar o disruptivo resulta em uma contradição insuperável entre o fixo e móvel? Aqui, pretendemos contribuir para a superação de dicotomias como essas, de tal modo que o disruptivo, o singular, possua comunicação com o processo imanente de organização política e social nos marcos da revolução permanente.

O conceito de Trotski de revolução permanente guarda semelhança com o que estamos defendendo por estar associado a um espaço-temporal da revolução. Nas palavras de Trotski, "A revolução socialista se converte em permanente em um sentido novo e mais amplo da palavra: no sentido de que só se consuma com a vitória definitiva da nova sociedade em todoo planeta."[198]. Esta noção do espaço-temporal fica ainda mais clara, quando Trotski afirma:"A revolução socialista começa em plano nacional, desenvolve-se no internacional e chega a seu término e se torna mundial." (Idem). Porém, mais do que com a noção de permanência como evolução de patamares da revolução, a interlocução possível entre o conceito trotskistae nosso trabalho está na associação que podemos fazer entre o que Trotski entende como término e o que nós entendemos como catarse revolucionária, como ação extraordinária, o excesso excepcional. Trotski afirma que "(...) a luta tem que conduzir inevitavelmente a explosões de guerra interna, quer dizer, civil e exterior, revolucionária". (Idem., p.187). Entendemos a catarse de que falamos como essa explosão sem que ela represente, porém, um término, um fim.

Em nosso entendimento, a burocratização leva os partidos revolucionários a métodos de ação próximos aos dos movimentos sociais. Ao contrário do que normalmente se imagina, a adesão à política de performance não surge como reação a um processo de burocratização

197 Ibid, nota de rodapé 5, p.45;

198 TROTSKI, León. *La Revolucion Permanente.* Barcelona: Ediciones Jucar, 1978, p.188;

supostamente imanente à forma-partido, mas como efeito da própria burocratização: é preciso simular uma radicalidade perdida, imitando aquilo que se apresenta como imediatamente mais radical. Assim, a ausência de vitalidade pela rigidez de uma máquina burocrática pouco ativaé disfarçada por meio de uma aparente ação direta. Todavia, esta possível apropriação de práticas espontaneístas por parte de partidos burocratizados da esquerda revolucionária não necessariamente traria com ela o lúdico, comum nos protestos criativos de anarquistas, esquerdistas e autonomistas. A apropriação de que falamos gera um efeito *sui generis*: uma ação política dispersa e diluída, com uma radicalidade obediente por parte de um sujeito rígido, guetificado, com vistas ao reconhecimento.

Gramsci chama atenção para a importância da ação para os partidos não institucionalizados e descreve um processo em que ação e institucionalização se confundem. A importância atribuída à política por Gramsci como linha de ação permanente e estratagemas momentâneos se deve aos receios que tinha de a ação se converter em *retalhos*. Algo que nãocontribuiria para o enraizamento do partido, dado que não integraria concepções de mundo e atos práticos em experiências sucessivas. Muitas alternativas surgiram em face dos receios da burocratização. O trotskismo é força relevante no processo de revisão ou recuperação do marxismo, após experiência stalinista. A derrocada dos regimes comunistas no leste Europeue a generalização da crítica ao stalinismo fazem com que o trotskismo ascenda à condição de orientação política dominante dos partidos revolucionários. Uma condição a que os grupos trotskistas jamais tiveram acesso em tempos de dominação política dos PCs no campo das organizações da classe trabalhadora. Ao mesmo tempo, concepções anarquistas e libertárias recuperavam força, pelo próprio processo de burocratização dos partidos trotskistas. Assim, tanto os trotskistas quanto os *neo-anarquistas* pretendem ocupar o espaço deixado pelos PCs do ponto de vista organizativo.

A despeito dos anos que separam Negri e Trostski, as razões para as convergências de teses negrianas e trotskistas estariam, ao nosso ver, situadas naquilo que é um ponto em comum entre esses dois autores: a reação aos desdobramentos ocorridos a partir da Revolução Russa, em especial, aos seus desenlaces stalinistas. As teorias trotskistas, assim como as negrianas, carregam em si as bandeiras de liberdade e de democracia como elementos constitutivos da resistência e definidores da potência. Algumas similaridades entre as duas podem ser observadas, tal como em algumas defesas de Trotski do potencial dos sovietes

como uma espécie de "autogestão revolucionária" paralela ao Tzarismo[199]. Há um traço comum a Trotski e Negri: a defesa, com as devidas proporções, de uma atuação autônoma de organismos de massa frente a instrumentos externos, como o partido. Tendência que tem como referência a preocupação destes dois autores em definir a resistência como exercício de liberdade, portanto, com relativa autonomia frente à intervenção de instrumentos estranhos a sua própria dinâmica.

Diferenças entre a posição de Negri e de Trostki são evidentes. Não há dúvida quanto ao papel do partido revolucionário para Trotski, ainda que como organização dirigente que impede que a energia das massas se dissipe. Algo que só vemos no Negri de *5 lições,* quando identifica, em dado momento, o potencial do partido como instrumento construidor de subjetividades. A adesão, ainda que dispersa e *inconsciente* do trotskismo às teses do trabalho imaterial e do fim da era do partido, resulta em um sujeito que adota procedimentos estranhos a sua própria subjetividade. Em termos de eficácia normativa e material, sua ação não pode ser entendida como performativa, tal como apresenta Austin. Há uma desarticulação entre sujeito e procedimento. Algo que, a despeito de não se apresentar como uma reformulação refletida e metódica de suas referências normativas, traria, dada a importância dos trotskistas na esquerda partidária de todo o mundo, consequências metodológicas e procedimentaisconsideráveis.

Tal desarticulação entre sujeito e procedimento possui interlocução com as vicissitudes e tensões da dinâmica da dualidade de poder. Dinâmica que ganha hoje contornosque nos ajudam a entender a tentativa de recuperação de uma herança identitária pelospartidos, em sua maioria trotskistas. A ideia de um organismo de massa autônomo e independente em relação aos próprios partidos se mostrou necessária ao longo da história como pilar de sustentação do próprio instrumento partidário. A crença na necessidade de tais organismos pode ter como referencial teórico a própria visão de Trotski acerca dos sovietes e da burocratização, este último como componente político que conduziu muitos, mais tarde, a reformulações tais como as de antipoder e de multidão.

A dualidade do poder resulta em um conjunto de ações cujos meios, sujeitos e circunstâncias possuem: 1) fatores de legitimação comuns, porém procedimentalmente

[199] NEGRI, Antonio e LAZZARATO, Maurizio. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2002, p.384;

distintos, e 2) subjetividades estruturantes em cooperação e em conflito. O meio institucionalé recurso adotado em paralelo a tentativas de ação direta. Há uma tensão e uma vinculação entre a ação de tomada do aparelho do Estado e experiências em termos de antipoder. A própria concepção de poder sofre transformações, a partir das quais tornar-se-ia sem sentido falar em centralidade do poder de Estado. Haveria uma concepção dual de poder, remontando justamente ao debate realizado entre os bolcheviques e setores minoritários no curso das revoluções russas.

Em *Sobre a Dualidade de Poderes,* estamos diante dos embates de Lênin acerca do poder do Estado como questão fundamental da revolução. Na dualidade de poder, haveria dois sujeitos com meios, graus de adesão, atribuições formais e legitimidades distintas, em que a autoridade está vinculada à capacidade, mas sem que a disputa se dê de forma explícita. Lêninde descreve o que seria a dualidade de poderes:

> Esta dualidade de poderes manifesta-se na existência de dois governos: o governo principal, autêntico e efetivo da burguesia, o Governo Provisório (...), que tem em suas mãos todos os órgãos do poder, e um governo suplementar, secundário, de 'controle', personificado pelo Soviete de deputados operários e soldados de Petrogrado, que não tem nas suas mãos os órgão do poder de Estado, mas se apoia diretamente na indubitável maioria absoluta do povo, nos operários armados e nos soldados.[200]

A origem deste debate não está nas vésperas da Revolução Russa. Está nos debates enfrentados em 1905. Portanto, anteriores à própria revolução burguesa. Entre junho e julho de 1905, Lênin dedica-se a criticar as táticas defendidas por Trotski, formuladas por Martinov e formuladas em Conferência da parte menchevique do Partido Operário Social-Democrata da Rússia. Táticas essas que se assemelhavam àquilo que Lênin chamou de "teoria da insurreição processo" ou de "organização-processo"[201]. Algo que se materializava nas tendências dos mencheviques a perceber a ação política como uma sucessão linear de atos e bandeiras. Nas palavras de Lênin,

> Os nossos conferencistas raciocinam sobre a revolução com um critério absolutamente igual àquele com que os "economistas" raciocinavam sobre a luta política ou a jornada de oito horas. Os 'economistas' avançavam imediatamente a

[200] LÊNIN, V. I. *Sobre a dualidade de poderes.* In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1981b, Volume 1, p.25;

[201] Idem, p.383;

sua ‘teoria dos estágios’: 1) luta pelos direitos;; 2) agitação política;; 3) luta política; ou 1)jornada de dez horas; 2)jornada de nove horas; 3)jornada de oito horas. Toda a gente conhece suficientemente os resultados obtidos com esta tática-processo. Agora propõem-nos também dividir antecipadamente de maneira muito meticulosa a revolução em estágios: 1) tsar convoca uma instituição representativa; 2) esta instituição representativa ‘decide’, sob a pressão do ‘povo’, organizar a assembléia constituinte; 3)(...)[202]

Materialmente, o debate se expressa na polêmica quanto à participação do partido no Governo Provisório. Segundo os conferencistas,

a vitória decisiva da revolução sobre o tsarismo pode ser marcada quer pela constituição de um governo provisório surgido da insurreição popular vitoriosa, querpela iniciativa revolucionária de tal ou tal instituição representativa que decida, sob apressão revolucionária do povo, organizar uma assembléia constituinte do povo. (Ibid., p.394).

A esta resolução, Lênin rebate: “A conferência dos mencheviques(...) lança frases sobre a assembléia ‘constituinte’, fechando pudicamente os olhos ao fato de a força e o poder continuarem nas mãos do tsar, esquecendo que para ‘constituir’, há que ter a força de constituir.”[203]

A tática-processo de que fala Lênin corresponde à organização-processo. Algo que, segundo Lênin, é propugnado, em alternativa à disciplina partidária e que, hoje, possuiinterlocução com os debates acerca do desenvolvimento ético-material de um grupo a partir da experiência imanente. A defesa de algo que vem de fora da luta econômica – a defesa da política – por parte de Lênin é traduzida como transcendência, quando, na verdade, corresponde à preocupação de Lênin com a dinâmica ideologizante da luta econômica, ou reificante, em termos filosóficos, ou teleológico-utilitarista, nos marcos da teoria da ação. A noção de tática-processo representa a temporalidade de ações cuja corporificação precária consistiria em uma subjetividade pouco autônoma em relação ao modo de produção capitalista. A ideia hoje de *multidão* como força emancipada pela dinâmica das relações sociais de produção significaria o contrário: a crença no processo de sociabilidade como constituidor de um sujeito potente.

202 Ibid, p.396;

203 Ibid, p.394;

A crença na constituição de sujeitos como fruto de experiências de modos de sociabilidade, porém, não dispensa as contradições que movem as necessidades, afetivas, normativas e materiais, dos seres sociais. A sociabilidade traz à tona o debate da servidão voluntária e daquilo que a antropologia elege como categorias distintas e dialógicas: a natureza humana ou seu modo de integração social, por meio da cultura.

2.2 Multidão e massa como categorias do sujeito pós-moderno

Marcel Mauss, em *Sociologia e Antropologia,* dedica um capítulo ao conceito que os homens das diversas épocas criaram a respeito de si mesmos. A este capítulo, Mauss deu o título de *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu".* Mauss dedica-se a uma pesquisa do direito e da moral como fatores históricos para o desenvolvimento da noção de pessoa. O autor pretende com isto mostrar uma série de formas que o conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades.

Os estudos sobre a vida dos índios Pueblos de Zuñi serviram como ponto de partida de Mauss nas investigações sobre o anonimato. Mauss irá materializar a importância do nome para a determinação por clã e para a definição do papel que cada um desempenhava na figuração do clã. A relevância do nome é o que indicaria a presença, já entre os Pueblos, de uma noção de pessoa. Entretanto, este conceito carrega em si uma especificidade da época. Nas palavras de Mauss,

> uma noção de pessoa, do indivíduo confundido com seu clã, mas já destacado dele no cerimonial, pela máscara, por seu título, sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra num de seus descendentes dotados das mesmas posições, prenomes, títulos, direitos e funções.[204]

A especificidade estaria justamente no fato de que as "pessoas" que constituíam o clã eram como personagens que figuravam a totalidade prefigurada no próprio clã. A noção,

[204] MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2005, p.375*;*

portanto, de pessoa, ainda é carregada de uma noção de persona, no seu sentido de personagem, de representação.

Mauss terá nas tribos do noroeste da América os mesmos indícios. Em suas palavras, "Lá também se coloca, em termos diferentes mas com natureza e função idênticas, o mesmo problema, o do nome, da posição social, da 'natividade' jurídica e religiosa de cada homem livre e, com mais razão, dos nobres e príncipes."[205] A importância do nome está em seu poder de fazer reviver no corpo daqueles que os carregam os direitos de seus antepassados. Entretanto, a herança é passada de geração em geração através dos rituais e de seus aparatos como vestes e máscaras. São estes rituais a prova da presença destes antepassados. São as máscaras e as vestes que animam, dão vida, aos que já foram e que reencarnam naqueles que ficam. "*A função criou a fórmula", é o* que conclui Mauss, ao fim destas primeiras reflexões. Conclusão esta que sugere, enfim, a noção de personagem como noção do papel cumprido pelo indíviduo, seja em dramas sagrados, seja na vida familiar.

Da noção de personagem, Mauss caminha em direção à noção de pessoa. Mauss irá encontrá-la parcialmente na experiência latina, associando o nome *pessoa* ao sentido primitivo da palavra *persona*. O sentido de *máscara, de ritos* associados ao nome. O nome como título que se carrega e se garante através de ritos que lhes darão direitos e privilégios. O vínculo entre o ritual de consagração de um nome e os direitos que dele decorrem é determinante aqui para a passagem, ainda que em parte, da noção de personagem para o de pessoa. Aquisição da *persona* aparece cada vez mais como aquisição de direito. É por esta razão que Mauss identificará na evolução do direito romano esta passagem gradual da mascarada para o direito. A noção de indivíduo não mais aparece como um nome ou direito a um personagem e a uma máscara ritual, mas como fato fundamentalmente do direito. Em suas palavras "(...) o caráter pessoal do direito estava fundado, e **persona** também havia se tornado sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo."[206]

A este sentido fundamentalmente jurídico do indíviduo, Mauss acrescenta a moral, como contribuição dos clássicos romanos e gregos. A *persona* ganha consciência de si, torna- se independente, autônoma, livre e responsável. "Às funções, honrarias, cargos e direitos,

205 Idem., p.375;
206 Ibid., p.389;

acrescenta-se a pessoa moral consciente."[207] Mas serão os cristãos aqueles responsáveis por fazerem desta pessoa moral uma entidade metafísica. É o que leva Mauss a afirmar ser nossa noção de pessoa humana fundamentalmente cristã. O indivíduo aparece não mais fundamentado na posição que ocupa no mundo sensível, mas sim em face de um *uno*, de um Deus. Está colocada, portanto, a questão da unidade da pessoa em relação à unidade de Deus. Será esta noção de unidade, de *uno,* que Mauss afirmará como ponto de partida para a criação da noção de pessoa. Mas uma noção de pessoa enquanto substância indivisível, individual.

Esta noção de pessoa sofrerá ainda mais uma transformação nas reflexões de Mauss, que a levará à categoria do "eu". Para Mauss, tal categoria está por se desenvolver, no sentido de identificar-se com aquilo que se entende por conhecimento de si, uma consciência psicológica. A questão está bem demarcada por Mauss. Trata-se de saber se a alma individual é uma substância ou se é sustentada por uma substância. Em outras palavras, se é livre, fonte absoluta de ações, ou se é determinada e está encadeada por outros destinos, por uma predestinação. Mauss chega até o século XVIII em suas reflexões. Refere-se à formação do pensamento filosófico e político desta época, em que o debate girava em torno de questões acerca da liberdade individual, da consciência individual, de ter um Deus interior, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter o direito de comunicar-se, sozinho, diretamente com Deus. Questão-chave da teologia da Reforma, este debate se torna relevante para o enfrentamento dadicotomia matéria e mente. Não é sem motivo que Mauss vai lembrar de Espinosa e de suas análises acerca da "extensão" e do "pensamento". O que está em jogo neste debate, agora trazido para os nossos tempos pós-modernos, é justamente a relação entre corpos externos e mente, como elementos capazes de influir na constituição do "eu", enquanto ser livre paraagir conforme seus desejos e interesses.

Se a consciência do "eu" percorreu todo este trajeto de que fala Mauss, o percurso sugere antes de tudo um vínculo do homem a uma tradição, seja ela expressa em uma linha deparentesco, seja em relação a costumes, a ritos, seja com base em uma moral religiosa ou jurídica. O indivíduo, desta forma, está conectado com um contexto específico, que lhe dá forma e conteúdo. Entretanto, esses referenciais estáveis de definição do "eu" parecem sofrer importantes transformações, a partir de um processo crescente de fragmentação que sofre a sociedade do início do século XX. Estamos falando de um avanço da industrialização e da

[207] Ibid., p.391;

divisão social do trabalho, que implicará para autores como George Simmel, em uma perda, por parte destes mesmos indivíduos, de um paradigma calcado na tradição cristã de que fala Mauss, ao menos no que diz respeito à ideia de unidade indivisível.

Diríamos que o indivíduo ainda se encontra lastreado por algum grupo, em tempos de divisão social do trabalho, mas isto implica também em constatar que a ideia de um *uno* vai se perdendo, em face de uma sociedade cada vez mais segmentada. O cristianismo, enquanto unidade na existência, perderia força para novas dimensões sociais que irão categorizar o indivíduo conforme à posição que ocupa, não mais no "clã" e correlatos, e sim em uma estrutura de produção material e cada vez mais volátil. Simmel vai entender esta nova experiência subjetiva como o afastamento da tradição cristã que, ao longo do século XX, significaria uma "vivência de choque". Uma experiência de crescente fragmentação, que requer do indivíduo a atenção de todos os lados. E se Emile Durkheim, em *Da Divisão do Trabalho Social*[208], vê surgir da divisão do trabalho um tipo de solidariedade especial, que vaichamar de orgânica - a partir, portanto, da diferença e não mais da semelhança -, Simmel irá identificar nesta mesma divisão social um processo de amesquinhamento do sujeito, em face da expansão dos objetos. Podemos reconhecer em Simmel uma relação estreita com algumas análises de Karl Marx, quando de suas reflexões acerca da alienação e do fetiche da mercadoria. Ambos estão atentos a um processo, que em termos marxianos, significa uma sobreposição do produto do trabalho em relação ao trabalhador e, com ela, uma tendência à perda de consciência de classe e que em Simmel se expressa como o problema da multiplicação de culturas, o da explosão de mercadorias e o da perda da conexão do sujeito com um conjunto de referências.

Mas se estamos falando de consciência e referência, estamos falando de uma nova dimensão subjetiva que ganha destaque e que vai acompanhar esta mesma divisão social do trabalho. Seja como expressão de uma solidariedade orgânica, como sugere Durkheim, seja como expressão das tensões e lutas sociais e econômicas, como sugere Marx, a divisão social do trabalho indica um novo paradigma de auto-conhecimento que é o próprio trabalho. Daí adquire peso o debate acerca da posição de classe como fator de influência para a compreensão das condições subjetivas e objetivas da existência. É a noção de classe que

208 DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social.* In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a;

ganha destaque no século XX e que irá dar nova roupagem ao debate filosófico e político acerca do homem e de sua liberdade, frequentemente agora com o nome de emancipação.

Curiosamente, dá-se um movimento da auto-consciência em direção a uma espécie de auto-destruição, que tem como pressuposto, a partir da consciência de classe, a meta do fim das classes. Ao mesmo tempo, porém, que a noção de classe social ganha força, ela passa aser categoria relevante para o debate acerca da individualidade da figura do trabalhador em face de seu patrão e em face de seus iguais. A discussão em torno da igualdade, à medida que avança, enfrenta os dilemas do respeito à individualidade e às diferenças. Em face dasacusações de fins igualitários serem ameaça à diversidade, as categorias de classe são substituídas ou permeadas por categorias de grupos de interesses, como de gênero, de raça. Com isto, adquire novas feições a busca pela consciência do "eu". Se até aquele momento implicava em sua posterior extinção, agora se recupera como desejo de reconhecimento e de identidade. É este movimento da noção de classe para a noção de "grupos de interesse", que irá acompanhar, ao menos do ponto de vista de categorização dos sujeitos, a crescente fragmentação, material, política e social, dos nossos tempos.

A fragmentação de que falamos avança para diferentes âmbitos da vida em sociedade. Ela irá alcançar não somente as relações políticas mais evidentes como aquelas relacionadas às atividades organizadas, aquelas que se revelam nas dinâmicas de partidos políticos, que sofrem permanentes rupturas, e de movimentos sindicais e sociais, que vivem crises, desde as estruturais até as de idéias. Fragmentam-se também as relações econômicas, onde a divisão social do trabalho sofre em seu interior outras divisões. Estamos tratando aqui das flexibilizações e informalizações que vão dar nova roupagem à figura do trabalhador, ao ponto de se cogitar do fim desta figura e da inauguração de uma outra: a do colaborador. Frente a este cenário, vemos surgir reações diversas, em que se recuperam e se reciclam antigas idéias. Assim, vemos retomar o debate acerca da violência como expressão imediata e, para muitos, problema central da desestruturação social pós-moderna[209].

Por outro lado, Lênin é resgatado por autores como Slavoj Zizek, como o estrategista que nos ajuda a pensar hoje a questão da organização. Resgate este que tem como ponto

[209] Autores como Carl Schmitt são recuperados como precursores de uma política adotada hoje para gestões públicas pautadas na figura do inimigo ou, como sugere Gunter Jakobs, no direito penal do inimigo. Ver JAKOBS, Gunther, MELIÁ,Manuel Cancio. Direito Penal do Inimigo: Noções e Críticas. Editora Livraria do Advogado, 2008;

central a viabilidade do partido como possível ferramenta de articulação política, em um mundo desestabilizado. Surgem daí diversas tentativas de caracterizar este mundo. O debate vai desde a compreensão das feições que ganham o tempo e o espaço em um mundo globalizado e de economia volátil – quanto aos seu caráter pós-moderno ou de modernidade radicalizada -, de que são referências Antony Guiddens e David Harvey, até uma busca por uma nova definição do sujeito revolucionário, de que é exemplo Antônio Negri. Instaura-se um embate entre as noções de *massa* e de *multidão*. Esta última representando o retorno às referências espinosanas para a fundamentação de um sujeito novo, capaz de se auto-organizar em busca de sua liberdade.

Vê-se, pois, que estamos tratando de autores cuja compreensão acerca do ser e da existência sociais está diretamente associada à noção de uma unidade autoconsciente coletiva, conjunta. Haveria uma harmonia constituidora e organizadora de um grande sujeito coletivo, tal como aquela palavra de ordem de que fala Durkheim, que paira sobre os indivíduos e os coordena como uma corrente. Em que medida a sugestão de uma multidão auto-organizada não tem como premissa este *uno* cristão, este sujeito indivisível, de que fala Mauss e que, em Durkheim, explica a própria organização social?

Na literatura, encontramos autores como Edgard Alan Poe que, em *O homem na multidão*[210], trata da multidão como um aglomerado de indivíduos inclassificáveis. *Massa* e *multidão* são conceitos que se confundem em Poe. O autor descreve um convalescente observando, através de uma janela de vidro, uma multidão. Este observador representa o homem retirado da convivência do mundo, trancafiado, cuja visão está desprovida de todas as suas capacidades e habilidades. O personagem de Poe passa a observar a multidão e descreve um a um dos transeuntes conforme justamente a posição que ocupam na divisão social do trabalho. Entretanto, em meio aquele desfile de "nobres, comerciantes, procuradores, negociantes, agiotas - os eupátridas e os lugares-comuns da sociedade -, homens ociosos e homens atarefados com assuntos particulares, que dirigiam negócios de sua própria responsabilidade", surge um indivíduo inclassificável. Este homem é um mistério para o observador e, quando surge, aquelas outras individualidades se tornam todas uma unidade homogênea, uma massa, conforme sugere Sloterdijk em *O desprezo das massas*. Ele não

[210] POE, Edgard Alan. *O Homem na Multidão.* In: http://www.baratosdaribeiro.com.br/clubedaleitura/2013/04/09/o-homem-na-multidao-por- edgar-allan-poe/;

carrega em si nenhuma marca da divisão social do trabalho. Parece possuir características gerais, a de um solitário que, ao mesmo tempo, não tolera estar só. O observador resolve seguir este homem na multidão e o que se nota é um homem em meio a uma infinidade de outros homens isolados, uns ao lado dos outros. Não um conjunto orgânico de indivíduos articulados, como entenderia Negri acerca desta multidão, mas como uma conjunção mecânica de indivíduos fechados respondendo a certos estímulos. Poderíamos dizer que Poe descreve aqui o que se convencionou entender por *massa.* Este homem de que fala Poe nada mais seria, portanto, que o homem transformado em membro das massas. E se Poe dedica-se a descrever um homem que perambula pelas ruas de modo desconexo, o que parece chamar atenção do autor é justamente este indivíduo que está imerso em um mundo de estímulos variados e permanentes. O mesmo mundo de Simmel, quando descreve a moda e sua imitaçãocomo forma do homem viver fazendo parte de um todo, sem grandes responsabilidades sobre as escolhas que faz. O homem na *multidão,* como é descrita por Poe, é precisamente este homem em permanente busca por sensações.

Diríamos, pois, que a multidão de que fala Poe em seu conto nos possibilita um paralelo, mesmo que não imediato e direto, com o debate atual acerca da dicotomia que se estabelece hoje entre as noções de *massa* e de *multidão*, respectivamente como corpo homogêneo e infantil e como potência auto-organizada. O que está em jogo aqui é a dinâmica de constituição de uma coletividade consciente de si mesma a partir de indivíduos conscientesde si mesmos, na esteira de Hegel, mas para além do idealismo teleológico da dialética hegeliana, em que esta constituição já está dada no ponto de partida, como sentido próprio do desenvolvimento das contradições. Se a multidão, como sugere Negri é auto-organizada, oque falar da tendência já tratada pelo mesmo Espinosa e depois recuperada por autores como Marshall Sahlins e George Simmel? Espinosa desenvolve na *Ética* uma investigação acercada relação entre as afecções mobilizadas pelos corpos externos e o desejo da mente e docorpo. O argumento tem como foco a compreensão de Deus como Natureza, matéria epensamento. O indivíduo, portanto, aparece em Espinosa como uma parte da natureza e sua existência apresenta-se condicionada as relações entre corpos externos e internos a ele. Já Sahlins, em *Cultura na Prática,* vai direcionar este debate para a questão do individualismo utilitarista dos tempos de mercado auto-regulado. Para Sahlins, a tentativa de se constituir algo integrado, em compensação ao individualismo, deu-se por meio da alienação do homem de sua atividade e criatividade, como um deslocamento do indivíduo e de suas classificações

imanentes para algo sobreposto a ele, tal como um supersujeito, a Cultura, "(...) a qual, por sua vez, foram atribuídos todos os poderes de movimento e determinação." Sahlins resgata algumas reflexões de L. A. White, como, em suas palavras, "um dos principais profetas norte-americanos do Ser Superorgânico." A compreensão de White acerca do indivíduo como "uma partícula no campo magnético de sua cultura" ou então "uma aeronave sem piloto, controlada por ondas de rádio", serve a Sahlins como metáforas para suas reflexões em torno da relação entre o que as pessoas fazem e as razões que elas têm para fazê-lo. Em outras palavras, Sahlins está preocupado com o tema da liberdade e sobre ela reintroduz as tensões Espinosanas existentes entre a intenção e a convenção.

Simmel nos oferece muitos elementos para compreendermos esta tensão, quando se dedica ao tema da moda e observa que sua dinâmica se dá sobre essas mesmas bases: a imitação como meio de ajuste a um padrão, que implica diretamente na adesão a valores estéticos, portanto, na incorporação de desejos, que irão envolver intenções que extrapolam o próprio produto na moda. Segundo Simmel, "quando imitamos não somente deslocamos para outros a exigência da energia produtiva, mas também a responsabilidade pela ação que de que se trata (a imitação)."[211] Curiosamente, Simmel chama atenção para o potencial diferenciador e homogenizador da moda. A moda, ao mesmo tempo em que é sempre moda de classe, "de modo que a classe alta se diferencia das classes inferiores"[212], como atua sobre a tendência à imitação, é mutável, fazendo com que esta mesma classe inferior alcance em algum momento a moda da classe superior. Neste momento, ela deixa de ser moda de alta classe e dá lugar a outro modismo. A imitação, portanto, aparece aqui como meio para fazer parte de uma coletividade, fazendo o que todos fazem, mas, ao mesmo tempo, obstáculo para que o indivíduo se destaque desta coletividade, em busca de formas novas e próprias. Em suas palavras,

> a moda é imitação de um modelo dado e proporciona assim satisfação à necessidade de apoio social, conduz o indivíduo pelo mesmo caminho pelo que todos transitam e viabiliza uma pauta geral que faz, da conduta de cada um, um mero exemplo dela. Mas não menos satisfação dá à necessidade de distinguir-se, à tendência à diferenciação, a destacar-se, a contrastar-se. [213]

---

211 SIMMEL, George. *Sobre la Aventura. Ensaios filosóficos.* Barcelona: Edições Península, 1988, p.28;

212 Idem., p.28;

213 Ibid., p.28;

Esta diferenciação, segundo Simmel, consegue-se através justamente da variação de conteúdos, que diferencia a moda de hoje com a de ontem e com a de amanhã, sobre o eixo da divisão de classe. Mas se estamos diante de um permanente desejo de nos igualar a todos e de nos diferenciar de todos, esta contradição revela de início uma intercomunicação entre os interesses das diferentes classes. Como recupera Sahlins, a palavra "interesse" deriva de uma construção verbal latina que significa "isso faz diferença". Assim, "o interesse por alguma coisa é a diferença que ela faz para alguém."[214] Aqui, o que se extrai é a compreensão da dimensão relacional na definição de interesses. Esta compreensão pode ser estendida à propria noção de cultura, em que uma relação dual entre uma intencionalidade e uma convencionalidade está presente.

Agora, voltemos à multidão. Uma compreensão negriana da *multidão* auto-organizada, como contraponto à noção de massa, uma multidão consciente de si e com uma potência imanente de buscar sua liberdade, encontra obstáculos neste mundo de que trata Sahlins, em que valores diferentes, "alguns mais particularistas, outros mais universais, encontram-se em intersecção" em uma mesma pessoa.[215] Em face às considerações de Negri e de Sahlins, podemos ver dois universos auto-reguláveis: o do mercado e o da multidão. Mas se Sahlins está preocupado com valores de um "esquema cultural vigente", Negri parece identificar nesta multidão, elementos suficientes para caminharem na direção do fim da alienação, em que a relação entre o que se faz e a razão porque se faz é uma relação necessária e, portanto, direta, imediata. Negri encontra no que compreendeu ser o trabalho imaterial - em termos negrianos, o trabalho cuja ferramenta é o cérebro, o intelecto -, a saída rumo a esta liberdade. O potencial imanente que Negri atribui a este "trabalhador mental" dar-se-ia pela característica de seu trabalho e pelas redes que dele são constituídas. Características que, para Negri, fazem deste trabalhador um sujeito com ímpeto libertador, dado seu patamar de liberdade criadora, desenvolvido no processo de produção. A despeito das polêmicas em torno deste tema, importante aqui é atentar para o seguinte fato: o autor, na esteira da leitura deleuziana de Espinosa, para o qual nada possui em si o germe da destruição, ou seja, tudo é plena positividade, numa totalidade infinita e auto-reprodutiva, não somente rejeita os chamados aspectos negativos da dialética marxista, tais como luta dos contrários e negação da negação.

---

214 SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, p.310;

215 Idem., p.309;

Ele também recupera, através da noção de imanência, a compreensão da resistência como algo especialmente ligado ao desejo: resistir através de uma nova ética, a partir do desejo.

Mas o que falar do homem na multidão descrito por Poe? Será esta multidão de Poe a mesma multidão de Negri? Estará este homem que caminha pelas ruas, ofuscado por estímulos variados, desprovido de propósito, em meio a esta multidão consciente? O homem na multidão tem dificuldade em seguir um caminho, uma direção. Ele segue conforme os estímulos aparecem. Assim, o observador, agora perseguidor, descreve o homem:

> Vi o velho arfar, como se por falta de ar, e mergulhar na multidão, mas julguei perceber que a intensa agonia do seu semblante tinha, de certo modo, amainado. A cabeça caiu-lhe sobre o peito novamente, como quando eu o vira pela primeira vez. Observei que seguia agora o caminho tomado pela maioria dos espectadores, mas, de modo geral, não conseguia compreender a inconstância de suas ações[216].

Estamos diante, pois, do dilema quanto à possibilidade da constituição de si, de um "eu", a partir de estímulos e ativações de afetos estranhos ao indivíduo. A partir deste dilema, coloca-se a questão sobre a cultura de massa e a perspectiva de se contrapor a ela, com vistas à liberdade. Mas se estamos falando de cultura de massa, somo levados, quase que automaticamente, a pensar a comunicação e, mais precisamente, a mídia, como veículo de grande influência para a constituição desta cultura. Não é apenas nas técnicas de edição e de distribuição que devemos, a nosso ver, atribuir tamanha potencialidade nas mídias mediadas de massa. É na exploração de outras técnicas também relacionadas à produção da informação, às formas variadas de ativação de afetos, que a televisão - meio de transmissão de informação ainda de maior poder de massificação e, portanto, a que mais nos importa aqui -, encontra para fazer a "mente imaginar". Portanto, diríamos que a televisão é a expressão, em tempos de indústria cultural, do que Espinosa, em sua época, procurava tratar como corpos externos de ativação de afetos. A compreensão espinosana da união entre corpo e mente torna-se, aqui, uma ferramenta interessante para entender como a produção e distribuição de imagens via mídias de massa opera na constituição de subjetividade.

---

[216] POE, Edgard Alan. *O Homem na Multidão.* In: http://www.baratosdaribeiro.com.br/clubedaleitura/2013/04/09/o-homem-na-multidao-por-edgar-allan-poe/;

Ao suscitar afetos variados, os meios mediados de transmissão de informação geram memórias, uma espécie de roteiro afetivo, em que incluem o possivelmente desprezível – para nos valermos das reflexões de Peter Sloterdijk -, e o possivelmente admirável e desejável. Espinosa nos ajuda a compreender como se dá esta construção, já que nos ensina: "Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a mente, que a mente, pela presença da coisa, é mais movida antes a imaginar aquilo que não está na coisa do que aquilo que está."[217]. A saída para a proposição espinosana está naquilo que sugeriu Sloterdijk, em *O desprezo das massas*:a super-exposição do desprezível. Segundo o autor, esta saída vem sendo adotada pela cultura de massa, que está "sempre ligada à tentativa de desenvolver o desinteressante como o mais perceptível."[218] Recurso, portanto, como a repetição da mesma informação pode servir de exemplo para o que Sloterdijk chamou de "desinteressante super-exposto", ou seja, a tática de expor muitas vezes o que é pouco interessante para assim o converter em algo relevante . Aquilo que, na esteira de Espinosa, toca muito a mente. A chave para o super-exposto de que fala Sloterdijk está, a nosso ver, justamente na noção espinosana de memória. Para Espinosa, memória é "(...) uma certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano."[219] Daí se extrai que quanto mais vezes forem afetados o corpo ea mente - entendendo aqui conforme sugere Espinosa, mente e corpo como uma coisa só -, mais o corpo exterior afetante será referência para as noções universais originadas. Em outras palavras, quanto mais vezes uma coisa ativar afetos em um indivíduo, mais este indivíduo[220] buscará imagens a ela correspondentes para formar o conceito universal para esta mesma coisa. A coisa que toca com habitualidade a mente estará influindo na imagem que o indivíduo fará de coisas a ela correlatas. Deste modo, dentre as tantas imagens que tocam a mente, a mente humana, segundo Espinosa, tende a preferir imaginar "(...) aquele algo em que

---

217 ESPINOSA, Baruch. *Ética,* parte III, definição 5, Dos afetos. In: ESPINOSA, Baruch. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007;

218 SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas – ensaios sobre lutas culturais na sociedade moderna.* São Paulo: Estação Liberdade, 2002. p. 57;

219 ESPINOSA, Baruch. Idem., Escólio da proposição 18;

220 Importante destacar o sentido dado a *indivíduo* por Espinosa. Em suas palavras, "quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos" . Ibid*.,* p.101; Interessante é notarmos que, em latim, o verbo usado por Espinosa para tratar dessa transmissão de movimento é *communicare.*

todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por este algo que o corpo (...) foi mais vezes afetado."[221]

Em termos atuais, diríamos, pois, que quanto mais vezes for exposta ou repetida a imagem – dado que corpo e mente são uma unidade, chamamos atenção para o fato de imagem aqui também ser discurso -, mais ela vai influir na opinião do indivíduo em relação a todas as outras imagens a ela correspondentes. Da repetição se alcança aquilo que Barbara Szaniecki, em *A estética da multidão,* a partir das reflexões foucaultianas acerca do poder disciplinar do discurso, chamou de "disciplinamento e normalização"[222] dos meios de comunicação, de tal modo que o indivíduo aceita ou rejeita aquilo que estiver de acordo com um pensamento ordenado. Guy Debord, em *A Sociedade do Espetáculo,* também contribui para a compreensão do vínculo entre repetição e poder. Para o autor, repetição é como "(...) um discurso ininterrupto que a ordem presente faz sobre si própria, seu monólogo elogioso."[223] É fato que, porém, não podemos negligenciar aquilo que o próprio Espinosa chamou de *ingenium*: o temperamento variável dos indivíduos, com base nas experiências distintas de recepção daquilo que nos interpela. Nestes termos, é preciso reconhecer certo grau de independência e subjetivismo no modo como cada sujeito recebe a informação, mesmo que repetida. Isto significa reconhecermos os próprios limites das mídias de massa como recurso exclusivo de organização social.

Na esteira do que chamaremos de uma dialética da recepção, Sahlins sugere a dualidade da cultura, a "cultura-tal-como-constituída", diferente da "cultura-tal-como-vivida". O que Sahlins pretende demonstrar é que a forma como experimentamos a cultura, a "cultura- tal-como-vivemos", realiza-se por meio de relações entre categorias simbólicas, em que a vivência é um indício de um "tipo" já constituído. A "cultura-tal-como-constituída", por sua vez, é como uma determinação mútua de formas significativas. Assim, à medida que a significância de qualquer coisa depende da co-presença de outra, podemos falar de uma

221 Ibid., Escólio 1, da proposição 40;
222 SZANIECKI, Barbara. *Estética da multidão.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.88;
223 DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.20;

constituição da cultura vigente através de ativações de afetos concatenados e sucessivos, ao estilo espinosano[224].

A televisão é fonte de interpelações de um conjunto de coisas que nos afeta. Poderíamos dizer que a janela de vidro por onde observa o personagem convalescente de Poe é como esta televisão. Ela é como aquilo que Guy Debord descreve, em Sociedade do Espetáculo, como "reconstrução material da ilusão religiosa", como o princípio do fetichismo da mercadoria, em que "(...) o mundo sensível se encontra substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele." [225] Debord relaciona esta dominação da sociedade pela imagem à noção marxiana de fetichismo da mercadoria, em que o sujeito é alienado de si diante de um objeto. Se traduzirmos as noções de fetichismo da imagem de Debord para termos espinosanos, poderíamos dizer que o corpo exterior afeta a mente de forma inadequada, de tal maneira que o indivíduo não compreende as causas de seus próprios afetos. Isto se dá pelo fato de que "(...) os homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza."[226] Daí o porquê "(...) as coisas que podem ser imaginadas mais facilmente são mais agradáveis do que outras."[227]

O que está em jogo aqui é justamente o que Espinosa chamou de "mimetismo afetivo",algo que nos remete novamente à moda, a tendência à imitação como fator que a alimenta, e atensão que marca violentamente o século XX entre esta super oferta de mercadorias e o sujeito e seu amesquinhamento. A contradição que vive o homem de nosso tempo, em uma luta interna e eterna entre o que é original e o que é aceitável, obriga-nos a refletir sobre as possibilidades daquilo que Sahlins entendeu como uma necessidade: a da redefinição dos signos que nos são oferecidos e, por sua vez, a da redefinição de nós mesmos. Em suas palavras, "*Os efeitos da prática, repercutindo na estrutura."*[228]

A experiência do observador descrita por Poe, sugere, talvez, que esses observadores, que vêem o mundo por trás de uma grande janela de vidro, tenham que perseguir o nunca

---

224 Sahlins parece estabelecer diálogo com as teorias lacanianas dos significantes e dos significados como níveis distintos de interpelação do sujeito.

225 Op. Cit, p.28;

226 ESPINOSA, Baruch. Apêndice da parte 1. In ESPINOSA, Baruch. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007;

227 Idem.

228 SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, p. 315;

antes visto, para assim, ser vencido, como foi vencido o personagem de Poe, pela experiência concreta de um homem na multidão.

3 A PERFORMANCE E O OUTRO: A MÍDIA COMO MEIO DE PRODUÇÃO ESPIRITUAL

Diante do debate acerca da constituição de si, do eu, bem como dos significados das coisas que nos afetam e suas implicações nos processos de constituição de sujeitos coletivos, somos levados a pensar no significado que possuem as ações da esquerda revolucionária nesse contexto. Trata-se do desafio de entender como as ações políticas desses sujeitos geram afecções, quando estão despidos de grandes meios de produção espiritual, sem relação orgânica e amistosa com meios de comunicação de massa. Aqui também a filosofia de Espinosa nos auxiliará nestas análises. Este filósofo do século XVII nos ajuda a entender os efeitos das possíveis mudanças ocorridas na forma de atuação dos partidos revolucionários e a influência dos meios de comunicação para a ocorrência de tais mudanças. Não é sem razão que Espinosa vem sendo resgatado por teóricos políticos contemporâneos como Étienne Balibar e Antônio Negri. Ele é um pensador que tem auxiliado hoje na tarefa de aprofundar a compreensão da dimensão subjetiva da política, especialmente por sua teoria materialista dos afetos e da imaginação.

3.1 A esquerda e sua imagem como afecção do corpo e da mente

Comecemos pela proposição 16, da parte II da *Ética* de Espinosa: "(...) a idéia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior."[229] Fazendo uma analogia com o texto espinosano, podemos dizer, então, que buscamos compreender a *natureza* dos partidos de esquerda como corpos afetantes e, por sua vez, a *natureza* dos trabalhadores, dos corpos - pelos partidos -, afetados. Ressaltamos, porém, que natureza aqui é a essência singular de cada corpo, aquilo em função de que, nos termos de Espinosa, o corpo pode perseverar na existência, em algum grau de *potência* de agir. Todavia, dado o conteúdo que carrega hoje a noção de natureza, é preciso dizer que a noção de essência

229 ESPINOSA, Baruch. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, Proposição 16, da parte 2;

como *conatus* permite delimitar nossa pesquisa na busca por uma compreensão das *práticas* atuais de partidos de esquerda e do modo como eles conseguem afetar suas bases sociais[230]. Ademais, cumpre considerar que, sendo a orientação dessas organizações justamente fazer com que esse "público" torne-se um sujeito coletivo capaz de ação autônoma, os afetos e imagens suscitadas estão intimamente relacionados à autocompreensão subjetiva dos próprios trabalhadores. Em termos espinosanos, interessa-nos aqui observar como operam as idéias que os trabalhadores[231] podem ter desses partidos, a partir de sua imagem, dos signos que lhes expressam, e de seus efeitos ou afetos produzidos, dos conceitos deles definidos. Em síntese, buscamos entender a dimensão imaginativa e afetiva da política e como ela se apresenta no campo da esquerda.

Através do que Étienne Balibar, em *Espinosa e a Política,* chamou de filosofia da comunicação, Espinosa nos oferece elementos para entendermos esta dimensão imaginativa da política. Esta dimensão, ressalte-se, não diz respeito apenas aos limites da política enquanto recurso ideológico, invertido, fantasioso, como sugerem estudiosos do conceito de ideologia no campo do marxismo[232], que a tem como conceito preponderantemente negativo

---

230 Em termos rigorosamente Espinosanos, partidos, classes, e outras entidades coletivas são individualidades complexas, à medida que se caracterizam pelo agenciamento coletivo de corpos e mentes. Neste sentido tais individualidades são também corpos e mentes. Por isso é possível dizer que o partido é um corpo cuja essência atual, seu *conatus*, consiste no esforço para afetar e ser afetado de certa maneira por um outro corpo, o da classe.

231 Se transportamos os debates acerca da noção de classe para a ideia de noção comum de Espinosa, poderíamos supor que a noção de classe, assim como de religião e de nação, podem ser entendidas como representações coletivas que atuam sob a *ambição,* uma relação de identificação: *"(...) o desejo dos indivíduosde verem os outros conforme suas próprias opiniões (...)"*, como bem sintetizou Balibar, em *Espinosa e a Política.* (BALIBAR, Étienne. *Espinosa and Politcs.* London: Verso, 2008, p.111). Entretanto, se a religião e as classes comprometem um projeto espinosano de verdadeira autonomia do homem, dado que produziriam potências passivas como ódio, esses mesmos conceitos podem produzir outras potências ativas, como o amor. Poderíamos, de certa maneira, entender as análises de Espinosa acerca destes conceitos como mais uma estratégia discursiva e semântica. Assim, aquilo que os marxistas chamam de consciência de classe hoje é o que nos permitiria afirmar que a imagem e os afetos produzidos a partir da noção comum de classe trabalhadora possuiriam em si, ao menos, como gênese simultânea de potências ativas e passivas. Da parte do trabalhador, conhecer a si mesmo e buscar sua própria extinção como classe. Tal como se dá a gênese das potências para Espinosa, quando ao afirmar Deus, nega um Deus antropomorfizado e, deste modo, liberta o homem da lei Divina e o insere como parte constitutiva da natureza, que é Deus. Do mesmo modo que, também para Espinosa, a nação, institucionalizada na figura do Estado, implica em alienação de parte da potência dos homens, em favor de uma instituição pública, que irá definir o que é bom e o que é ruim, e que implicará no reconhecimento da multidão ou do *vulgus* como condição concreta para a sustentação deste próprio Estado. BALIBAR, Étienne. *Espinosa and Politcs.* London: Verso, 2008, p.111;

232 Veremos mais fortemente este sentido negativo atribuído à ideologia no próprio Marx, que a tem como ilusão. Althusser, por sua vez, em crítica direta à Ideologia Alemã, rejeitará a ideia de *ilusão* simplesmente e agregará a ela a noção de *alusão*. Ver MARX, Karl. *Ideologia Alemã.* São Paulo: Martins Fontes, 2001, ALTHUSSER, Louis. *Ideologias e Aparelhos Ideológicos de Estado.* In: ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da*

como falseamento da realidade. A dimensão imaginativa de que falamos e sobre a qual pretendemos nos debruçar é aquela que se encontra no interior dos mecanismos de constituição das próprias ideologias. Aquela que se situa no campo dos afetos e das afecções do corpo e da mente. A *Ética* nos ajudará nesta tarefa, em especial naquilo que envolve as três éticas ou os três gêneros de conhecimento desenvolvidos por Espinosa em sua obra.

De início, cabe referir ao entendimento de Gilles Deleuze, em *Espinosa e as três "éticas"*[233], acerca destes três gêneros de conhecimento de que falamos. Eles não seriam apenas conteúdos, mas formas de expressão. Estas formas e conteúdos de expressão, por sua vez, seriam três maneiras do corpo exterior afetar os nossos corpos e mentes: a primeira, cujos elementos são os afetos; a segunda, das noções comuns e conceitos e a terceira, das essências singulares. O ponto de partida para compreendermos estes três gêneros de conhecimento é entendermos os afetos como efeitos primeiros, espontâneos, de signos, de indícios[234]. Deste modo, os signos e os afetos atuam juntos como efeito e indício de um corpo sobre outro. Estes signos agem no tempo e tem efeito sobre a duração de nossa existência. Portanto, estamos falando de imagens – auditivas e visuais - que determinam um aumento ou uma diminuição, uma expansão ou uma restrição de nossa força existencial, de nossa potência. Sentimos, através dos signos, prazer ou dor, medo ou entusiasmo, alegria ou tristeza. Isto conforme aquilo que cada signo indica para cada corpo afetado. Em suma, estamos falando aqui de variações daquela potência que determina o *conatus*, singular ou coletivo.

Deleuze sugere uma escala de signos que expressariam nossos distintos estados mentais e corporais. Efeitos ou *signos sensoriais* seriam, segundo Deleuze, efeitos *indicativos* por excelência. Em suas palavras, seriam "efeitos físicos sensoriais ou perceptivos que não fazem mais que envolver a natureza de sua causa (...)"[235]. Ou seja, são efeitos ou índices sensíveis, que suscitam afetos e potências ativas ou passivas no corpo, sem que as causas que lhes deram origem sejam compreendidas de modo adequado, para usarmos a linguagem

---

Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996 e ALTHUSSER, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspéro, 1974.

233 DELEUZE, Gilles. *Espinosa e as três "éticas"*. In:DELEUZE, Gilles. Critica y clinica. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996;

234 Uma referência a esta concepção do signo pode ser encontrada na semiótica de Charles Peirce. Para um maior aprofundamento na relação entre a semiótica e a filosofia de Espinosa, ver VINCIGUERRA, Lorenzo. *Espinosa et le Signe: la Genèse de la Imagination*. Paris: Vrin, 2005;

235 DELEUZE, Gilles., 1996, p.224;

Espinosana. Deste modo, os signos sensoriais seriam aqueles cujo conhecimento alcançaria o seu primeiro gênero: o dos afetos imediatos produzidos por estes signos.

Os *signos abstratos*, por sua vez, seriam aqueles frutos de uma espécie de seleção dos afetos que mais nos afetam. Esta seleção é que nos levará as noções comuns sobre as coisas, correspondente ao segundo gênero de conhecimento. Os *signos imperativos* seriam os de efeitos morais. Isto se dá porque o efeito aqui é tomado como fim e a idéia do efeito é tida como sua causa[236]. Esta inversão de causa e efeito seria dispositivo para a doutrina finalista de que fala Espinosa, ao se referir às superstições dos homens que creem tudo ter uma finalidade. Por fim, os *signos hermenêuticos ou interpretativos*, aqueles signos cujos efeitos são imaginários, que nos levam a uma auto-apresentação inversamente reduzida diante de seres supra-sensíveis. Este último efeito ou signo de afecção nos conduz, através das temáticas abordadas por Espinosa, aos temas da religião e da soberania do Estado.

Entendendo a capacidade dos signos de gerar diferentes afetos, caminhamos na direção dos três gêneros de conhecimento. Com efeito, para Espinosa, a razão é experimentada em diferentes graus e não é antítese dos afetos. Haveria três gêneros de conhecimento: o primeiro gênero correspondente ao conhecimento espontâneo, imediato sobre a coisa; o segundo gênero relativo ao hábito, às noções comuns estabelecidas entre coisas associadas, concatenadas, às propriedades das coisas; e o terceiro gênero, atribuído ao conhecimento da essência singular das coisas, de seu regime de produção.

No primeiro gênero de conhecimento de que fala Espinosa, podemos perceber que a imagem, os signos visuais e auditivos, projeta-se sobre o corpo humano não lhe permitindo uma compreensão adequada das coisas e, logo, produzindo afetos passivos. Nas palavras de Espinosa, conforme a proposição 40, da parte 2, da *Ética*, "(...) no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção." Este momento corresponde ao primeiro gênero de conhecimento. O entendimento que se dá no primeiro gênero está, pois, subordinado ao movimento das coisas externas a nós.

---

[236] Deleuze, em *Espinosa e as três "éticas",* nos dá exemplos para entendermos com clareza este signo de afecção. É como pensarmos que o sol, por esquentar nosso corpo, é feito para nos esquentar. Ou pela fruta ter um sabor amargo é que Adão acreditou que não deveria ser comida. Daí se extraem os imperativos morais: Não comas esta fruta! Ponha-se ao sol!

O segundo gênero de conhecimento, por sua vez, atua sob o regime do *habitus.* O *habitus* nada mais seria do que a potência do corpo de fazer combinações, aquela que tem o homem de recordar, lembrar, memorizar. A memória sendo a capacidade que o corpo tem de fazer ligações, associações entre as imagens de modo a constituir noções que envolvam propriedades comuns às coisas que lhe afetam, de acordo não mais com as sensações espontâneas que geram. Consequentemente, para Espinosa, esta potência da mente produz afetos ativos, aos quais os homens tendem a se apegar porque convém a sua natureza. Caso contrário, se estará diante de um regime de heteronomia das associações, algo que irá contra sua própria natureza e o levará à queda de potência, a afetos passivos.

Soma-se a isto o fato de que cada indivíduo, de acordo com aquilo que Espinosa chamou de "disposição do corpo", forma noções universais das outras coisas de modo distinto, seja por diferentes atributos que possuem essas coisas, seja pelas distintas afecções que geram. Assim, os afetos variam de acordo com as cadeias de associações próprias de cada indivíduo, singular ou complexo. Poderíamos dizer que as noções comuns, ao surgirem da associação de imagens realizada por um determinado corpo, formam-se também de acordo com as associações temporais e espaciais da própria vida de cada homem, de seu passado, seu presente e desejo de futuro. Em termos políticos e atuais, diríamos que as imagens como corpos externos ao corpo produzem no homem afetos distintos, de acordo com a história de cada homem. Assim, é que Espinosa nos explica: as noções comuns

> (...) variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina e lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta;(...).[237]

Esta é uma indicação para nós das possibilidades que uma imagem tem de gerar controvérsias quanto ao seu significado. Quando compreendemos o segundo gênero de conhecimento de que fala Espinosa, avançamos um pouco mais na tentativa de compreendermos também o modo como as noções modernas do belo, do justo, são constituídas na imaginação humana. Em se tratando do universo de nosso trabalho, a política aqui aparece também como dimensão imaginativa. Atua-se politicamente hoje, se tirarmos proveito das reflexões de Espinosa, especialmente no campo do primeiro e do segundo

237 ESPINOSA, Baruch, 2007, Proposição 40, Parte II;

gêneros de conhecimento: seja quando se age sob o regime físico sensorial espontâneo, quando se provoca medo, raiva etc; seja quando se age sob o regime do *habitus,* da comparação e da abstração, pela *aptidão do corpo*, como ressalta Laurent Bove, em *La Stratégie du Conatus*, para associar duas ou mais afecções. Como, por exemplo, ao associar o que é bom ao que é dadivoso ou o que é ruim ao que é avareza.

Entretanto, ainda que identifiquemos uma preponderância desses dois primeiros gêneros de conhecimento na política dos dias de hoje, Espinosa mais uma vez nos permite vislumbrar outras perspectivas. Como entende Bove, o *habitus* ganha uma dimensão estratégica, ao preparar o caminho para o terceiro gênero. O terceiro gênero de conhecimento seria a capacidade de compreensão integral do relacionamento causal entre a existência singular humana e a existência da natureza inteira, produzindo um afeto ativo de alegria em máximo grau. O *habitus* aqui já aparece como capacidade de ligar as afecções de modo a produzir o máximo de afetos ativos. Para isto, é necessária uma compreensão para além das propriedades que constituem as coisas, como no segundo gênero, mas uma compreensão dos regimes de produção das coisas. O homem, ao se sentir parte da natureza, percebe-se como parte do regime de produção das coisas. Aquilo que leva Espinosa a defender a potência da multidão como determinante para a soberania do Estado. Um desafio seria, portanto, verificar em que medida a prática política da esquerda pode produzir compreensões deste terceiro gênero. Ou seja, como os partidos de esquerda hoje podem desempenhar a tarefa de ajudar na compreensão do regime de produção do próprio sistema capitalista e do sentido do trabalho e do trabalhador para a totalidade deste sistema[238].

Os sujeitos políticos do campo da esquerda compreendem a dimensão imaginativa da política. Esta compreensão por parte da esquerda - e da esquerda mundial -, não é nova, a despeito de muitas acusações a ela dirigidas, relativas a uma espécie de "burocratização estética". De fato, não podemos negligenciar tais acusações, quando estamos diante de críticas

238 A partir de Espinosa, arriscamos afirmar que sujeitos coletivos corresponderiam a possibilidade de uma experiência de conhecimento no terceiro gênero. Há passagens, em especial no Tratado Político, em que sugere algo muito próximo da máxima maquiaveliana segundo a qual o povo é mais sábio e mais constante do que o príncipe. Tal como observamos no capítulo 58, intitulado "O povo é mais constante que o príncipe". Em suas palavras, "Quanto à prudência e à estabilidade, digo que o povo é mais prudente, mas estável e de mais juízo que um príncipe. E não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião universal a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, aparecendo que, por alguma oculta virtù, ele prevê seu mal e seu bem.". MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007, p.169;

como as que faz Tatiana Roque que, em seu prefácio dedicado a *Kairós, Alma Venus, Multitudo,* de Antônio Negri, questiona duramente: "Por que insistir na relação privilegiada da política com a ética, sem a estética, após o enfado dos últimos anos na trajetória da esquerda?"[239]. Trata-se de um problema bastante referido, mas ainda não superado.

Não podemos negar a necessidade de uma discussão acerca da tríade, ética-estética- política, tendo em vista os meios de comunicação de massa e as alternativas que começam a surgir ou ressurgir, desde rádios e mídias independentes até intervenções de rua de contrapropaganda. No passado, podemos citar como exemplo da atenção que organizações de esquerda prestavam a esta dimensão afetiva da recepção de sua imagem – entendendo aqui sua imagem como sendo seu discurso e sua aparência -, os cartazes políticos do período soviético, com suas retas incisivas e cores vibrantes, como os de Maiakovski e El Lissitzky, até aqueles de Maio de 68. A estes últimos, Barbara Szaniecki, em *Estética da Multidão,* dedicou um estudo em que reproduz algumas imagens de cartazes da época, de modo a ilustrar a relação entre temáticas políticas e forma estética.

Entretanto, se observarmos o cartaz apenas como um papel fixado na parede, tendemos a crer que seu poder de alcance parece hoje se perder em meio àquilo que David Harvey considerou, em *Condição Pós-moderna,* como a compressão do tempo-espaço, peculiar no modelo de produção flexível. Harvey chama atenção para o fato de que

> A aceleração do tempo de giro na produção envolve acelerações paralelas na troca e no consumo. Sistemas aperfeiçoados de comunicação e de fluxo de informações, associados com racionalizações nas técnicas de distribuição (...) possibilitaram a circulação de mercadorias no mercado a uma velocidade maior[240].

Para Harvey, algumas conseqüências da aceleração do giro de capital têm influência na maneira de pensar, de sentir e de agir. Neste sentido é que afirma: "A primeira conseqüência importante foi acentuar a volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias e ideologias, valores e práticas estabelecidas."[241].

---

239 ROQUE, Tatiana. Prefácio a *Kairós, Alma Venus, Multitudo – nove lições ensinadas a mim mesmo* de Antônio Negri. Rio de Janeiro: DP&A, 2003; p. 07;

240 HARVEY, David. *Condição Pós-moderna.* São Paulo: Edições Loyola, 1993, p.257;

241 Idem., p.258;

Voltamos às três éticas de Espinosa. O que está na base dos gêneros de conhecimento de que fala Espinosa é a compreensão da dimensão temporal da existência dos modos finitos, das coisas a que temos acesso em nossa experiência. A duração das coisas que afetam o homem está diretamente relacionada à própria presença destas coisas. Disto se infere que a concatenação das coisas que afetam o homem é fruto da memória e da expectativa que este homem tem de ver as coisas, seja sucessivamente, seja simultaneamente, da mesma forma como mais vezes as viu. O passado e o presente destas afecções são parâmetros para que o homem compreenda a coisa que o afeta. O *habitus,* como bem sintetiza Bove, é o passado retido, o futuro esperado e o presente vivido[242]. Quando pensamos nos partidos da esquerda, em particular na sua capacidade de afetar mentes e corpos, somos levados fatalmente a dois temas: 1) a hipótese de uma nova temporalidade e, com isto, espacialidade do trabalho[243]; 2) a nova temporalidade e espacialidade da comunicação.

Na esteira de Harvey, poderíamos dizer que, em certa medida, a televisão e outros meios mediados de massa retiram, e muito, o potencial de uma propaganda via cartaz ou volantes, via veículos estáticos, dado o poder que estas mídias têm de chegar ao espectador, de "ir a domicílio", através de imagens instantâneas e dinâmicas[244]. Mesmo materiais menos estáticos como boletins e jornais partidários não possuem potencial de massificação que têm as emissoras de TV, em especial as grandes emissoras. Não sem razão agências de publicidade começaram a investir, nos últimos anos, em novas técnicas de abordagem que imprimem movimento às peças de propaganda. Com a exploração de mobiliários urbanos, exposições seqüenciais de um único anunciante, totens rotativos, mídias móveis, essas agências procuram imprimir um dinamismo às campanhas publicitárias. Mas não somente isto. Têm sido comuns as táticas de visibilidade que trabalham com o uso do espaço público de maneira extraordinária, na esteira das performances teatrais[245]. Recentemente, a Toyota instalou girassóis gigantes em praças públicas de algumas cidades americanas para promover um novo modelo de "carro ecológico". Algumas vezes, o conteúdo da propaganda é recurso

---

242 BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Espinosa*. Paris: Vrin, 1996, p. 27;

243 Este primeiro tema será desenvolvido em outra oportunidade, dado que compreendemos esta pesquisa como um passo a mais em investigações que ainda não se esgotaram.

244 Usamos uma imagem criada em um cartaz de 68 que dizia: "*L`intox vient a domicile*", em que se via uma centena de casas sob imensas antenas de TV.

245 Veremos mais adiante que o uso dessas táticas de visibilidade por parte das mídias não-televisivas se assemelha a táticas de visibilidade da esquerda, via o que chamamos de ação performática.

para chamar atenção e potencializar a capacidade de disseminação do produto, tal como adotado pela esquerda no Outdoor contra o extermínio. Com o objetivo declarado de '"dar uma face ao vírus da AIDS", uma agência alemã criou polêmica entre os portadores do vírus com uma série de cartazes que mostrava Hitler, Stalin e Sadam Hussein fazendo sexo com mulheres, sob o texto "O vírus da AIDS é um assassino em massa". Somado a estas novas táticas de abordagem midiática, vemos se desenvolver o assim chamado *Marketing Viral*, em que se utilizam filmagens aparentemente amadoras para criar rumor em torno de um novo produto ou serviço. As pessoas compartilham as imagens, como registros espontâneos, transmitindo as marcas dos produtos.

Entretanto, não é apenas a seu dinamismo e sua capacidade de distribuição que devemos, a nosso ver, atribuir tamanha potencialidade à televisão. É na exploração de outras técnicas também relacionadas à produção da informação, às formas variadas de ativação de afetos, que a televisão – e também a mídia impressa, bem como a internet, com as devidas proporções - encontra meios de fazer a "mente imaginar". Portanto, diríamos que a televisão é a expressão maior, em nossos tempos, do que Espinosa, em sua época, procurava tratar como corpos externos de ativação de afetos. Esses corpos como geradores de memórias e de desprezo, como já observado.

A partir da compreensão da noção de desprezo e de memória em Espinosa, talvez possamos caminhar na direção de superarmos a seguinte questão: como os partidos de esquerda se tornam estranhos à própria classe a que se destina sua política? Desprezo se dá, em termos espinosanos, quando a coisa é tão estranha a nós que, ao nos tocar, somos levados a imaginar a coisa de acordo com aquilo que supomos melhor convir com *nossa* natureza. Ou seja, ver na coisa aquilo que não lhe é próprio. A memória, por sua vez, é produzida pela repetição de certo encadeamento de imagens, por certa ordem. Para Espinosa, preferimos aquilo que mais vezes repete, por ver na repetição a possibilidade de prever o que estar por vir para assim, na esteira de Bensaid, frustrarmos as paradas do destino. A chave, portanto, para o super-exposto a que se refere Sloterdijk está, a nosso ver, justamente na noção espinosana de memória e, portanto, de repetição.

A exemplo do potencial presente na técnica de repetir uma mesma imagem, podemos recuperar as análises de Slavoj Zizek, em *Às Portas da Revolução*, em que o autor pergunta: "(...)O que dizer da frase que reverbera por toda parte: 'depois do 11 de setembro, nada será

como antes?'". Zizek está atento ao imaginário que mobilizam tais formulações e suas conseqüências práticas, de tal forma que afirma: "(...) o modo como percebemos nossasituação determina o modo como agimos dentro dela". A resposta para a pergunta o autor mesmo dá: "significativamente, esta frase nunca é elaborada mais a fundo – é apenas um gesto vazio de dizer algo 'profundo' sem que se saiba o que realmente se quer dizer"[246]. Nas palavras do teórico Espinosano Laurent Bove, a repetição "nada mais faz que atualizar a modificação produzida em seus corpos, desde o primeiro dia."[247] Em síntese, a repetição traz de volta o estado vivido anteriormente. Ela é fundada numa impressão contínua das coisas, quando aparecem de maneira sucessiva ou simultânea.

Mas se a repetição é um modo concatenado de mais vezes afetar a mente e o corpo, ou uma reverberação de frases e imagens que mobilizam nosso imaginário e determinamnossa forma de agir, ou uma maneira de disciplinamento e normalização, ou um discurso ininterrupto que a ordem presente faz sobre si mesma, o que dizer acerca daqueles que não fazem parte desta ordem presente?

Tendo a esquerda partidária revolucionária como força política que atua como contraponto a este discurso ininterrupto, podemos desde já afirmar que ela não tem conseguido acompanhar a velocidade e a frequência com que o discurso - ou as imagens - televisivo tem sido veiculado e, repetidas vezes, exposto. Como saída, esta mesma esquerda parece ter encontrado nesta própria mídia, uma maneira de tocar as mentes dos indivíduos. De certa maneira, poderíamos dizer que isto tem implicado em um redirecionamento de seus métodos de persuasão. A televisão passa, contraditoriamente, a ganhar peso como veículo privilegiado de propagação das ideias desses sujeitos políticos. Meios de interação direta, como de nucleação, células e organização de base, instrumentos comuns dos partidos de esquerda das décadas de 60 até meados de 90, parecem perder lugar para uma tática de visibilidade voltada para a mídia de massa. Os núcleos, que antes significavam uma articulação permanente de uma base militante[248], são negligenciados em favor de uma articulação efêmera via atividades de maior apelo midiático.

---

246 ZIZEK, Slavoj. *Às portas da Revolução.* São Paulo: Boitempo, 2005, p. 258;

247 BOVE, Laurent. Op. cit., p.23;

248 Relevante lembrar da resolução acerca dos núcleos, formulada por ocasião do V Encontro Nacional do PT, de dezembro de 1987. Segundo a resolução, "os núcleos devem ser a forma fundamental de organização do partido".

Daí que se compreende uma possível mudança no caráter e nos objetivos dos atos de protestos de rua. Se antes uma expressão, em princípio, de um acúmulo de forças - a *catarses* de que fala Gramsci - de modo a chamar atenção para uma luta ou uma bandeira, hoje talvez oinverso: um modo de chamar atenção para uma luta ou uma bandeira, de forma a adquirir um acúmulo de força. Em síntese, os atos podem estar se tornando muito mais uma tentativa de entrar nas pautas midiáticas como corpo afetante, de modo a ganhar visibilidade de massa - atos como *performance,* como tática de visibilidade apoiada em uma temporalidade efêmera, em um contexto de isolamento político, de ausência no dia-a-dia de suas bases sociais. Estes atos são expressão de um atributo que é peculiar à *ação performática*: a quebra da rotina.

A *ação performática* tem o fato concentrado em um episódio curto, em um evento, tal como entendido por Negri. E é apoiado nesta quebra da rotina, por estas características, que os sujeitos políticos procuram chamar atenção da mídia e tocar as mentes que no dia-a-dia se encontram desligadas do projeto ideológico dos partidos. Este desligamento pode ser notado pela baixa adesão de setores da sociedade às suas bandeiras e lutas. Certamente que são muitas as razões para esta baixa adesão. Poderíamos listar algumas aqui, brevemente: os discursos propagados pós-muro de Berlim (o fim do comunismo); os apelos relativos à democracia constituída; as condições de desemprego e de precarização do trabalho e a desmobilização que essas condições contraditoriamente acarretam; no Brasil, a institucionalização de instrumentos políticos historicamente importantes como o PT e a CUTe as estratégias do governo Lula e do governo Dilma de contemplar os diversos setores da sociedade em uma tentativa de capitalismo de ganhos mútuos, dentre outros. Entretanto, há razões que podemos atribuir aos próprios partidos, hoje encarregados de organizar as lutas frente às perdas de direitos e em defesa de bandeiras democráticas mais ousadas. Uma delas seria justamente a adoção de uma tática de visibilidade mediada e efêmera, em substituição às táticas de persuasão metódicas e cotidianas, de médio e longo prazo.

À primeira vista, não haveria outra saída que não a adesão aos meios possíveis de maior propagação, pela própria dinâmica de vida, que tem se apresentado mais flexível,volátil e acelerada, conforme a observação de Harvey. O estudo e a leitura parecem ser métodos arcaicos diante de um mundo veloz e fragmentário[249]. Entretanto, se os meios de

[249] Não estamos aqui aderindo à tese negriana de que haveria aspectos positivos da flexibilização do trabalho, graças à troca de informação proporcionada pelos deslocamentos contínuos dos trabalhadores, de

transmissão de informação mediada implicam naquilo que John Thompson definiu como o processo de afastamento da produção da notícia em relação ao fato ocorrido ou ao seu contexto e o que nos leva a ver a mídia como tradutor dos fatos noticiados, a fixação de formas simbólicas ocorre com uma relativa liberdade em relação à narrativa dos fatos. Diante disto, resta-nos a tarefa de medir a eficácia na dinâmica desta esquerda de "delegar" a um porta-voz a tarefa de narrar seus fatos e seus atos.

Ao adotar a *performance* como tática preferencial de visibilidade, a esquerda pode estar sujeita aos encadeamentos de imagens a ela associadas, através de pautas midiáticas que conferem aos atos significados e afetos diversos daqueles pretendidos. Ainda que a *performance* tenha em vista a produção de memória, quando compreendemos a memória conforme sugere Espinosa, com sua dimensão associativa, corporal e involuntária, podemos perceber nesta tática de visibilidade alguns riscos. Isto porque as técnicas de edição da mídia de massa - esta enquanto porta-voz delegada da esquerda -, mostram-se hoje como técnicaspor excelência de produção desta memória. Os riscos, portanto, estariam na possibilidade de existirem narrativas adversas à própria esquerda, através de repetidos encadeamentos deimagens a ela correlatas, dispostas de modo a gerar estranheza e desprezo.

3.2 Performance como imagem concatenada

3.2.1 Uma preliminar: a ausência de imagem como forma de geração de desprezo

Cabe também mencionar a ausência de imagens, de afecções, como mais uma possibilidade eficaz de gerar este desprezo. Esta ausência comprometeria a própria existência desses partidos de esquerda. Na esteira daqueles que creem que o que está na mídia é o que existe, a ausência de imagem veiculada é meio usual e consequente de fazer desaparecer as atividades da esquerda. Referimo-nos à possibilidade de os atos que servem de conteúdo à

empresa em empresa, de local de trabalho para outro. Nem mesmo sustentamos a tese deste autor do fim do trabalhador-massa, já que agora o cérebro seria a principal ferramenta de trabalho, ou seja, de que a força produtiva industrial e braçal estaria superada pela força produtiva mental, intelectual.

performance não serem nem ao menos veiculados pelos canais televisivos. Alguns poderiam encontrar justificativas para a não veiculação, pela baixa quantidade de manifestantes presentes nas atividades. Explicação razoável, quando entendemos a mídia conforme sugere Eisenberg, como "*indústria de narrativas escandalosas*"[250]. Algo que nos remete diretamente à nossa questão central, acerca da eficácia da tática de visibilidade adotada por esta esquerda,à medida que a baixa adesão à suas atividades e atos revelaria já de início uma capacidade reduzida de se fazer ouvir e de se fazer ser visto. Trata-se aqui, como podemos adiantar, de uma situação de isolamento que se retro-alimenta. Frente aos riscos de não ver nem ao menos sua atividade propagada através da mídia, a saída pode ser a *performance na performance.*

Slavoj Zizek nos ajuda a entender esta dupla tática de visibilidade quando narra uma estratégia ocasionalmente utilizada, segundo ele, em manifestações políticas: "quando uma multidão é bloqueada pela polícia, pronta a espancar os participantes, a maneira de se criar uma reversão surpreendente da situação é as pessoas começarem a brigar entre si"[251]. A despeito de sua tese acerca da encenação como um ato de libertação, como uma "violência redentora", poderíamos tomar o exemplo de Zizek como ilustração do que chamamos de *performance na performance*: a tentativa de estabelecer um canal de diálogo entre os manifestantes e uma mídia pouco interessada, por meio de atos histriônicos na ocasião de um evento, corre sério risco de fracassar na sua projeção. O ato é duplamente performático porque é um evento extraordinário, de ocupação de uma rua, de fechamento de uma avenida, em que se acrescenta um gesto de heroísmo. Ele é ruptura no disruptivo para destacar o ato. Uma quebra na narrativa de um tempo já performático. Em outras palavras, uma ação fora do previsto, em um ato que quebra a rotina de um dia sem protestos e sem marchas.

No Brasil, não é fácil vislumbrar o exemplo de Zizek. Diríamos que a *performance na performance* costuma se dar via outras táticas de reversão surpreendente da situação, em que a violência é elemento importante. Uma delas se expressa em gestos de valentia e de enfrentamento, em que se joga pedras em um consulado, até quebrar suas vidraças, ou se queima um pneu em uma esquina para inviabilizar a passagem por completo de veículos e de

---

250 EISENBERG, José. *Eventos Midiáticos e Fatos Jurídicos – Uma Tréplica.* Maio de 2007, disponível em <http://www.cedes.iuperj.br/>, p.1;

251 ZIZEK, Slavoj.*Às portas da Revolução.* São Paulo: Boitempo, 2005, p.272;

transeuntes[252]. Outra tática é a de provocar a polícia de modo a suscitar um confronto que gere prisões e violações da integridade dos próprios manifestantes. As prisões e violações seriam formas de expor o inimigo, por serem abusos nas condutas repressivas, ao mesmo tempo em que permitiriam ao militante se apresentar como um herói em batalha. Ressaltamos aqui que não estamos sugerindo que todos os confrontos ocorridos em ocasião de protestos sejam táticas de visibilidade[253].

A despeito da autoria destas ações que implicam em *performance na performance* e das intenções de seus autores, diríamos que elas possuem o potencial de chamar atenção da mídia, de tal forma que diminua o risco de baixa projeção de uma manifestação ou de um protesto. Entretanto, acreditamos que quanto mais ela adquire aparência de *performance*, mais ela corre risco de fracassar em seus intentos. Em outros termos, quanto mais a ação heroica de um militante ou de um grupo de militantes, ou a manifestação ou protesto de organizações políticas se mostrem como gestos isolados, ainda que extraordinários, menos eles chamarão atenção para si. Isto se revela de maneira ainda mais clara quando presenciamos situações em que a baixa presença de manifestantes em um ato acentua o caráter performático da performance. É quando uma manifestação esvaziada repercute em uma política recuada dos organizadores do ato, de tal forma que aquele gesto de radicalidade se mostre descolado das reais condições – e até mesmo, diríamos -, dos reais afetos e consequentes ânimos dos militantes.

Foi o caso de uma manifestação em solidariedade ao povo palestino, ocorrida no Rio de Janeiro, no dia 8 de janeiro de 2009, para a qual se *programou* jogar sapatos[254] no consulado americano. Os organizadores do ato gritavam do carro de som para que os

---

252 Curiosamente, este recurso de queimar pneus tem sido muito comumente utilizado por moradores de comunidades carentes. A visibilidade que se ganha parece ser eficaz. Supomos apenas que esta eficácia se deva a dimensão que ganha esses gestos. Dimensão de acúmulo de forças, realmente ameaçadoras à ordem, em face de investidas diárias da polícia nessas comunidades. Ademais, a narrativa dada pelas mídias de massa – frequentemente associando os protestos ao tráfico - tem sido, a nosso ver, elemento importante para as leituras favoráveis que os eleitores fazem acerca das políticas de segurança pública dos governos.

253 Alguns e muitos deles são reais, como os que ocorrem desde as jornadas de junho.

254 O gesto de jogar sapato era uma referência ao *episódio* do jornalista iraquiano que, em 14 de dezembro de 2008, tentou atingir George Bush com um sapato, por ocasião de uma visita surpresa do presidente americano à Bagdá. Importante chamar atenção para o fato de a iniciativa do jornalista, que aparece para todo mundo como um "episódio", ser expressão de um acúmulo anterior de insatisfação das massas iraquianas em relação à política do governo Bush. A *performance* aqui ganha outra dimensão, quando associada ao imaginário do povo iraquiano, não somente através do ódio comum ao presidente Bush, mas também pelo conteúdo moral esimbólico que possui o gesto de jogar sapatos, no Iraque. É o caso de uma *performance* que, ao contrário de exceção, é excesso.

manifestantes jogassem os sapatos apenas ao lado do prédio, de modo a não incomodar a polícia[255]. Chamaríamos isto de "radicalidade simbólica programada", em que o que se faz é muito mais uma aparição extraordinária em um dia ordinário, com gestos histriônicos, de modo a destacar a ação e assim gerar visibilidade. O que está em jogo aqui é uma dialética da *performance*. Para que ela se apresente como *exceção* de um cotidiano, é preciso que ela seja *excesso* de um outro cotidiano. Tal como Goffman observa, a manutenção na linha de ação é que estimula a atenção para as exceções, dado que o que se espera é a compatibilidade entre ambiente, aparência e maneira. Assim é que as exceções adquirem o sabor picante e o encanto de que fala o autor. Isto porque, a *performance* nos marcos das organizações de esquerda, só possui chance de entrar nas pautas da mídia escandalosa de Eisenberg se ela se apresenta de fato como escândalo, considerando-se este escândalo em seu sentido etimológico, skándalon, de obstáculo que faz tropeçar, de armadilha. Excesso aqui significa acúmulo, extrapolação de um *continuum*, desmedida que vem de um crescente.

3.2.2 O passado e o futuro da imagem: mais um mecanismo de geração de desprezo

Podemos, entretanto, observar situações em que os atos de protestos se apresentam como excesso, mas que parecem não superar alguns outros obstáculos relativos à própria narrativa midiática. Tomemos o caso, mencionado acima, da manifestação de professores da educação básica municipal e estadual em frente à Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro. Acreditamos que a veracidade dos atos de violência ocorridos tenha sido determinante para a repercussão que teve a notícia na mídia de massa. Entretanto, assistindo ao Jornal Nacional daRede Globo, do dia 8 de setembro de 2009, quando houve a manifestação e o tumulto, podemos observar duas tendências: 1) a de que, quando se trata de confronto real, a notícia tende a furar o bloqueio midiático e 2) que, ainda assim, a narrativa dada não somente é desfavorável em seu conteúdo, como também nas concatenações feitas.

Do ponto de vista de seu conteúdo, podemos observar que o tempo dado à notícia na pauta do dia foi de aproximadamente 24 segundos, nos quais se narrou apenas a versão da

[255] Procurado nos principais telejornais do Rio de Janeiro - Jornal Nacional, SBT Brasil e Jornal da Record -, vimos que não houve nenhuma notícia deste protesto.

polícia: “segundo a polícia, a confusão começou depois que um manifestante desacatou um policial. Bombas de efeito moral e balas de borracha foram usadas, e pelo menos 16 pessoas ficaram feridas”[256]. Se comparado às outras notícias, o tempo que lhe foi concedido foi inferior até mesmo a notícia de última hora, sobre a cassação pelo TSE de mandatos de candidatos eleitos em 2006, noticiado em cerca de 28 segundos. Quando verificamos toda a pauta, vemos que os 9 minutos utilizados para tratar das chuvas e enchentes no sul e sudeste do país, reduzem, em grande medida, o peso da notícia do protesto.

Do ponto de vista da concatenação das imagens e discursos, podemos ver que a notícia dos professores aparece no bloco sobre violência. Bloco este iniciado sob a legenda “vandalismo”, com a imagem de ônibus pegando fogo. Tratava-se da notícia de mais um dia de ataques urbanos em Salvador, feitos por criminosos insatisfeitos com a transferência de um preso. Os policiais aparecem neste momento como alvos, razão pela qual, dentro dos 30 segundos dedicados à notícia, a reportagem aborda as mudanças de táticas da polícia para se proteger dos ataques dos bandidos. Em seguida, vem a notícia dos protestos dos professores, com referência a um manifestante que desacatou um policial. A notícia que se segue, de 1 minuto e 36 segundos, é a de uma brasileira acusada de matar a filha, na Itália. Uma reportagem favorável à mãe da criança, que serve como passagem para a reportagem dos 40 anos da Rede Globo, onde a atmosfera de violência é abandonada rumo às notícias de futebol e dos avanços tecnológicos em favor da vida.

Para que os atos de protesto, ao serem veiculados pela mídia, despertem no indivíduo afetos ativos, eles precisam estar concatenados com outros signos a ele anteriores e posteriores. Assim é que devemos levar em conta o modo como os partidos de esquerda têm sua imagem veiculada. Como sua imagem vem acompanhada de outras imagens, o corpo afetado combina os signos conforme suas aparições, conforme a repetição dos encadeamentos das imagens. Esta combinação ou associação gera noções comuns e variações de potência, afetos ativos e passivos. Por ocasião de um ato, é muito comum a veiculação da notícia sobre a manifestação ou protesto – quando a veiculação ocorre -, vir acompanhada de signos outros, sejam auditivos, sejam visuais. Assim é que uma manifestação pode ser noticiada em um bloco de notícias sobre violência urbana. Deste modo, a imagem da manifestação possui um

[256] Os trechos do Jornal Nacional da edição de 08 de setembro de 2009 foram transcritos a partir do arquivo audiovisual disponível em http://www.g1.globo.com.

passado, um presente e um futuro que, repetidas vezes projetados, permite a constituição de uma noção comum de manifestação, qual seja: a de violência e desordem. Esta noção comum passará a representar o conceito de protesto, a sua imagem, mesmo que o indivíduo não mais esteja diante da televisão. Isto se dá pelo roteiro afetivo de que falamos. Ver uma manifestação na rua levará o homem a pensar imediatamente em violência urbana, ainda que ele não esteja diante de nenhuma situação de real ameaça ou violência. A concatenação aqui é permitida à própria mídia, por seus recursos de edição, através de imagens associadas – palavras, fotos, cenas –, que oferece um conjunto de signos que origina em muitos indivíduos uma noção universal do que é "protesto". Ainda que este indivíduo seja social e economicamente próximo a todos aqueles que protestavam, a imagem que mais vezes o afetou foi esta: a de protesto como tumulto, como baderna. Esta pode ser a imagem que ficará registrada na mente e no corpo do indivíduo afetado, ainda que levemos em conta as possibilidades heterogêneas de recepção e o fato de a própria mídia estar um pouco mais descentralizada. Diríamos que os meios de comunicação de massa atuam mais sobre coletividades do que sobre indivíduos, o que expressa o caráter organizado e dirigido da mídia, em especial a televisiva. Mesmo a internet tem sido muitas vezes mobilizada como recurso de desorganização ou de alternativa à empresas concentradoras de meios de produção espiritual. Resta saber se este meio alternativo representa de fato potência desestruturadora de formas de poder simbólicos e materiais. Isto passa por buscar as forças realmente autônomas e capazes de direção, no mundo virtual.

3.3 Repetição como insistência libertadora

Seguindo a lógica espinosana, podemos afirmar que a repetição ordenada, ainda que produtora de afetos passivos, é preferível à confusão gerada pelo rompimento dos encadeamentos de imagens habituais. Isto se dá pelo fato de que "(...)os homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza"[257]. Daí o porquê "(...) as coisas que podem ser imaginadas

[257] ESPINOSA, Baruch, 2007, Apêndice da parte 1;

mais facilmente são mais agradáveis do que outras."[258] Se preferimos a ordem à confusão, Espinosa sugere uma saída para que os homens não padeçam sob seus próprios afetos. A saída está em outro gênero de conhecimento que não aquele originado de signos que foram ouvidos ou lidos, de que nos recordamos e dos quais imaginamos as coisas. Através de um outro gênero de conhecimento[259] que não aquele, em termos mais Espinosanos, que se dá a partir do que chamou de "experiências erráticas", o conhecimento de primeiro gênero. Espinosa está tratando aqui do segundo e terceiro gêneros de conhecimento, aqueles que, conforme aproposição 42, da parte II, da *Ética,* "nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso."[260] Espinosa tem em vista o conhecimento das coisas que caminha na direção da ordem do intelecto.

Em termos atuais, o segundo gênero de conhecimento a que se refere Espinosa pode ser associado à tarefa dos sujeitos políticos de que falamos, tendo em vista serem eles capazes de gerar encadeamentos de imagens que gerem afetos ativos, através de uma existência que perdura para além de eventos disruptivos. Se a esquerda hoje de fato identifica nos meios especialmente televisivos a forma de tocar as mentes dos indivíduos, há que se ter duas hipóteses de reflexão: a disposição destes mesmos indivíduos em ler os fatos veiculados acerca da atuação da esquerda com olhar de quem se identifica com os atores em imagem, ou, alternativamente, ler os fatos, fiel ao seu narrador assíduo, ao tradutor da imagem. Em outros termos, caberia a esquerda verificar se seus meios tradicionais de persuasão, aqueles cotidianos, que tocam a mente mais vezes, não atuariam como meios eficazes de potencializara *performance* de modo a apresentá-la como seu excesso. A esquerda como um narrador alternativo. Aquele capaz de lançar a imagem pela televisão e, ao mesmo tempo, contar sua versão "indo a domicílio", indo aos locais de trabalho e de convivência.

É o que nos permite compreender a dimensão de cartazes de maio de 68. Szaniecki, ao reproduzir a descrição feita por Barnicoat do Atelier Populaire, nos oferece elementos suficientes para entendermos que os cartazes, aparentemente *performance* como exceção,

258 Idem;

259 Atentamos para o fato de que, quando falamos de gênero de conhecimento - mesmo o terceiro, da ordem do intelecto -, estamos falando também de afetos ativos a ele relacionados, como alegria, que teríamos ao compreendermos o regime de produção de algo.

260 ESPINOSA, Baruch. Ibid. Proposição 42, da Parte II;

dada a tática de visibilidade com base na quebra da rotina e na efemeridade com que surgiame desapareciam, eram *performance* como excesso. Assim reproduz Szaniecki:

> O 'Atelier Populaire' consiste num ateliê onde os cartazes são concebidos, e vários ateliês onde são produzidos (...). Todos os militantes – trabalhadores, estudantes, artistas – do 'Atelier Populaire' se encontram diariamente numa assembléia geral. O trabalho desta assembléia não é apenas escolher entre os designs e slogans sugeridos para os cartazes, mas também discutir todos os problemas políticos.[261]

Deste modo é que a *performance* não aparece como um corpo estranho a ser desprezado, mas um corpo externo passível de ser concatenado com outros signos a eles associados, desde que seu ator, a esquerda, apareça antes e depois da performance. Em outros termos, a habitualidade ou o *habitus* de que fala Espinosa é elemento fundamental para que a *performance* ganhe eficácia e, assim, perca aparência de *performance.* De meio para chamar atenção e gerar acúmulo, ela passa a fruto da acumulação. De modo que a atenção conquistada conta com uma projeção concatenada com um trabalho de ativações de afetos anteriores e posteriores a ela. Estamos tratando da capacidade dos partidos de, a partir das leituras de Espinosa, produzirem imagens e imaginações. E se imaginação é em Espinosa imaginar coisas inexistentes como se estivessem presentes, tal como o que chamamos de roteiro afetivo, talvez caiba à esquerda ativar afetos para que as mentes comecem a imaginar um mundo ainda não existente.

Mas em que medida é possível fazer com que o trabalho habitual da esquerda alcance o potencial de massificação das grandes mídias? De que maneira é possível falarmos da esquerda como veículo de maior referência sobre suas bases? De que modo pensarmos uma esquerda, cujo trabalho de organização, de formação política e de propaganda a torne canal deinformação preferencial da classe trabalhadora? Ou, ao menos, meio de interação e troca de idéias, espaço de atividades e enfrentamentos reais, experimentados por maior número de pessoas, que sirva de contraposição às narrativas massificadas pelos meios de comunicação degrande porte? São desafios que este trabalho nos traz, mas que sugerem, de início, os limites de uma ação centrada na *performance* e a necessidade de pensarmos em um novo *habitus* de esquerda, em face de uma indústria cultural de massa cada vez mais dinâmica, volátil e centralizada.

---

[261] BARNICOAT apud SZANIECKI, Bárbara. *Estética da multidão.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp.83-84;

Como sugere Kierkegaard, em *Repetição*[262], podemos fazer uma distinção aqui entre o que estamos chamando de repetição como técnica de geração de memória e repetição como insistência libertadora. Kierkegaard recorre a Leibniz para destacar a distinção que nos ajudará neste trabalho. Segundo Leibniz, repetição e recordação constituem o mesmo movimento, porém em sentido contrário. Enquanto a recordação consiste em uma repetição em sentido retroativo, "a repetição autêntica" corresponde a concessão de tempo para viver. Em outros termos, "a repetição autêntica" liberta para o futuro, enquanto que a repetição como recordação representa a busca do homem por uma fuga da vida, sob alegação de que esqueceu algo. A repetição como técnica de produção de memória, portanto, consistiria para nós em um recurso de produção permanente de pontos de fuga.

A psicanálise também aborda o tema repetição em sua relação com a memória. Em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud faz uma distinção entre dois tipos de lembranças. Uma lembrança que remete à sensação de que retoma algo que nunca poderia ter esquecido, pois este algo esteve sempre presente, e uma outra lembrança, que Freud associa a "fantasias, processos de referência, (...), vinculações de pensamento".[263] O interessante para nós é entendermos este último tipo de lembrança tal como compreende Freud, como fatos que não poderiam ser lembrados, já que nunca ocorreram. As técnicas televisivas de que falamos acima, de edição e concatenação de imagens, visam a produção de memória. Como tal, elas são fantasias, são dispositivos para processos de referência, vinculações de pensamento e não o real. Assim sendo, podemos afirmar que o que está na TV não é. Se Freud sugere que a rememoração das lembranças fica a mercê da atividade da memória, esta polarização, rememoração e memória, nos é importante.

Deste modo, quando falamos de repetição, podemos estar tratando de repetição como rememoração ou repetição como ato. O que está em jogo é entender os limites da repetição como rememoração, dado que rememorar consiste no retorno aos significantes, àquilo que deu origem à castração[264]. Se a memória possui leis que regulam a repetição significante, isto quer dizer que haveria no inconsciente uma tendência a repetir que levaria o sujeito a um

---

262 KIERKEGAARD, Soren. *A repetição.* Lisboa: Relógio D'Água, 2010;

263 FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar* (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II), 1914. In: Freud S. *Fragmento da análise de um caso de histeria.* Rio de Janeiro: Imago. Vol. 7.,p.116;

264 Observermos que Habermas, ao desenvolver seu conceito de Ação Comunicativa, restringe-se ao que falante e ouvinte podem extrair do significado da fala. O terreno dos significantes parecem não fazer parte do marco de reflexão de Habermas.

trânsito associativo determinado. A isto, Lacan atribui um papel de inércia simbólica, ou da resistência do id em Freud, o que levaria à compulsão à repetição. Esta inercia simbólica consistiria em uma determinação do pensamento inconsciente. Assim sendo, a repetição pela rememoração não revelaria o essencial, dado que a memória – para falarmos em termos espinosanos - pode estar subsumida em uma sucessão de imagens concatenadas que mais vezes afetou o sujeito. Para que a repetição seja libertação, tal como vemos em Kierkegaard, ela precisaria ser simbolizada para contribuir para a constituição subjetiva. Assim é que a tarefa de revelar o inconsciente consistiria no papel de alcançar aquilo que corresponde ao descentramento do sujeito com o consciente e com o eu. O inconsciente, portanto, seria o registro no qual podemos chegar ao Outro estranho à consciência. Isto se daria a partir do simbólico, dado que o inconsciente supõe uma ordem simbólica.

A repetição aparece como farsa, não como repetição do mesmo, tal como sugere Deleuze, em *Diferença e Repetição.* Deleuze recorre a Freud para tratar da repetição como disfarce, como recalque, "(...) os disfarces no trabalho do sonho ou do sintoma – a condensação, o deslocamento, a dramatização."[265] Esta dramatização viria a recobrir, atenuando-a, uma repetição bruta e nua, como repetição do mesmo. A repetição como liberdade, tal como sugere Kierkegaard, é a repetição que implica em variantes, como o exemplo freudiano da criança, que revela seu recalque diante do abandono da mãe, repetindoo gesto de mandar embora seus brinquedos. A repetição deste gesto é a a variação inconsciente do abandono. Assim, diferente de repetição tal como cantilena, repetição aparece como forma de revelar o trauma, não de forma bruta, mas dramatizada.

Se nos permitimos compreender as técnicas midiáticas de produção de memória como recursos de vinculações de pensamento, avançamos na direção da noção de repetição tal comocantilena, como recordação, como retroatividade. A repetição libertadora, tal como nos apresenta Kierkeggard, está vinculada ao presente. É algo que concede tempo e não representa a evasão da vida. Nas palavras de Kierkegaard,

> A memória é um vestido descartado que, por mais belo que seja ou que lhe pareça, não lhe cabe, porque já não corresponde à sua altura. A repetição é um vestido indestrutível que se encaixa perfeitamente e delicadamente a sua cintura, sem a menor pressão e sem, por outro lado, que parece que você está carregando um saco[266]

[265] DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição.* São Paulo: Edições Graal, 2006, p.40;

Porém, Kierkeggard também alerta:

> A memória é uma velha mulher ainda bonita, mas com a qual você não pode tentar qualquer coisa no momento. A repetição é uma esposa amada, que nunca chega a sentir tédio, porque apenas se cansa do novo, mas não de coisas passadas, cuja presença se constitui em uma fonte inesgotável de prazer e felicidade. Claro que para ser verdadeiramente feliz neste último caso, é necessário não deixar-se enganar com a idéia fantástica de que a repetição tem algo de novo a oferecer, pois, então,lhe causará tédio.[267]

Assim sendo, precisamos compreender aqui repetição como um retorno ao princípio, um retorno à experiência traumática, tal como entende Freud. Se para Freud a noção de pulsão de morte o ajudou a entender este retorno aparentemente paradoxal, dado que implica em um desprazer, este retorno para nós ajuda-nos a entender a repetição como dinâmica produtora de terreno fértil para a ruptura. Portanto, não é da repetição que se extrai o novo, mas da superação daquilo que nos leva a repetição. Dizer isto significa dizer que a repetição não é um exercício confortável. É um recuo tático ou uma guerra de movimento.

Quando entendemos a repetição como recuo tático, caminhamos na direção do que sugere Zizek, em *Primeiro como tragédia, depois como farsa.* Zizek resgata um pequeno texto de Lênin, *Sobre a subida de uma alta montanha*, em que Lênin usa a metáfora do alpinista que tem de voltar ao vale após uma primeira tentativa frustrada de alcançar o pico da montanha. O que Lênin pretendia com esta metáfora é esclarecido: "Os comunistas que não têm ilusões, não dão espaço para o desânimo e conservam a força e a flexibilidade para começar desde o princípio repetidas vezes diante de uma tarefa difícil." Zizek estabelece uma relação entre este texto e a frase do personagem Pioravante, do texto *Pioravante Marche*, de Samuel Beckett: "Tente de novo. Erre de novo. Erre melhor." Para Zizek, este retorno é o retorno à hipótese comunista, tal como apresentado por Alan Badiou, em *Sarkozy, de quoi est-*

---

266 Traduzido da versão em espanhol, "El recuerdo es un vestido desechado que, por muy bello que sea o te parezca, no te puede caer bien, pues ya no corresponde a tu estatura. La repetición es un vestido indestructible que se acomoda perfecta y delicadamente a tu talle, sin presionarte lo más mínimo y sin que, por otra parte, parezca que llevas encima como un saco."KIERKEGAARD, Soren. *A repetição.*In http://www.vivilibros.com/excesos/10-a-01.htm. ;

267 Idem;

il le nom: um retorno a uma experimentação política de um modo de existência novo, a vir a ser. Se compreendermos que o recuo de que fala Lênin é descer a montanha em direção ao vale, podemos entender que o que faz Lênin ao escrever o texto é tentar de novo o que não conseguiu. Isto porque Lênin se via diante da inércia simbólica de que fala Lacan, da insistência do sintoma, do trauma simbolizado, do ponto ideal em que se pode perceber a "absoluta inviabilidade da situação" de que fala Lênin, quando reconhece o subdesenvolvimento econômico e o atraso cultural das massas russas, e que o leva a constatar que não há como "passar diretamente para o socialismo". Slavoj Zizek ressalta o "refinado senso dialético" de Lênin ao encarar isto que entendemos como inércia simbólica como algo que impedia os bolcheviques de se apressarem. Para Zizek este sinal de cautela não corresponderia ao fato de Lênin ter adotado silenciosamente "(...)a crítica padrão menchevique ao utopismo bolchevique, a idéia de que a revolução deveria seguir necessariamente estágios predeterminados(...)" [268]

Não estaria Lênin transformando a inércia simbólica em ponto ideal através do ato, transformando ameaça em oportunidade? Oportunidade esta de voltar-se para as massas, dado que "(...) a inviabilidade da situação" abria "(...) a oportunidade de criar requisitos fundamentais da civilização de forma diferente da dos países da Europa ocidental" [269]. Apressar-se, forçar-se para além dos limites, para além do ponto ideal, é o oposto de escutar. O ato de ouvir, de permitir que operários e camponeses falem, é dar espaço para a simbolização de desejos recalcados. É através da palavra que as representações se contrapõem ao Outro do inconsciente, de tal modo que se possa apontar a inércia simbólica que aparenta ser resistência como subsunção real – submissão a uma representação que aliena o homem de sua história. O automatismo da repetição de que fala Freud consiste, pois, em uma sobredeterminação, em que o sujeito é determinado pelo percurso de um significante. Isto porque esta determinação simbólica constitui o sujeito. Mas este significante faz padecer o sujeito porque essa determinação é estranha ao próprio sujeito. A ausência de significação corresponderia pois a uma ausência de auto-determinação.

O ato falho, segundo Lacan, tem a função da contradição em Marx: algo que escapa e que revela a alienação do homem de si mesmo. A compulsão à repetição se deve à pulsão de morte, ao instinto de retorno ao homem enquanto máquina simbólica. Esta compulsão é que

---

[268] ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005, p.14;

[269] LÊNIN, V. I. Sobre *Nossa Revolução* In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1923/01/17.htm;

teria o potencial, através da linguagem que o traduz, de trazer as questões que quebram com o mecanismo da harmonia e do equilíbrio. A disputa central seria a de dar significados aos desejos materiais mais escondidos, preencher o buraco, o vazio que é o Outro. Assim, permitir que o sujeito se auto-determine, se conheça e conheça os outros, "*uma determinação da relação (das) classes entre si*"[270], uma das condições, segundo Lênin, para que a monarquia tsarista desmoronasse:

> A primeira revolução (1905) revolveu profundamente o terreno, arrancou pela raiz preconceitos seculares, despertou para a vida e a luta políticas milhões de operários edezenas de milhões de camponeses, revelou umas às outras, e ao mundo inteiro, todas as classes (e todos os partidos principais) da sociedade russa na sua verdadeira natureza, na verdadeira correlação dos seus interesses, das suas forças, das suas formas de ação, dos seus objetivos imediatos e futuros.[271]

Esta auto-determinação, que corresponde a revelar o outro e a si mesmo, deveu-se, segundo Lênin, aos três anos de batalhas de classe e a "energia revolucionária russa". Segundo a metáfora de Lênin, a revolução de outubro de 1917 foi " 'representada' ... depois de uma dezena de ensaios gerais e parciais;; os 'atores' conheciam-se uns aos outros, seus papéis, seus lugares, seu cenário, detalhadamente, de ponta a ponta, até o menor matiz das orientações políticas e métodos de ação."[272] Deste modo, podemos ver a agitação como um dos elementos deste ensaio, desta dinâmica de dramatização, de repetição que liberta, tal como sugere Lênin, em *Que Fazer?*: agitação como denúncia que entusiasma. Mas não somente isto. A agitação como treinamento para momentos de maior pressão, tal como sugere Lênin.

Se o ato falho é fugidio, escapa instantaneamente, o tempo lógico de Lacan é o tempo do fisgamento, o tempo de reunir e organizar este ato para assim entendê-lo, o tempo dos ensaios de que fala Lênin, de "cercar o inconsciente evasivo em uma estrutura temporal" . O exercício constante de cercar as lacunas é o que permite abrir a fenda para fazer surgir a ausência, é o *acting-out*. A performance da performance aparece para nós como revolta simulada, radicalidade como farsa, tentativa de atribuir um caráter novo ao velho, repetição como cantilena, como reprodução simbólica. A performance da performance é o ato falho que nos mostra a burocracia dos partidos revolucionários. É a rachadura, o desfalecimento, o

---

270 LÊNIN, V. L. *Cartas de longe.* In:ZIZEK, Slavoj. *Às Portas da Revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005, p.27;

271 Idem., p.26;

272 Ibid., p.27;

tropeço. Na performance da performance é possível ver que "alguma outra coisa quer se realizar, algo que parece intencional (...), mas de uma estranha temporalidade".[273]" Ela deixa escapar o inconsciente, o desejo de ser novidade, de ser atraente, tal como se estabelece como atraente nas pautas midiáticas aquilo que é extraordinário, excêntrico. Esta farsa, esta dramatização deve servir, porém, para revelar o inconsciente desses partidos. Um inconsciente do desejo de aceitação, de reconhecimento. O mesmo desejo de reconhecimento que faz com que os partidos revolucionários optem pela obediência à desobediência. Deste modo é que vemos como a ação disruptiva pode resultar no "consenso operacional" de que fala Goffman, ainda que a ideia de ruptura traga em si a impressão de sempre possuir uma violência revolucionária.[274] É neste sentido que podemos dizer que a performance da performance é ato falho. Isto porque é revelação do desejo recalcado dos partidos revolucionários. Desejo de ser, em um contexto em que se é quando se é visto. Sendo ato falho, o ato falha em seu intento, já que ele é fugidio, escapa instantaneamente. Sendo ato do partido, o próprio partido pode reunir e organizar este ato para assim entendê-lo. Em termos lacanianos, só o partido, ele mesmo, é capaz de "cercar o inconsciente evasivo em uma estrutura temporal"[275] e, desta forma, fazer o exercício de auto-crítica de que fala Lênin, em que se abre a fenda para fazer surgir a ausência.

Conceber, assim, o partido como sujeito a tal ponto de nos permitirmos uma relação entre uma psicologia individual e uma psicologia coletiva, apoia-se em reflexões semelhantes por parte daqueles que reconhecem alguma relação entre psicologia individual e psicologia social, como Gustave Le Bon e Sigmund Freud. O que leva Freud, em *Psicologia das Massas e Analise do Eu*, a compreender a psicologia individual como psicologia social é o fato de que "Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário..." [276] Nestes marcos, a psicologia das massas trata o ser individual como membro de um grupo, de uma classe, de uma casta, de um tribo, de um povo ou de uma instituição ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em um

---

273 LACAN, Jacques. *O Seminário* – Livro 11. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p.30;

274 Sobre violência revolucionária, ver Merleau-Ponty, *Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968;

275 LACAN, Jacques. Op. Cit., p.36;

276 FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (1920-1923) São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.14;

certo momento e com alguma finalidade. Em tais condições, Freud observa o surgimento de condições especiais, "como manifestações de um instinto especial irredutível a outra coisa, o instinto social."[277] Este, por sua vez, foi também chamado por Freud pelos termos *instinto de rebanho*, *mente de grupo.* Neste sentido, Freud concorda com Le Bon no que diz respeito a uma modificação psíquica do indivíduo imposta pela massa, nos marcos da *alma coletiva.*

Ainda que Le Bon, em *Psicologia das Multidões*, reconheça o estatuto do inconsciente, como elemento por excelência que compõe a alma de todos os indivíduos, isto se deve primeiro à vinculação disto que Le Bon chama de inconsciente a aspectos da raça ou, em outros termos, a influências hereditárias e ancestrais. A segunda razão para termos em Le Bon o reconhecimento de um certo primado do inconsciente está associada à primeira – relativa à raça, tendo em vista que os elementos raciais se diferenciariam dos racionais, oriundos da educação. Esta última ocupando o lugar da consciência, enquanto que ao inconsciente é reservado o lugar do instinto, em uma clara hierarquia entre razão e emoção. Neste sentido é que Le Bon irá afirmar

> Nossos atos conscientes derivam de um substrato inconsciente formado sobretudo por influências hereditárias. Esse substrato contém os inumeráveis resíduos ancestrais que constituem a alma da raça. Por detrás das causas confessas de nossos atos encontram-se causas secretas que ignoramos. A maioria de nossas ações corriqueiras é efeito de móveis ocultos que nos escapam.[278]

A polarização estabelecida por Le Bon é entre aptidões intelectuais e inconsciência: "Na alma coletiva, apagam-se as aptidões intelectuais dos homens e consequentemente sua individualidade. O heterogêneo perde-se no homogêneo e as qualidades inconscientes dominam."[279] Neste sentido, a ideia de alma coletiva apresentada por Le Bon parte da premissa de que a multidão quando em ação organizada partilha de qualidades ordinárias somadas a um instinto que lhe dá um sentimento de poder invencível. Em suas palavras, "... sendo a multidão anônima e consequentemente irresponsável, desaparece inteiramente o sentimento de responsabilidade que sempre detém o indivíduo."[280] Assim, algumas faculdades seriam destruídas e outras exaltadas:

---

277 Idem., p.15;
278 LE BON, Gustave. *Psicologia das Multidões.* São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 34;
279 Idem., p.34;
280 Idem., p.35;

(...)desaparecimento da personalidade consciente, predomínio da personalidade inconsciente, orientação por meio de sugestão e de contágio dos sentimentos e das ideias num mesmo sentido, tendência a transformar imediatamente em ato as ideias sugeridas são as principais características do indivíduo na multidão.[281]

Este indivíduo deixa, pois, de ser ele mesmo e torna-se um autômato cuja vontade torna-se impotente. Nas palavras de Le Bon,

Pelo simples fato de fazer parte de uma multidão, o homem desce … vários graus na escala da civilização. Isolado era talvez um indivíduo culto, na multidão é um instintivo, consequentemente um bárbaro. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também os entusiasmos e os heroísmos dos seres primitivos[282]

Diferentemente do autor da *Psicologia das Multidões*, Freud não acredita na emergência da irresponsabilidade como característica que rebaixa este novo sujeito a uma condição ordinária, mas, ao contrário, pode resultar na elevação moral e ética dos indivíduos . Na massa, o indivíduo estaria sujeito, segundo Freud, "...a condições que lhe permitem se livrar das repressões dos seus impulsos instintivos inconscientes"[283], mas deste primado do inconsciente não se deriva a ideia de uma hierarquia entre consciente e inconsciente. Se em Le Bon, como bem diz Freud, as teses são "... da inibição coletiva da capacidade intelectual ea da elevação da afetividade na massa"[284], em *Psicologia das Massas e análise do Eu*, vemos uma compreensão distinta do processo de transformação do indivíduo, quando em meio à multidão. Recuperando aqueles que contestaram Le Bon e que reconheceram outras manifestações da formação das massas, Freud afirma:

Outros apontam para o fato de que apenas a sociedade prescreve para o indivíduo as normas da moralidade, enquanto via de regra o indivíduo permanece, de algum modo, aquém dessas altas exigências; ou que, em estados de exceção, produz-se numa comunidade o fenômeno do entusiasmo, que torna possíveis as mais grandiosas realizações da massa.[285]

E completa:

> No tocante à realização intelectual, continua verdadeiro que as grandes decisões do trabalho do pensamento, as descobertas e soluções de enorme consequência, são possíveis apenas para o indivíduo que trabalha na solidão. Mas também a alma coletiva é capaz de geniais criações do espírito, como a própria língua demonstra, acima de tudo, e também o canto popular, …, etc. E continua em aberto, além disso,

281 Idem, p.36;
282 Idem., p.36;
283 Idem., p.21;
284 Idem., p.32;
285 Idem., p.33;

o quanto o pensador ou poeta individual deve aos estímulos da massa em que vive, se ele é mais que o consumador de um trabalho anímico no qual os outros contribuem simultaneamente. [286]

Este olhar distinto entre Freud e Le Bon, pode ser explicado e é assim que Freud procura explicar, a partir de uma compreensão contraditória do próprio conceito de massa ou de multidão. Para Freud, Le Bon trata, em seus estudos, de massas efêmeras ou daquilo que chamou de *alma coletiva,* como coletividade organizada de forma transitória ou como uma multidão psicológica como um ser provisório, "composto de elementos heterogêneos por um instante amalgamados"[287], que se juntam rapidamente e por interesses passageiros. Nas palavras de Freud, "é inegável que as características das massas revolucionárias, principalmente na grande Revolução Francesa, influenciaram suas (de Le Bon) descrições." As contradições de Le Bon que ora fala sobre multidão como grupo completamente organizado, ora a descreve como provisória e transitória, estariam, segundo Freud, no fato de suas reflexões se originarem de considerações das massas ou associações estáveis em que os seres humanos passam toda a sua vida, e que tomam corpo nas instituições da sociedade. Assim, as massas do primeiro tipo, cuja junção é rápida e os interesses passageiros, seriam como que superpostas àquelas mais estáveis, "...como as ondas curtas, porém altas, sobre os imensos vergalhões."[288]

Citando McDougall, em *The group mind*, Freud observa que a mesma contradição aparece neste autor, que encontra solução no fator organização. Freud recupera McDougall ao afirmar que

No caso mais simples, …, a massa (*group*) não possui organização, ou algo digno desse nome. Ele (McDougall) designa uma massa desse tipo como *multidão* (*crowd*).Mas concede que uma multidão de pessoas não se reúne tão facilmente sem que nela se forme ao menos um esboço de organização, e que, precisamente nessas massas simples podem-se reconhecer, com maior facilidade, fatos fundamentais da psicologia coletiva.

E completa:

---

286 Idem., p.33;

287 Idem., p. 32;

288 FREUD,Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (1920-1923) São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.34;

A condição para que se forme uma massa, a partir dos membros casualmente juntados de uma multidão, é que esses indivíduos tenham algo em comum, um interesse partilhado num objeto, uma orientação afetiva semelhante em determinada situação e (eu acrescentaria: em consequência) um certo grau de capacidade de influenciar uns aos outros O mais notável e também mais importante fenômeno da formação da massa é o aumento de afetividade provocado no indivíduo.[289]

Esta perda do sentimento de delimitação individual é o que revela o caráter invisível da formação dos grupos. Caráter este reconhecido pelo próprio Le Bon, quando afirma:

Por trás de suas causas aparentes, uma profunda modificação nas ideias dos povos. As verdadeiras convulsões históricas não são as que nos espantam por sua grandeza eviolência. As únicas mudanças importantes, aquelas das quais provém a renovação das civilizações, produzem-se nas opiniões, concepções e crenças Os acontecimentos memoráveis são os efeitos visíveis das invisíveis mudanças dossentimentos dos homens.[290]

Assim, é possível observarmos a homogeneidade de que falam os dois autores, Freud eLe Bon, como manifestação de um instinto que vincula o indivíduo a valores morais distintos. A coragem e a ousadia, compreendidas por Le Bon como irresponsabilidade e animalidade do indivíduo e por Freud como livramento do sujeito em face de suas repressões, são elementos reconhecidos por ambos como fazendo parte de um instinto que permite aos homens concebero impossível como possível.

Mas se nosso estudo pretende cercar o ato falho dos partidos revolucionários, resta um outro desafio: o de pensar como os sujeitos coletivos revolucionários podem cercar os atos falhos do capital. Este cercamento para nós é o trabalho de base, o trilhamento de base, o espaço de fala, a repetição do mesmo como libertação. Um trabalho de base que conduz à construção de associações pela repetição. Repetição esta desveladora do discurso conservador, denunciadora de suas lacunas.

Assim sendo, poderíamos entender o recuo de Lênin em seu próprio gesto de escrever para as massas. O recuo também é o retorno às massas, à base da montanha. Recuo este eterno, por ser princípio ético e político-material. Princípio ético, dado que as massas, a multidão, são sujeitos da revolução. Princípio político-material por serem as massas, a multidão, a potência da revolução. De tal forma que este recuo é a descida do ponto máximo

289 Idem., p.35;

290 LE BON, Gustave, Op. Cit., p. 19;

de visibilidade para o ponto mínimo. Por esta razão é que entendemos o recuo como o trabalho de base, o retorno ao retorno.

Entretanto, temos um problema. Como associarmos a repetição à pulsão de morte? Sea massa ou a multidão de Espinosa é a potência e se potência, tal como traduz Deleuze, é a consciência do conatus, como pensar que o aumento de potência situa-se em um agir rumo à própria morte? Isto porque estamos falando de um trabalho de retorno em que não se encontrao novo, mas o velho, a resistência. Assim sendo, retornar à base é estar disposto a enfrentar o mesmo, a velha resistência de chegar ao núcleo patogênico de Freud. De certo modo, a resistência aqui seria o trabalho habitual, diferente de Negri que sugere a resistência a partir de eventos. Chegar a este núcleo seria, para Freud, aproximar-se da morte, do inanimado, do sem nome. Isto significa que, do mesmo, surge o novo, dado que a repetição esgota todas as representações, desde a do trabalhador-colaborador até a do partido como instrumento de libertação. Por esta razão é que dizemos que o trabalho de base requer a disposição do partido em entrar em contato com a perspectiva de seu próprio fim. Mas não somente isto, o trabalho de base é o eterno retorno ao difícil exercício de convencer a classe a se extinguir. Parafraseando Lênin de *Estado e Revolução*, a tarefa é de extinguir-se, como processo gradual e espontâneo através do hábito. Para tal, a constituição de um hábito é necessária. Mas este hábito é apenas um passo, uma "fase inferior", o segundo gênero de conhecimento de Espinosa, em que se constroem noções comuns. Diríamos, pois, que a morte é o momento em que o sujeito derruba sua máscara, sua representação. Quando ele abre mão do que Espinosa chamou de "doutrina finalista", em que o sujeito "(...) considera como efeito aquilo que é realmente causa (...)"[291] , a metonímia como veremos em Lacan, ou trabalho materializado comandando trabalho vivo, como nos ensina Marx. A repetição aparece para nós como aquelemecanismo que possui o potencial de trazer à tona as questões que quebram com o mecanismo da harmonia e do equilíbrio. Desse modo, estamos falando de uma repetição comoretorno ao nó patogênico, à inversão.

Ainda que o conceito marxiano de ideologia tenha transitado por diferentes definições, o sentido de 'inversão', tal como aparece nas *Teses sobre Feuerbach*, *Ideologia Alemã* e *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ainda define bem as miopias de que falava Marx acerca da ideologia. O que dizer de inversões ou aberturas, falhas nos discursos de autores como Locke? A repetição seria justamente a tática de vasculhar e derrubar os

[291] ESPINOSA, Baruch, 2007, Apêndice da parte 1, p.69;

alicerces que sustentam as inversões de que falava Marx, tais como a que se observa em *Dois Tratados sobre o Governo*. Enquanto, perspicazmente, como revolucionário de sua época, identificava no trabalho a forma de legitimação da propriedade livre, Locke compreendia o trabalho como movimento de separar a coisa do comum e transferir para o particular, de retirar do estado de natureza - sem necessitar de consentimento -, o que é de direito comum. Assim, Locke concatena, de imediato, atividade produtiva com livre iniciativa, sugerindo que a propriedade aumenta reservas comuns da humanidade. Locke fornece as bases para a noção hoje muito comum de riqueza nacional. A fratura do discurso de Locke está em dizer "a turfa que o criado cortou (...) torna-se minha propriedade"[292], posto que aqui está a naturalização sutil de um dos vícios apontados pelo próprio Locke, na mesma obra: o de possuir pelo trabalho alheio. Do mesmo modo, vemos Adam Smith, preocupado com a economia, cometer o ato falho de deixar escapar que o trabalho é medida de valor de todo o produto. Curiosamente, a lei smithiana que define o valor de todo produto, ou seja, a quantidade de trabalho contida nele, deixa de valer quando o produto passa a ser a mercadoria trabalho.

Marx pretendeu em seus escritos denunciar inversões, falseamentos e ilusões. O que Marx fazia era agitação, tal como entendida por Lênin, em que se faz denúncia para estimular. Em tempos como os nossos, em que o exercício de denúncia interpela mais o sujeitos através da imagem, podemos dizer que a política contra-hegemônica encontra na agitação imagética o desafio de estimular as ações revolucionárias. A questão que se coloca, portanto, é a de entendermos esta agitação como algo associado à visibilidade e compreendermos as consequências disto para a ação política revolucionária, tendo em vista o potencial da repetição, seja como ladainha, seja como insistência libertadora, para a constituição de sujeitos coletivos.

[292] LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre Governo.* In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.46;

4 O TEMPO-ESPAÇO DA PERFORMANCE E SEUS DESAFIOS PARA A CONSITTUIÇÃO DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO

"Pela ausência de ti que faz sua cegueira"poema de Aragon, Contracanto

4.1 A falsa polarização entre o espontâneo e o constante:

Quando estamos diante do desafio de compreender as formas de ação política que contribuam para o debate acerca da constituição dos sujeitos coletivos, deparamo-nos com o debate em torno da ação organizada e da ação espontânea, em especial no que diz respeito aos riscos da institucionalidade. O que seria a ação performática nos marcos desta polarização? Ação aparentemente espontânea, em busca de visibilidade, a ação performática, por sua efemeridade, sua temporalidade instantânea e seu caráter de rompante, se assemelha à ação que pretende criar fato. O fato no campo da política é a exposição de uma contradição em uma cena. Mas toda a estratégia de construção de fato consiste em concentrar em certo ato uma contradição, sem prejuízo, porém, de um trabalho anterior e posterior ao ato. Isto significa dizer que a ação espontânea, o rompante, a perda de controle, deve ser resultado de um conjunto de ações organizadas e ponto de partida para novos patamares de organização.

Quando vemos Lênin, em *Estado e Revolução*, afirmar: "*a expressão 'o Estado extingue-se' foi muito bem escolhida porque mostra tanto o caráter gradual do processo como sua espontaneidade. Apenas o hábito pode exercer e indubitavelmente exerce tal efeito (...)*"[293] , estamos diante de uma noção de 'hábito' que permite que vejamos organização e espontaneidade como dinâmicas de um mesmo processo. O hábito aparece em Lênin, tal como o *habitus* de Spinoza: o passado retido, o futuro esperado e o presente vivido. O que está em questão para nós é justamente identificar a inter-relação necessária entre o processo gradual e a espontaneidade. O hábito aparece como sintetizador dessas duas dimensões da ação política. Portanto, é preciso que pensemos o tema da hegemonia e da contra-hegemonia a

[293] LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução.* In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, Volume 2, 1981c, p.282;

partir desta categoria. Mais precisamente, o que nos interessa é entender como essas duas formas de ação se complementam na luta contra-hegemônica.

Em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe estão preocupados com o desafio para esquerda de aprender a natureza das relações de poder. Ao fazerem uma crítica às bases teóricas e políticas em que o horizonte intelectual da esquerda está constituído tradicionalmente, Laclau e Mouffe chamam atenção para uma série de novos e positivos fenômenos que implicariam para esquerda em reconsiderações teóricas. Os dois autores estão tratando da emergência de um novo feminismo, de movimentos de protestos étnicos, de minorias nacionais e sexuais, do movimento anti-nuclear, dentre outros. O interessante para nós aqui é observar a dinâmica sugerida pelos dois autores para justificarem a mudança que sofre a esquerda – ou que é levada a sofrer – a partir de tais fenômenos. Em suas palavras "*esta proliferação de lutas são elas mesmas, antes de tudo, como um 'surplus' da estrutura racional e organizada da sociedade.*"[294]. Laclau e Mouffe querem com isto sugerir a necessidade de a esquerda romper com um imaginário político de uma "classe universal". Neste sentido, vemos conectar-se claramente o tema da ação política com o tema da subjetividade política. Laclau e Mouffe estão preocupados com o nome a ser dado a esse sujeito da ação coletiva. Os autores se aproximam do entendimento de Arendt acerca da importância do nome para dar sentido à ação e revelar seu aspecto humano. O mesmo nome que, segundo Mauss, ganha relevância para a definição do papel que cada um desempenha no clã.

Deste modo, pensar o nome é pensar as ações que constituem o sujeito. Neste caminho rumo à compreensão das ações, Laclau e Mouffe nos ajudam a entender que a ação política revolucionária ou as lutas são, ao mesmo tempo, derivações e explosões da estrutura organizada e racional da sociedade. Dito de nosso modo, nossas ações são correspondentes ou devem ser correspondentes à própria estrutura subjetiva daqueles que compõem a sociedade, para que se faça a contra-hegemonia. Essa correspondência de que falamos atua como este 'surplus', que estamos traduzindo como algo que é mais da coisa, excesso, é da coisa e ultrapassa a coisa.

Quando Laclau e Mouffe abordam o conceito de hegemonia, os dois não estão na busca de definir um tipo novo de relação. O que eles pretendem é chamar nossa atenção para

[294] "Esta proliferação de lutas, antes de tudo, é como um "sur-plus" das estruturas racionais e organizadas da sociedade". LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy* – Towards a Radical Democratic Politics. London, New York: Verso, 2001, p.1;

a necessidade de sentirmos o hiato que se abre no campo da necessidade histórica. Hegemonia, deste modo, é como uma fissura. Em termos geológicos, tal como formulam Laclau e Mouffe, a hegemonia trata-se de uma *fault*, uma quebra na continuidade. Deste modo é que a noção de hegemonia aparece para esses autores tal como uma resposta para uma crise. Em uma espécie de genealogia do conceito de hegemonia, Laclau e Mouffe vêem no leninismo surgir a noção de situação concreta contingente. Em Gramsci, o termo adquiriria outro sentido, outro tipo de centralidade que transcenderia seu uso estratégico e tático. Segundo Laclau e Mouffe, hegemonia, em termos gramscianos, se tornaria a chave conceitual para entendermos as muitas unidades existentes em uma formação social concreta.

Laclau e Mouffe pretendem com esta genealogia sustentar o caráter contingente do conceito de hegemonia. A despeito de suas críticas a este sujeito universal - a qual, de certa forma, nos filiamos, dada nossa compreensão dialética de sujeito -, Laclau e Mouffe nos ajudam a compreender que o debate acerca do sujeito revolucionário ou da luta ou contradição fundamental não pode ocupar espaço maior na teoria do que a reflexão sobre as dinâmicas variadas que possam fazer ruir o terreno do capital e do capitalismo.

No debate acerca do papel da greve geral em Rosa Luxemburgo, Laclau e Mouffe sugerem que, na realidade repressiva da Russia tsarista, nenhum movimento por demandas parciais poderia se manter confinado em si mesmo. Em suas palavras, um movimento reivindicatório parcial "era inevitavelmente transformado num exemplo e símbolo de resistência e, portanto, abstendo e dando origem a outros movimentos"[295]. Deste modo, a articulação entre o econômico e o político seria inevitável em contexto de maior repressão. Mas o que pensar acerca da ação contra-hegemônica em contextos democráticos? Em que medida, hoje, a redução da repressão explícita faz com que a ação econômica se delimite no espaço da negociação e da saída individual, e a luta política seja tolerada pela democracia burguesa, tal como se fizesse parte da própria democracia questioná-la? Ou será que as saídas individuais para problemas coletivos têm servido para transferir a repressão para os que estão às margens do sistema?

O ato de queimar pneus, fechar avenidas, atacar ônibus são meios comuns de enfrentamento contra as diferentes formas de opressão exercidas pelo Estado. Ações de

[295] Idem., p.8;

desobediência, porém, podem aparentar um caráter espontâneo, mas que, ao mesmo tempo, são passíveis de serem incorporadas ao dia a dia de um sistema que se ergue sobre a bandeira da liberdade – inclusive de protestar. As ações coletivas seriam, neste caso, resultados de fissuras do próprio sistema, que cuida, ele mesmo, de reparar, em seus marcos. Mas de que modo a ausência de articulação entre o político e o econômico de que falam os autores explicam essa deficiência nas ações espontâneas coletivas e nas ações coletivas organizadas? Vale a pena recuperar o trecho de Rosa Luxemburgo, que serve de referência também para Laclau e Mouffe:

> Apenas na atmosfera quente do período de revolução pode qualquer pequeno conflito entre capital e trabalho crescer até uma explosão geral. Na Alemanha as mais violentas, mais brutais colisões entre trabalhadores e patrões têm lugar sem que a luta ultrapasse a barreira das fábricas individuais (….) nenhum desses casos (…) muda subitamente para uma ação comum de classe. E quando eles crescem para greves isoladas de massas que tem um colorido politico inquestionável, eles não provocam uma tempestade geral. Na realidade, a separação entre a luta política e a econômica e a independência de cada uma não é senão um produto artificial do período parlamentar. Por outro lado, no curso pacífico, "normal" da sociedade burguesa a luta econômica é dividida em uma multidão de lutas individuais em cada empreendimento e se dissolve em cada ramo da produção. De outro lado, a luta política não é dirigida pelas próprias massas numa ação direta, mas em correspondência com a forma do Estado burguês, de um modo representativo, pela presença da representação legislativa.[296]

Aqui, vemos a conhecida crítica de Rosa à política representativa. Rosa defende a necessidade de uma tal "atmosfera revolucionária". A greve geral proporcionaria esta atmosfera, articulando as fábricas individuais. A greve geral se apresenta em Rosa Luxemburgo como uma espécie de grande gesto, sintetizador das lutas individuais. Tal como a arte de performance, conforme nos ensina Richard Schechner, a greve geral parece diferir da vida real pelo seu propósito de sublinhar a situação, apontar, demonstrar a ação. Se, como vimos, performar é justamente mostrar-se fazendo, ela não deixa dúvidas quanto à sua artificialidade, ela é "*comportamento duplamente restaurado"*. De que modo, pois, esta artificialidade compromete a ação política, quando seu intuito é destacar o gesto, restaurar duplamente? De que modo podemos pensar essa ação destacada, sublinhada, sem que, porém, ela se distingua da vida real, da história, de tal modo a parecer artificial? Curiosamente, vemos em Brecht, em *Kleines Organon fur das Theater,* uma noção de *gesto* que nos auxilia

296 LUXEMBURGO, Rosa. *Huelga de masas, partido y sindicatos* In: http://www.marxists.org/

na compreensão da importância da história para que o *gesto* se apresente tal como esta síntese sublinhada. Nas palavras de Brecht,

> O conjunto de atitudes adotadas pelos personagens em relação uns aos outros é o que chamamos de campo do gesto... As atitudes que as pessoas adotam umas para com as outras incluem até mesmo aquelas atitudes que pareceriam ser bastante particulares, como as expressões de dor física em uma doença, ou de fé religiosa. Estas expressões de um gesto que visam sugerir algo normalmente são bastante complicadas e contraditórias, para que elas possam ser executadas por qualquer palavra e o ator deve tomar cuidado para que, ao dar à sua imagem a ênfasenecessária, ele não perca nada, mas enfatize todo o complexo.

E mais:

> Dividindo tais materiais em um gesto após o outro, o ator domina seu personagem se primeiro dominar a 'história'. É só depois de andar durante todo o episódio inteiro que ele pode, como se fosse por um único pulo, apreender e fixar seu personagem, completo com todos os seus recursos individuais. Uma vez que ele fez o seu melhor para deixar-se surpreender com as inconsistências em suas diferentes atitudes, sabendo que ele vai ter que, por sua vez, surpreender o público com elas, então a história como um todo dá-lhe uma chance de unificar as inconsistências; pois a história, sendo um episódio limitado, tem um sentido específico, i. e., apenas rabisca uma fração específica de todos os interesses que poderiam surgir (...) Tudo se apóia na "história"; ela é o coração da performance teatral. Pois é o que acontece entre as pessoas que lhes fornecem todo o material que eles podem discutir, criticar, alterar. Mesmo se a pessoa em particular representada pelo ator acabe por se encaixar de maneira impressionante atingindo realização em certa pessoa, a 'história' é a grande operação do teatro, a articulação completa de todos os incidentes gésticos, abraçando as comunicações e os impulsos que devem ir agora criar o entretenimento do público[297]

Aqui, estamos reivindicando a história tal como uma articulação, uma associação entre passado e futuro, em cada ação do presente. Diferente de La Boétie que sugere que a servidão se dá, dentre outros motivos, pela ignorância do povo quanto à sua história, reivindicando, assim, o papel da memória, estamos aqui chamando atenção para a necessidade de os gestos se articularem entre si e com outras ações, de modo a construírem uma história permanente, uma memória colada ao gesto.

---

[297] BRECHT, Bertold. *Kleines Organon fur das Theater* . Original: BRECHT, Bertold. *A short organum for the theatre* In: Brecht, Bertolt. *Brecht on Theatre:* the Development of an Aesthetic. London: Methuen, 1974, p.200;

Se o desafio de autores como Negri é o de constituir sujeitos, temos que compreender este sujeito como sujeito histórico. Na esteira do entendimento que tem Espinosa acerca do indivíduo, são as ações concatenadas aquelas que constituem esse sujeito. É a articulação, a comunicação entre vários corpos que constituem o indivíduo de Espinosa e o sujeito de que estamos tratando

Um gesto isolado, por ser exceção e não excesso, pode facilmente ser confundido com a espontaneidade. Dada a estrutura gestual, o espontâneo pode ser programado e até mesmo encenado. Ao lermos a peça teatral de Luigi Pirandello, *Esta Noite se representa de improviso*, vemos contada pelo autor uma história falsamente improvisada. Tal como o *Marketing Viral,* a que fizemos referência como tática de visibilidade do mercado, em que se simula captação de imagens amadoras para dar publicidade a um produto, a *ação performática* muitas vezes simula uma espontaneidade, tal como a "radicalidade simulada" de que falamos acima. Nas palavras de Pirandello, através do personagem do Diretor, o doutor Hinkfuss, vemos a confusão existente entre a preparação cuidadosa do espetáculo e a tentativa de dar ao mesmo espetáculo um forte tom de improviso:

(...) confesso ter criado um espetáculo agradável, se os quadros e cenas acontecerem com o atento cuidado com o qual os preparei. (...) No mais, estarei aqui entre os senhores, pronto a intervir se necessário, seja para, ao mínimo obstáculo, reencaminhar a representação, seja para suprir qualquer lacuna do trabalho com esclarecimentos e explicações; o que (me vanglorio) tornará mais prazenteira aos olhos dos senhores a novidade desta tentativa de récita improvisada.[298]

O diretor, logo no início do espetáculo, afirma:

A vida deve obedecer a duas necessidades que, por serem opostas entre si, não lhe permitem sem se fixar duradouramente nem se mover sempre. Se a vida se movesse sempre, não se fixaria nunca – se se fixasse para sempre, não se moveria mais. E é preciso que a vida se fixe e se mova.[299]

O que está em questão aqui é a inter-relação entre o fixo e o móvel, entre estrutura e ruptura. Esta relação nos permite compreender o processo de constituição do sujeito, mas

[298] PIRANDELLO, Luigi. *Esta noite se representa de improviso.* In: *Do Teatro no Teatro.* São paulo: Perspectiva, 2009, p.251;

[299] Idem., p.248;

também de sua desconstrução. Por esta razão, dizemos se tratar de sujeitos finitos. Tal como fala o diretor de *Esta Noite se representa de improviso,*

O poeta se ilude quando crê ter encontrado a libertação e atingido a quietude, fixando para sempre numa forma imutável a sua obra de arte. Esta sua obra apenas acabou de viver. Não se tem a libertação e a quietude senão à custa do término de viver.[300].

Curiosamente, o conceito de *gesto* em Brecht nos ajuda a entender uma dinâmica em que o fator constituinte do sujeito resulta na própria relativização da centralidade do sujeito e, ao mesmo tempo, garante a ele um papel importante, dado que é ele que representa a história que o constitui:

Como não podemos convidar o público a se arremessar na história como se fosse um rio, e deixar-se vagamente levar para lá e para cá, os episódios individuais têm que ser atados em conjunto de maneira a que os nós sejam facilmente percebidos. Os episódios não devem se suceder de forma indiferenciada, mas devem nos dar a chance de interpor o nosso julgamento ... As partes da história têm de ser iniciadas cuidadosamente, umas em face das outras, dando a cada uma delas uma estrutura própria, como uma peça dentro da peça [301]

Em síntese,

(...) nem tudo depende do ator, mesmo que nada possa ser feito sem levá-lo em conta. A 'história' é montada, apresentada e mostrada, por atores, cenógrafos, confeccionadores de máscaras, figurinistas, compositores e coreógrafos. Eles unem suas várias artes na operação conjunta sem, naturalmente, sacrificar a sua independência no processo.[302]

Brecht também afirma: "de qualquer forma, um teatro onde tudo depende do gesto não pode ficar sem coreografia". De modo que,

o que agora se apresenta ao espectador é o que fica do que mais vezes foi repetido e não foi rejeitado, e assim as representações finalizadas têm de ser entregues com os olhos totalmente abertos, para que eles possam também ser recebidas com olhos abertos.[303]

300 Idem., p.248;

301 BRECHT, Bertold. Op. cit., p.201;

302 Idem., p.202;

303 Idem., p.204;

Assim, entendemos a relação indispensável entre gesto e história, ação e seu conjunto, sujeito e sua coreografia. Isto coloca a necessidade de compreendermos o potencial das ações, o exercício de busca pelo potencial de interpelação dessas ações, a capacidade de essas ações adquirirem um significado revolucionário, uma teia que lhe dê um sentido de conjunto e faça destacar o gesto que rompe com este conjunto. Portanto, torna-se indispensável compreender que sujeitos tal conjunto de ação e sua ruptura constituem.

É nesta direção que Laclau e Mouffe recuperam o debate acerca da situação revolucionária em Lenin, Rosa e Gramsci, para sugerirem sobredeterminações variadas em torno do projeto revolucionário. Haveria assim uma unidade simbólica de classe, uma sobreposição do significante pelo significado, resultante da superação da base econômica como lei fundamental para a constituição do sujeito revolucionário. Deste modo, transferindo o debate para a ordem do simbólico, o conceito de classe passa, antes, pelo político, pelas posições subjetivas que os múltiplos antagonismos adquirem em contextos distintos, através do dispositivo da contingência. Estamos falando em uma sutura, entendida por Laclau e Mouffe como uma tensa conexão entre os sujeitos e sua cadeia de discurso. Esta sutura se daria através da função do imaginário e do simbólico. Aqui, a contingência não significaria indeterminação de sujeitos, mas a sobredeterminação simbólica da unidade de classe em múltiplos antagonismos. A contingência, e não a necessidade histórica, seria a marca do processo de constituição do sujeito revolucionário. Sutura, na psicanálise, é também, nos termos em que sugerem Laclau e Mouffe, aquilo que nomeia a relação do sujeito com a cadeiade seu discurso.

Entretanto, a sutura, assim como tal, pode ser entendida como instituição pelo discurso, como subsunção. Jacques-Alain Miller, em *A Sutura*, articula a função de unificaçãodo sujeito com o papel da sutura, ambos sob a dinâmica da diferenciação e da subsunção. Em suas palavras, um sujeito

> (...) é definido por atributos cujo reflexo (?) é político, e que dispõe, como se se tratasse de poderes, de uma faculdade de memória necessária para enclausurar a coleção sem deixar que se perca nenhum dos elementos intercambiáveis, e de uma faculdade de repetição que opera por indução. [304]

[304] MILLER, Jacques-Alain. *La Sutura.* In: *Matemas* II. Buenos Aires: Manantial, 1988, p.56;

Neste sentido, a unidade assegurada à coleção e ao indivíduo, só perdura sob acondição de um número assumir papel de nome e, assim, repetir-se em uma sucessão ordenada. O sujeito, operando sob o signo de um número que lhe confere unidade, adquire sentido, no mesmo instante em que se distingue da verdade sobre ele mesmo, tendo em vista que um número o substitui. Segundo Miller,

> o conceito de não identidade consigo mesmo é reservado pelo número zero, este é o enunciado decisivo que sutura o discurso lógico. Pois, (…) na construção autônoma do lógico por si mesmo, foi necessário, a fim de restar excluída toda referência ao real, evocar, ao nível de um conceito, um objeto não idêntico a si mesmo, rechaçado logo imediatamente da dimensão da verdade[305]

A identidade consigo mesmo, como ponto de partida, quando passa da coisa ao objeto, converte-se em não-identidade-consigo-mesmo. Este zero se constitui em um conceito, este, por sua vez, resulta em um objeto e em seu número. Desta circulação se produz o 1.[306] Daí a razão do sujeito operar sob a dinâmica da repetição pela série dos números que se inicia pelo zero. O sujeito é o excesso que se opera na série de números. A vinculação da lógica ao discurso matemático já havia sido objeto de questionamentos por parte de Lacan:

> (...) não descobrimos na lógica nada que o próprio discurso matemático não tenha descoberto, uma vez que é nesse campo de descobertas que se põe à prova o método. Apenas interrogamos o discurso matemático sobre algo que, de todo modo, é essencial, a saber, até que ponto ele é capaz de dar conta a si mesmo. Poderíamos dizer *até que ponto coincide com seu próprio conteúdo*, se esses termos fizessem sentido, se esse não fosse o campo por excelência em que a ideia de conteúdo vem a ser propriamente esvaziada.[307]

O zero como não-identidade-consigo-mesmo é o que tem efeito de sentido, pois dá umnome de um número, que faz as vezes da falta.[308] Nas palavras de Miller,

---

305 Idem., p.59;

306 Miller se refere ao sistema ternário de Frege "...que tem como efeito não deixar à coisa mais do que o suporte de sua identidade consigo mesma". Miller, Jacques-Alain. *La Sutura.* p.57;

307 LACAN, Jacques. *Seminário 16. de um Outro ao outro.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.97;

308 Para Miller, ademais, é sob esta condição que se origina a ideologia do sujeito como produto de seu produto, em que o discurso lógico se conjuga com o psicológico, como um encontro dominado pela política. O processo de constituição do sujeito se dá, pois, via diferenciação do outro e subsunção a ele. Nestes termos, "o especificamente lógico reside em que cada conceito só é definido e só tem existência pela mera relação que mantém na medida em que subsume, com o subsumido (…) ainda que o objeto só adquira seu sentido a partir de sua diferença com a coisa integrada (…)."MILLER, Jacques-Alain. Op. Cit. p.57;

O 0 que se inscreve no lugar do número consuma a exclusão deste objeto. Enquanto em seu lugar, desenhado pela subsunção, onde o objeto falta, não poderia haver nadaescrito, e se é necessário traçar um zero, é tão somente para representar ali um branco, fazer visível a falta.[309]

Este uno, desenhado pelo número zero, é a sutura. Ou, nas palavras de Miller, o zero número é "... aquilo que faz as vezes do suturante da falta."[310] A sutura fixa em um rasgo o zero do não idêntico consigo mesmo suturado pela identidade consigo mesmo. Diante deste "... objeto não-idêntico a si mesmo levado (rejeitado) pela verdade, instituído (anulado) pelo discurso (a subsunção como tal), em uma palavra, suturado", se faz necessário perfurar a sutura, na direção de atravessar o que um discurso explicita de si mesmo.

A necessidade de perfurar a sutura pode ser explicada, em parte, pela ausência de relação que o zero possui com o real. Isto porque o zero, entendido como número, é aprimeira coisa não real no pensamento. Para Miller,

(...)na construção autônoma do lógico por si mesmo, foi necessário, a fim de resultar excluída toda referência ao real, evocar, soba forma de conceito, *um objeto não idêntico a si mesmo*, rejeitado imediatamente da dimensão da verdade.[311]

Laclau e Mouffe, ao reivindicarem a sutura, através da função do imaginário e do simbólico, rejeitam de fato o real, como registro a ser somado para a sobredeterminação da unidade de classe? Em outros termos, em que medida é possível falar de uma unidade simbólica de classe como sobredeterminante? Como pensar, ademais, a sutura como contingência, dado que ela possui interlocução com aquilo que está no plano do discurso capitalista, da sobredeterminação do significante pelo significado, em que se produz estruturas?

Como resume Zizek, em sua introdução ao *Mapa da Ideologia,* Laclau e Mouffe chegam ao resultado teórico de que "(...) o sentido não é inerente aos elementos de uma ideologia como tal – antes, esses elementos funcionam como 'significantes soltos', cujosentido é fixado por seu modo de articulação hegemônica".[312] De certa forma, vemos aqui o

309 Miller, Jacques-Alain. p.59

310 MILLER, Jacques-Alain. Idem., p.61;

311 Ibid., pp.59-60;

312 ZIZEK, Slavoj. (Org.) *Mapa da Ideologia.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.17;

argumento dos significantes soltos como brechas possíveis para uma disputa de recepção ou de significação das interpelações midiáticas. Brechas semelhantes àquelas de que fala Durkheim acerca das formas de recepção e de adesão às correntes sociais. A fixação de tais correntes se dariam de forma precária, de tal modo que, nos marcos da filosofia política, seria possível romper com o império da necessidade.

Laclau e Mouffe encontram em Rosa Luxemburgo o mecanismo que permitiria a unidade de classe, independente da necessidade histórica. A espontaneidade romperia a lógica do literal, a lógica do necessário, em que variações contingentes são eliminadas. Se o conceito de classe passa antes de tudo pelo político, pelas posições subjetivas e pelas articulações entre diferentes lutas, o conceito de hegemonia emergiria em contextos dominados pela experiência da fragmentação. Esta fragmentação é que imprime a indeterminação de tais articulações e que abre para a sobredeterminação do significado sobre o significante, já que a unidade de classe passa pela ordem simbólica das unidades das forças hegemônicas do momento.

Neste sentido é que Laclau e Mouffe também mobilizarão a teoria da linguagem de Ferdinand Saussure, pois para eles haveria uma relação desigual entre duas narrativas: relações hegemônicas, fatos do acaso, tal como a fala, em Saussure; e as relações de classe, correspondente à língua, à estrutura. Tomando como exemplo a Revolução Russa, o diagnóstico histórico de Laclau e Mouffe é o de um substitucionismo cuja dinâmica seria a do movimento da classe para o partido e do partido para o Estado Soviético. Diante deste diagnóstico, os autores sugerem a sutura: algo que implica na ocupação de um lugar por parte da esquerda, que atuaria no registro da função do imaginário e do simbólico. Dado que tais registros, em Lacan, possuem um certo grau de pseudo-identificação, estas unidades simbólicas hegemônicas adquiririam caráter indeterminado, contingente. A nosso ver, este diagnóstico histórico que sugere a substituição do movimento pelo partido é um tanto simplista, levando em conta os próprios expurgos realizados por Stalin no interior do partido bolchevique. Ademais, os fatos do acaso parecem adquirir potência de ruptura, revolucionária, se possuem comunicação com as relações de classe, com suas bases e com suas estruturas. De tal modo que, ao contrário de elegermos um sujeito a partir das lutas contingentes, julgamos mais relevante pensar como o sujeito revolucionário se forja a partir do contingente e do estrutural e, assim, interpela outros sujeitos. Significa dizer que esta constituição não se apoia apenas em um conteúdo simbólico e imaginário, mas possui interlocução com o real, mesmo

que este real não seja traduzível e exija recursos como a própria sutura. Se é no registro do simbólico que se produzem as castrações, e, no imaginário, as frustrações, é no registro do real o terreno das privações e da necessidade.

Laclau e Mouffe sugerem dispositivos simbólicos e imaginários como constituidores do sujeito revolucionário, mas o que dizer da vinculação com aquilo que está também no plano da necessidade e das privações? Ainda que reconheçamos ser o registro do real aquilo que corresponde ao acaso que nos devora, ainda que admitamos a tese de Lacan de que não existe relação sexual, desconstruindo o mito do "sexo real", a própria tese nos fornece elementos para crermos ser necessário vasculhar o terreno do Real. Se o ato praticado com um parceiro de carne e osso já é fantasmático, isto não retira o corpo de seu papel de apoio para as projeções fantasmáticas de que fala Lacan. Deste modo, caminhamos na direção de compreender que o desafio revolucionário não se restringe à disputa hegemônica de sentidos, da relação de representação entre o pensamento e a realidade, da busca por dar significado aos significantes.

Tal afirmação não exclui a perspectiva sugerida por Laclau e Mouffe de produção de um discurso do sujeito revolucionário. O que está em jogo é a centralidade do contingente como produtor deste discurso e a cisão estanque entre o contingente e o necessário. Quando Zizek chama atenção para o fato de que "o grande paradoxo da noção de luta de classes é que a sociedade 'mantém-se coesa' pelo próprio antagonismo, pela própria cisão que impede permanentemente seu fechamento num todo harmonioso, transparente e racional"[313], estamos diante de um real cujo caráter contingente adquire uma dinâmica constante, necessária. A própria noção de crise cíclica permite pensarmos este contingente constante. Deste modo, o desafio é imprimir o contingente neste real do capital. Nas palavras de Zizek, "o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue 'abarcar' inteiramente o real, sempre implica uma dívida simbólica não quitada"[314]. Como a realidade é simbolizada sempre de maneira incompleta, falha, surgem as aparições espectrais, através justamente das lacunas que separam a realidade do real. "O espectro dá corpo àquilo que escapa à realidade (simbolicamente estruturada)".[315] Este espectro é o que deve rondar, tal como o espectro do comunismo rondou a Europa do Manifesto do Partido Comunista. "O

313 Idem., p.27;
314 Idem., p.26;
315 Idem., p.26;

que desponta através das distorções da representação exata da realidade é o real – ou seja, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social."[316]

Quando, porém, sugerimos que se recupere esta noção de espectro como este real que transborda, que possui um corpo e não só um espírito -símbolo e imagem -, corremos risco de caminhar na direção do que Zizek chamou de ontologização do espectro, tal como teria ocorrido a partir do stalinismo. O risco pode ser evitado se compreendermos que a ação política revolucionária requer a constituição do sujeito revolucionário como algo que possua corpo e espírito, mas que é, ao mesmo tempo, como dissemos, finito.

De certa maneira, a tarefa de dar significado aos significantes estava presente já nas práticas dos Situacionistas, se considerarmos os princípios da subversão de que fala Debord: aperda de importância de cada elemento originalmente independente (o que significa a perda completa de seu sentido original) e a organização de um novo significado que confere um sentido vivo a cada elemento. O mesmo pode ser dito daqueles ativistas cuja referência é a "guerrilha semiológica" de Umberto Eco, através da qual se pretende produzir novas formas de leitura da realidade. Contudo, se estamos falando de dar novos significados aos significantes, devemos ter em mente, como apontou Sahlins, que aquilo que resulta em redefinição dos signos deve resultar em redefinição de nós mesmos. Isto requer, ao nosso ver, uma compreensão da relação entre estrutura e sujeito, entre um encadeamento de ações que repercuta em uma constituição subjetiva nova. Como já visto em Sahlins, "*os efeitos da prática, repercutindo na estrutura."*[317]

Em síntese, não basta a unidade simbólica e contingente de que tratam Laclau e Mouffe para definir a constituição de um sujeito revolucionário. É necessário interferir no espaço entre a realidade simbolizada e o corpo que a apoia. É necessário, pois, interferir no campo das privações. As aparições espectrais de que fala Zizek, em que se expõe o Real relativamente fora da ficção simbólica, podem adquirir corpo, ao ponto de cercar, rondar a realidade, sem que este corpo se ontologize tal como uma estrutura rígida, sem rasgos. Quando falamos na necessidade de constituir um corpo/espírito que transborde da realidade do capital, não podemos ignorar que este corpo/espírito também, ele próprio, é um arranjo provisório, com seus vazios e faltas, tal como qualquer organização subjetiva.

316 Idem., p.31;

317 SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, p.315;

Ao chamarmos atenção para a luta no registro do real, estamos sugerindo que a luta revolucionária não pode se restringir nem à disputa no campo dos Aparelhos Ideológicos de Estado, os AIEs, nem na luta puramente econômica, não só porque "o fetichismo da mercadoria implica a insólita 'espiritualização' do corpo-mercadoria, enquanto os AIEs materializam o Outro espiritual e insubstancial da ideologia".[318] , mas porque, em síntese, a luta de classes está "*sempre já atuante bem no cerne do próprio processo objetiv*o"[319]. Em outras palavras, a tarefa revolucionária implica superar o imaginário liberal e as unidades constitutivas derivadas deste imaginário por meio da imagem propriamente dita do homem de sucesso; derrotar o simbólico liberal, os afetos que o dinheiro mobiliza, a partir de sujeitos concebidos como "indivíduos livres" e empreendedores. Mas também fazer ruir as bases materiais em que se sustenta este imaginário e este simbólico, tal como a alusão da ilusão de que fala Althusser, levando a luta de classes até os seus limites, enfrentando a questão central da apropriação individual do trabalho coletivo. Isto porque, como diz Zizek acerca de um Marx crítico da economia-política, "o que ele (Marx) encontra ali, sob a forma do 'fetichismo da mercadoria' já não é uma 'ilusão' que 'reflete' a realidade, mas uma estranha quimera que atua bem no cerne do processo efetivo de produção social."[320]

O processo de produção social deve ser entendido como um conjunto da dimensão simbólica, imaginária e Real. Ou seja, não podemos cair no grave equívoco de esvaziar o sentido de "produção social" como única e exclusivamente apêndice da produção econômica. Produção social aqui possui sentido claro de conjugação de afetos e práticas produtivas. Não é sem motivo que Marx não mais trata o "fetichismo da mercadoria" como ideologia. Isto porque estão aí conjugadas, através da economia política, as dimensões afetivas e racionais da economia liberal. É no sujeito subsumido na dinâmica social, econômica e política que vemos o nó borromeano de que fala Lacan que, através deste objeto matemático, mostra a articulação indissolúvel dos três registros: real, imaginário e simbólico. Lacan recorre à topologia para ilustrar, através da figura de três anéis unidos em uma interseção que se rompe caso um deles se descole dos demais. Assim é que podemos conceber a ação política abrindo a brecha no mundo enclausurado das representações, por onde excesso de real se vislumbra, tal como Herculano Lopes entende o potencial da performance artística. Em outros termos, não é possível conceber a ação política sem que se leve em conta esses três registros constitutivos

318 ZIZEK, Slavoj. Op. cit, p.26;
319 Idem., p.26;
320 Ibid., p.35, nota 8;

do sujeito, que o bordeiam: o imaginário, o simbólico e o real.

Zizek sugere que a defasagem que separa o real e a realidade é o que abre espaço para o *performativo*, em oposição ao constatativo. Talvez esteja aí a conjugação necessária entre a ação e discurso, de que falamos, ao sugerirmos a constituição de "um"[321] sujeito, cujo corpo e espírito cuidam de assumir papel desse espectro que ronda. Na esteira de Benhabib, a questão está na capacidade da performance criar uma narrativa comum que estabeleça, nos termos da autora, uma identidade. Quando falamos de um corpo-espírito, estamos ademais nos unindo àqueles que entendem que a produção teórica é também uma prática, mas que também a ação da teoria deve estar relacionada a uma ação prática, de modo coerente e articulado, de tal forma que o plano da disputa ideológica esteja aliado ao plano da luta no local de vida, de trabalho. Não é sem razão que o critério de filiação dos partidos interferem em sua capacidade de interpelação. Segundo Georg Lukács, em *História e Consciência de classe*,

> Enquanto os mencheviques (como todo partido essencialmente burguês) consideravam suficiente a simples aceitação do programa do partido para a filiação, para os bolcheviques, ser membro do partido era sinônimo de participação pessoal e ativa no trabalho revolucionário.[322]

Lukács cita ainda um trecho das teses sobre organização do III Congresso:

> A aceitação de um programa comunista é somente a manifestação da vontade de se tornar comunista (...) O primeiro pré-requisito para a implementação séria do programa é o engajamento de todos os membros no trabalho diário e contínuo.[323]

Lukács chama atenção para o fato de que "somente quando a revolução entrou na ordem do dia, a questão da organização revolucionária precipitou-se como necessidade imperiosa na consciência das massas e dos seus porta-vozes teóricos"[324]. Em Lukács, vemos claramente a compreensão da organização como mediação entre teoria e práxis. Em suas palavras "(...) os membros da relação dialética tornam-se concretos e reais somente na

---

321 Sublinhamos este *um* por entender que não há unidade neste sujeito.

322 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe.*Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martis Fontes, 2003, p.557;

323 Idem., p.557 Interessante observarmos as transformações sofridas pelo Partido dos Trabalhadores, no Brasil, a partir das experiências dos núcleos. Cf. GURGEL, Claudio. *Estrelas e Borboletas* – origens e questões de um partido a caminho do poder. Rio de Janeiro: Papagaio, 1989;

324 LUKÁCS, Georg, 2003, p.526;

mediação e por meio dela."[325] Lukács parece se preocupar com a tal oposição complementar de que fala Zizek. Isto porque, se estivermos no campo estrito da teoria, diferentes visões e orientações podem conviver pacificamente entre si. Por sua vez, essas mesmas visões e orientações, "(...) quando pensadas nos termos da organização, apresentam-se como orientações rígidas e excludentes".[326] Em outros termos, a organização seria a mediação capaz de superar esta oposição complementar que parece dialogar com a reivindicação pós-moderna da conquista do lugar. Aqui, Lukács está atento ao debate em torno da polarização entre espontaneísmo e organização. Esta polarização se materializa, no entender deste autor, na relação dialética entre ação e teoria. Por suas palavras, porém, vemos que a intenção é justamente superar tal polarização. O desafio seria, pois, o de superar a sobrevalorização ou a subestimação em excesso da organização.

Como se segue,

> (...) toda orientação 'teórica' ou divergência de opinião tem de ser transformada instantaneamente em questão de organização, se não quiser permanecer uma mera teoria ou opinião abstrata, se tem realmente a intenção de mostrar o caminho para sua realização. Mas seria também um erro acreditar que a mera ação seja capaz de oferecer um critério real e confiável para julgar a correção das visões em combate ou mesmo a compatibilidade entre elas. Toda e qualquer ação – em si e por si – é um emaranhado de ações individuais de pessoas e grupos individuais que pode ser compreendido de maneira equivocada seja como um acontecimento 'necessário', suficientemente motivado histórica e socialmente, seja como consequência de 'falhas', ou de 'decisões' corretas de indivíduos. Esse sentimento confuso em si só adquire sentido e realidade quando é concebido em sua totalidade histórica, ou seja, em sua função no processo histórico, em seu papel de mediação entre passado e futuro.[327]

Podemos, a partir daí, sugerir que ação e teoria estão submetidos à necessidade de uma práxis constante, que conecte passado e futuro. Deste modo, a mediação de que fala Lukács adquire caráter de tempo presente. A organização seria efeito da teoria sobre a ação e vice- versa.

Em *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, Lukács chama atenção para o fato de que a dualidade entre "coisas" e "processos", entre estática e dinâmica, pode gerar debates muitas vezes sem grandes desdobramentos. Segundo o autor, nas fases iniciais do

---

325 Idem., p.529;

326 Idem., p.530;

327 Idem., p.530;

desenvolvimento humano, em que a vida cotidiana é regulada por tradições e costumes, é forte na consciência dos homens um caráter estático-estável. O apelo ao passado,

> (...) o exemplo das experiências acumuladas, tornadas tradicionais, transforma-se necessariamente em fio condutor das decisões entre alternativas atuais, no interior e por meio de cujas realizações o homem em formação (vem a ser educado) para tornar-se um membro efetivo e próprio da sociedade humana.[328]

Este caráter estático não se deve, segundo Lukács, apenas aos limites da ciência e, por consequência, da filosofia, como recurso para a superação das barreiras da natureza. Haveria uma forma insuprimível de coisa, atribuída ao mundo externo, correspondente às objetividades dadas aos homens. Isto explicaria a tendência à coisificação de tudo, inclusive do ser. Em suas palavras, "essa "coisa" pode tanto ser produto da natureza como resultado do trabalho, e, dada a importância enorme que o trabalho (produção e transformação das "coisas") tem no devir homem do homem, fica evidente a analogia (...)".[329] A coisificação, aliás, seria a própria constituição ontológica da mercadoria, em Marx, como fetichização, como a conversão de relações sociais de produtores em relação social de objetos, existentes fora deles. Nas palavras de Marx "é apenas a relação social dos próprios seres humanos, que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação de coisas."[330] Neste sentido é que Lukács afirma que a eliminação crítica do criador personificado, transcendental, não resulta em uma mudança de concepção da constituição objetiva da estrutura do ser. A dualidade "coisa" e "energia" pode se manter sem esse criador intangível.

Quando Lukács defende a concepção do homem como processo, ele não está ignorando unicidades últimas. O processo assim assume feição de determinações importantes do ser. A processualidade teria assim um caráter sintético, de criadora de formas objetivas, ainda que de tipos diferentes e provisórios. Desse modo, o processo surge como uma tentativa de superação dessa dualidade falsa, "coisa"e "energia", "estático"e "dinâmico". Enquanto a coisidade, segundo Lukács, representa formas objetivas reduzidas ao mais geral e desprovidas de conteúdo, o ser em processo é auto-determinado, autônomo, mas, ainda que seja um processo, é um ente concreto efetivo, em que todas as qualidades do mundo material estão

---

328 LUKÁCS, Gyorgy. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social.* São Paulo: Boitempo, 2010, p.130;

329 Idem, p.130;

330 MARX, Karl. *O Capital*, Livro 1, Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.94;

presentes, o estruturando, como intermediações ontológicas e provisórias, do mundo material, contingente.

Em que medida, pois, poderíamos ler as polarizações existentes há décadas entre organização e autonomia espontânea como dualidades falsas? Essa coisificação, de que fala Lukács, que representa o estático, só é sustentável a partir do momento em que compreendemos a energia como algo independente dos fatores que compõem este ser coisificado. Seja como coisa, seja como energia, vemos um fenômeno de esvaziamento do sujeito como produtor de suas ações. Imprime-se aí uma inversão, em que força imanente dos sujeitos é convertida em coisa. Isto podemos notar seja pela burocracia política e suas instituições, em que o instituinte se cristaliza em uma instituição, seja pela crença de que os atos efêmeros e eventuais não são obras de sujeitos organizados, mas sim da liberdade, como um ente abstrato, uma coisa, uma energia transcendental.

Na direção de Lukács, devemos caminhar, pois, rumo à passagem do *Sache* para o *DasDing*, de Freud: a percepção de que o sujeito não é uma coisa genérica, mas algo misterioso e que pode compreender as causas de suas ações, reações e sentimentos em si mesmos e não de forma estranhada, invertida. No Seminário 7, Lacan chama atenção para a escolha de Freud, ao dizer 'coisa', em alemão, através da palavra *Sache* e não *Das Ding. Sache* seria a coisa em geral, algo que é produto da industria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem. *Das Ding,* por sua vez, seria o primeiro exterior, algo ao qual não tenho acesso,em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito. Deste modo, estamos nos marcos da escolha entre coisificação e subjetivação.

O *Das Ding* seria o que levaria o sujeito ao eterno retorno, em busca de seu re- encontro com alguma coisa que resta perdida. Este eterno retorno nos ajuda a entender a repetição como compulsão, de que falamos no capítulo anterior. Ao notarmos as técnicas midiáticas de repetição como rememoração, vemos a mídia dialogar com esta compulsão pela repetição. Demoramos a cansar do que é repetido pelos noticiários de TV. Ao contrário, o sujeito busca compulsivamente a repetição. Em Freud vemos os primeiros estudos a este respeito. A criança que repete a brincadeira, pela falta da mãe. Neste sentido, a repetição aparece para nós como uma tentativa de contato com algo que falta à criança, o *Das Ding*. Mas se Freud identifica a angústia da falta como algo associado à ameaça de castração do

homem e à ausência de pênis na mulher, Lacan vai compreender essa falta possível no sujeito a partir de sua submissão às leis da linguagem e da fala.

Importante entender a distinção, desde já, entre tais leis. Quando estamos tratando de leis da linguagem, falamos de um sistema de elementos – os significantes – que não possuem significados em si mesmos. As leis da fala, por sua vez e como nos explica Charles Melman, em *O homem sem gravidade*,

(...) instauram inevitavelmente um tipo de dualidade organizada pela desigualdade e pela alteridade dos parceiros, uma dissimetria irredutível dos lugares"[331]. Em síntese, "a fala, na medida em que se dirige a um locutor, institui inevitavelmente uma assimetria[332].

A fala aparece como aspecto relacional das interpelações organizadoras da linguagem. A fala e a linguagem adquirem relevância, à medida que trazem em si as leis de assimetria ede falta de que fala Melman.

Segundo Lacan, o inconsciente é estruturado como linguagem. Em suas palavras,

Antes de qualquer experiência, antes de qualquer dedução individual, antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de forças iniciais.[333]

Aqui, ressalte-se, estamos transitando por uma abordagem, sem dúvida, estruturalista, cuja fonte é Levi-Strauss e sua "função classificatória primária". A despeito do viés estruturalista, não nos importará observar fenômenos de variação e permanência da linguagem, em seu processo de organização da subjetividade, mas sim aquilo que implica este potencial estruturante da própria linguagem. Para Lacan,

Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece (…) significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam.[334]

---

[331] MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade. Gozar a qualquer preço.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, pp.89-90;
[332] Idem., p.90;
[333] LACAN, Jacques, 1996, p.25;
[334] Idem., p.26;

Estamos tratando aqui das interpelações que muito bem Althusser transpôs para o tema da ideologia. Quando Althusser, em *Aparelhos Ideológicos de Estado,* expõe um sistema quádruplo para explicar o papel da ideologia, ele está tratando daquilo que em Lacan se explica através da figura do contador. Trata-se do

(…) nível em que - antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa (…) - isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. (…) e depois há o eu no nível em que se diz que eu tenho que refletir o primeiro eu, quer dizer, o eu que conta.[335]

A linguagem aparece, pois, como um jogo combinatório pré-subjetivo. Disto resulta que essa estrutura dá estatuto ao inconsciente e não ao consciente. Ocorre, assim, uma mudança de foco, dado que nosso olhar passa a estar dirigido para o inconsciente. Em outras palavras, o consciente perde seu privilégio, desde Freud, na tarefa de explicar a organização do sujeito. Assim é que Freud se deterá na observação do sonho, do sintoma, do chiste e do ato falho. Todos eles se apresentam como formas de atualizar o inconsciente, como modos de tropeço pelo qual esse inconsciente aparece. Poderíamos dizer, pois, que se em Marx a objetivação do sujeito se dá preponderantemente pelo trabalho alienado, em Lacan, é a linguagem que permite que haja "(...) sob o inconsciente algo de (…) objetivável".[336] Por este motivo, para Lacan, as causas das neuroses não se explicam pela razão. Para ele, entre a causa e o que ela afeta, há sempre uma claudicação. Isto porque "o inconsciente nos mostra a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode, ele sim, não ser determinado."[337] Assim é que o inconsciente aparece como algo da ordem do não-realizado, do recalque. Neste sentido é que Lacan atenta para o fato que que

Não é à toa que, mesmo num discurso público, se visem os sujeitos, e que se os toque naquilo que Freud chama o umbigo – umbigo dos sonhos, (…) o centro incógnito – que não é mesmo outra coisa, como próprio umbigo anatômico representa, senão essa hiância (...).[338]

[335] Idem., p.26;
[336] Idem., p.26;
[337] Idem., p.27;

[338] Idem., p.29;

Para Lacan, aí estaria o perigo do discurso público: no fato de se dirigir justamente ao mais próximo. Curiosamente, a questão do discurso público ganha outros contornos quando estamos diante das técnicas de discursos mediados. De que modo a comunicação direta, face- a-face, implica em meio mais eficaz de tocar no umbigo dos sonhos? De que modo podemos entender as interpelações que se dão, via mídia, como sendo, ao mesmo tempo, comunicação indireta e intimista, de tal modo que, em compensação à mediação, estabelece-se uma relação de estreitamento entre os dois pólos, falante e ouvinte, veículo imagético e espectador?

O discurso mediado entra na casa do sujeito, em seus espaços mais privados. A interpelação mediada, quando implica em um alcance expandido, seja no tempo, seja no espaço, tal como um cerco permanente, parece se situar naquilo que fica entre o mais profundo e o mais superficial do sujeito: o inconsciente. Em outros termos, queremos dizer com isto que a mediação não implica necessariamente em perda da capacidade de chegar à hiância, ao que fissura o sujeito. Ao contrário, muitas vezes é nela que está presente o poder de organização estrutural. Haja vista a própria linguagem, dado que ela é mediação.

A questão está na capacidade de esta mediação implicar, dialeticamente, em aproximação. A televisão, a internet, são exemplos disto, dado que, através dessas mídias, os fatos não vividos chegam às casas dos sujeitos. Mas não somente isto. Os fatos chegam de maneira repetitiva – como cantilena - e com os significados já sobrepostos aos significantes. É justamente a lei do significante que Lacan introduz no domínio da causa das neuroses. Para ele é no significante que se produz o lugar dessa hiância. Como explicita Lacan, "numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela"[339].

4.2 A constituição do sujeito: hiâncias e estrutura

Para Lacan, o inconsciente é constituído não pelo que a consciência pode evocar, entender, discernir, fazer sair do subliminar, mas pelo que falta no que é dito, no que lhe é recusado. Tratam-se de rachaduras. É o instante em que aparece algo que quer se realizar,

[339] Idem., p.30;

(...) algo que aparece como intencional (…), mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância (…) é um achado. (…) Um achado que é, ao mesmo tempo uma solução.[340]

Neste sentido, procuramos entender o papel da falta, da rachadura, como constitutiva da subjetividade. Do mesmo modo, conseguimos compreender seu potencial libertador, dado que é um achado e uma solução, naquilo que representa uma quebra na temporalidade organizadora do sujeito. Esta quebra é também parte de sua estrutura, pois representa um diálogo com as faltas, as lacunas do sujeito.

Todavia, ao observarmos que o que produz a hiância está na lei do significante, portanto da linguagem, o que se destaca é a falta, a ausência como algo relacionado àdimensão do desejo. Para Lacan, a função do desejo é a de falta-a-ser. De tal forma que a hiância do inconsciente se apresenta numa instância pré-ontológica. Ou seja, estamos falando de uma ordem – a do inconsciente -, que não é nem de ser, nem de não-ser, mas do não- realizado. O número zero de que fala Miller. Algo que indica uma falta como preliminar – aquilo que nos remete à ideia de escassez natural, tal como apresentada por Adam Smith, ondea demanda regularia a oferta em uma dinâmica orgânica. Estamos diante de um olhar sobre o desejo, como algo de limite infinito, na esfera do impossível possível, em que a demanda e as frustrações são constituidoras do sujeito castrado do modo de produção capitalista. O núcleo da estrutura do inconsciente é justamente a hiância causal, como falta-a-ser.

Atentemos para o fato de que não estamos falando de prazer e sim de desejo. Segundo Lacan,

o prazer é o que limita o porte do quinhão humano (…). O desejo, este, encontra seucerne, sua proporção fixada, seu limite, e é em relação a esse limite que ele se sustenta como tal, franqueando o limiar imposto pelo princípio do prazer.[341]

Assim, o hedonismo denunciado por Charles Melman, em *O homem sem gravidade,* não significa abertura da hiância, realização do desejo. Nosso objetivo é, portanto, não suturaressa hiância, mas sim abri-la. Ou, compreendendo esta sutura como tensa conexão entre os sujeitos e suas cadeias de discurso, nossa proposta é aumentar esta tensão. Esta hiância atua

[340] Idem., p.30;
[341] LACAN, Jacques, 1996, p.35;

como crise. Diante da crise, o que pretendemos é buscar caminhos para aprofundá-la, capturaro sintoma, fisgar o ato-falho. Deste modo, a ação que corresponde ao enfrentamento da crise – inclusive da crise do capital – implica em seu acirramento. Nas palavras de Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe,*

> Lênin advertiu, com toda razão, que não há uma situação que seja em si e por si sem saída. E, qualquer situação em que o capitalismo possa se encontrar, sempre aparecerão possibilidades de solução 'puramente econômicas';; resta saber apenas seessas soluções, saídas do mundo teoricamente puro da economia para a realidade da luta de classes, também são viáveis e executáveis na realidade. Para o capitalismo, portanto, seriam saídas... concebíveis. Se também são exequíveis, *depende, porém, do proletariado.* O proletariado, a ação do proletariado bloqueia a saída dessa crise ao capitalismo. [342]

Em outros termos, estamos falando de fisgar as tentativas de saída da crise, por parte do capital. É com este fisgamento que se provoca o deslocamento, o reposicionamento do sujeito. O que nos importa, recorrendo à psicanálise, é menos dar uma significação aos significantes e sim retirar os significados que eles possuem e abri-lo para novas possibilidades. Em síntese, estamos falando de disputa de espaço e não oposição complementar. Isto implica em o sujeito se apropriar de sua própria história para conhecer os efeitos dos significantes que o interpelam, dado que é a história que constitui o sujeito.

Compreender os instrumentos que estruturam o sujeito é perceber não só o que o constitui, mas também admitir que esta constituição possui, nela mesma, uma instância desorganizadora, de negação constitutiva, a hiância. As rachaduras que representam uma atualização do inconsciente são, ao mesmo tempo, atributos e elementos surpresa do sujeito: "aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único."[343] O que significa dizer que há uma interlocução necessária a ser feita entreo contínuo que constitui o sujeito e o descontínuo que o desorganiza, que o abre. Esta interlocução é que permite uma nova constituição, uma mudança de posição deste sujeito.

A descontinuidade é, segundo Lacan, a forma essencial com que nos aparece o inconsciente como fenômeno: "(…) a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação".[344] Esta descontinuidade tem um caráter, portanto, inaugural. Esta fenda, esta

[342] LUKÁCS, Georg, 2003, p.540;
[343] LACAN, Jacques, 1996, p.30;
[344] Idem., p.30;

ruptura representa, pois, um dimensão do sujeito, a ser levada em conta quando estamos tratando de suas ações.

Sendo assim, torna-se necessário pensar a linguagem como instância organizadora do sujeito, ao erguer uma estrutura que, ao mesmo tempo, produz nela mesma algumas fendas. Em outros termos, compreender a articulação necessária entre uma dimensão estruturada e uma dimensão disruptiva do sujeito. Para tal, acreditamos que nenhumas das duas podem ser sobreposta a outra. Ao contrário, devem atuar em conjunto, de tal modo que os aspectos contínuos de estruturação do sujeito proporcionem rasgos nos próprios aspectos contínuos, tal como a vida descrita por Pirandello, que não pode dispensar seus aspectos fixo e móvel.

Ao falarmos de estrutura não estamos, portanto, falando daquilo que possa estar no plano exclusivamente da consciência. Isto significa que, quando falamos de organização do sujeito, não estamos restringindo esse campo da organização àquilo que se convencionou atribuir ao campo da racionalidade. O importante é, pois, entendermos o inconsciente como constituinte do sujeito e também "o que vacila num corte do sujeito"[345]. De tal forma que, quando falamos de desejo, afeto, estamos falando de uma dimensão que muitas vezes representa, ao mesmo tempo e de maneira tensa, a estrutura e sua ruptura. Tais rupturas desorganizam o sujeito, porém, elas mesmas possuem potencial reorganizador.

Dito de outro modo, se o sujeito é o que o interpela - estrutura/linguagem e rachaduras/fala - concluímos que a dinâmica histórica deve ser a de choque entre estrutura e rachaduras. Portanto, a história como processo permanente de crises e de seus acirramentos. Disto se deriva nossa tese de que o que toca, afeta os sujeitos – o que os interpela e os constitui – possui, ao mesmo tempo, estrutura e ruptura. Ações que dialoguem com essas duas dimensões do sujeito conseguem interpelá-lo de tal forma a interferir em sua constituição e no espaço – suas relações sociais - em que ele se encontra.

É como ocorre na *comédia dell'arte*, em que o improviso se dá sobre uma estrutura, um roteiro, que se repete, tarefa esta, portanto, "(...) facilitada pela máscara tradicional e pelo repertório"[346]. A ideia aqui é a de possibilidade do rasgo, da ruptura, justamente a partir de uma estrutura constituída, constante e repetida.

345 Ibid., p.32;

346 PIRANDELLO, Luigi, 2009, p. 243;

4.3 Repetição como organização e ruptura

Nas palavras de Lacan, "Lá onde estava, o *Ich* – o sujeito, não a psicologia - o sujeito deve advir. E para saber que se está lá, só há um método, que é de discriminar a rede e, uma rede se discrimina como? É voltando, retornando, cruzando seu caminho, que ela se cruza sempre do mesmo modo (…)."[347] É deste modo que o acaso escapa ao acaso, entrecruzando- se. Este é o dispositivo da repetição. Esta repetição é uma espécie de memorização, algo que nos vem das necessidades de estrutura. Significa dizer que a constituição do campo do inconsciente, nas palavras de Lacan, "(...) se garante pelo Wiederkehr"[348] , pela função do retorno. Repetição portanto aparece para nós como uma dinâmica necessária para que as ações dos sujeitos constituídos alcancem a catarse, que deve resultar na mudança de posição (deste) sujeito. Portanto, aquilo que estrutura é aquilo que produz a ruptura. A repetição é o dispositivo que permite esta vinculação da estrutura com a ruptura. É ela também, pois, que conecta as ações estruturantes com as ações disruptivas.

Esta conexão atua sob a dinâmica das associações. Quando Freud contrapõe associação livre – ferramenta adequada ao método de investigação do sonho – à reflexão, ele está caminhando na direção de dar destaque à suspensão do juízo crítico, da censura moral ou intelectual para dar lugar ao inconsciente na construção da história do sujeito. Há aqui, portanto, uma defesa da dimensão afetiva como produtora de revelações acerca do sujeito. Trata-se mais precisamente de um foco nos pensamentos involuntários. Diferente, portanto, da diminuição de potência de que fala Spinoza quando se refere a uma heteronomia das associações, as associações livres, em termos espinosanos, resultariam em aumento de potência. No entanto, é preciso destacar que Freud vê potencial nesses atos involuntários desde que o trabalho associativo implique mais tarde em reflexão. Isto significa dizer que, das imagens produzidas involuntariamente, sem censuras, sem juízo, devem se desdobrar cadeias de pensamento, encadeamentos que geram novas significações. Dito de outra maneira, Freud está chamando atenção para uma lógica, um sistema do inconsciente, que produz significações a partir de leis sintáticas que resultam na transcrição do sonho em outro modo de expressão, produzindo uma nova versão do mesmo. É neste sentido que fica claro o fato de

347 Op. Cit., p.48;
348 Op. Cit., p.50;

que, para Freud, um pensamento isolado, quando em uma cadeia associativa, pode formar um elo eficaz, ainda que o sentido seja sempre algo que escapa ao sentido.

Um passo na direção dessa totalidade é a superação daquilo que Freud compreendeu como elemento operatório do apagamento: a função da censura, como algo que representa o dinamismo do inconsciente. Vê-se, pois, que, seja na dimensão organizadora, seja na dimensão disruptiva, o sujeito encontra meios de velar aquilo que lhe falta. Para que entendêssemos este processo de velamento, Lacan relacionou metáfora e condensação, metonímia e deslocamento, ambos associados a formas variadas de velar o Real intangível. Duas figuras ou operações de linguagem que ajudam na compreensão das maneiras dinamizadas de esconder os efeitos das faltas, dos significantes, de suas causas e de seus significados.

Lacan, fazendo uso das regras de linguagem, mobiliza essas duas operações – metáfora e metonímia – justamente para chamar atenção para um processo de condensação, ou de sintetização de um vazio, de uma falta, em uma imagem ou em um símbolo – a metáfora – e de um processo de contiguidade ou deslocamento, em que o sujeito agrupa unidades linguísticas que instauram novos contextos ao ato de fala – a metonímia. Segundo Roman Jakobson, em *Linguística e Comunicação,* metáfora e metonímia são dois modos de relação ou duas operações necessárias para que exista "...uma forma de contiguidade entre os protagonistas do ato de fala e para que a transmissão da mensagem seja assegurada".[349] A relação de contiguidade une os constituintes de um contexto, através da substituição do objeto pela função, da causa pelo efeito: "mesa por lâmpada, fumaça por cachimbo, comer por torradeira". Nas palavras de Jakobson, a metonímia seria esta "relação entre o uso de um objeto e os meios de sua produção"[350]. Já a metáfora, seria a relação interna de similaridade entre os signos que serve de base para a substituição. Deste modo, haveria duas referências para a interpretação dos signos: 1)os códigos, em que se utiliza outros signos do mesmo código por via de seu significado geral; e 2) o contexto, em que o sentido contextual é determinado por sua conexão com outros signos da mesma sequência de fonemas. Segundo Jakobson, essas duas operações atuam juntas, mas seu uso se deve a influências dos modelos culturais, da personalidade e do estilo verbal.

O nó patogênico de que fala a psicanálise refere-se à falta que se repete em diferentes

349 JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação.* São Paulo: Cultrix, 2007, p.27;

350 Idem., p. 33;

formas metaforizadas, em diferentes sínteses, em diferentes condensações. Por sua vez, a metonímia, como forma de linguagem que pode representar a inversão da causa pelo efeito, seria o deslocamento, a tradução do vazio em algo que o objetiva. Como dizer que vai beber o copo d'agua e não a água que está no copo. Metáfora e metonímia aparecem para nós como modalidades dinâmicas de censura, de silêncio, como apagamento.

Quando Marx chama atenção para a transformação do consumo em dinâmica deprodução, ele está nos alertando sobre uma possível condensação de dois processos que, em sua origem, são muito distintos, mas que, com o avanço das forças produtivas, podem se confundir de tal modo que as figuras do trabalhador e do consumidor também se confundam.

Em suas palavras

(…) a matéria-prima é consumida ao ser modificada, conformada pelo trabalho, e o instrumento do trabalho é consumido ao ser desgastado nesse processo, ao ser gasto. Por outro lado, o trabalho é igualmente consumido ao ser utilizado, posto em movimento, e desse modo é despendido um determinado *quantum* de força muscularetc. do trabalhador, pelo que ele se esgota. Contudo, o trabalho não é só consumido, mas é ao mesmo tempo fixado, materializado, da forma de atividade na de objeto, derepouso; como mutação do objeto, o trabalho modifica sua própria configuração e,de atividade, torna-se ser. O final do processo é o produto, no qual a matéria-prima aparece unida ao trabalho e o instrumento de trabalho se converteu igualmente de simples possibilidade em efetividade, uma vez que tornou-se o condutor efetivo do trabalho, com o que, entretanto, por sua relação mecânica ou química com o materialde trabalho, foi consumido mesmo em sua forma estática. Todos os três momentos do processo, o material, o instrumento, o trabalho, convergem em um resultado neutro – o produto. No produto são simultaneamente reproduzidos os momentos do processo de produção que são consumidos nele. O processo como um todo seapresenta, portanto, como consumo produtivo, i. e., como consumo que nem terminano nada nem na simples subjetivação do que é objetivo, mas que é ele mesmo posto de novo como objeto. O consumo não é o simples consumo do material, mas o consumo do próprio consumo. (...) A atividade que dá forma consome o objeto e consome-se a si mesma, mas consome somente a forma dada do objeto para o pôr em uma nova forma objetiva, e consome-se a si mesma só em sua forma subjetiva como atividade[351]

Do mesmo modo, podemos identificar na nova figura jurídica da empresa de uma só pessoa a condensação da imagem do trabalhador explorado com a do empresário bem sucedido, disto resultando em perdas de direitos trabalhistas a este novo homem metaforizado em empreendedor. Como metonímia, citamos mais uma vez Marx:

[351] MARX, Karl. *Grundrisse.* São Paulo: Boitempo; Rio de janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p.233-234 [220-221];

No interior da circulação como processo total, nós podemos diferenciar entre a grande e pequena circulação. A primeira abrange todo o período desde o momento em que o capital deixa o processo de produção até retornar a ele. A segunda é contínua e transcorre permanente e simultaneamente ao próprio processo de produção. Trata-se da parte do capital que é paga como salário, que é trocada pela capacidade de trabalho. Esse processo de circulação do capital que, quanto à forma,é posto como troca de equivalentes exclusivamente formal, mas que de fato se anula e é posto como troca de equivalentes exclusivamente formal (a transição de valor emcapital, em que a troca de equivalentes vira o seu contrário, a troca, sobre a base da troca, se torna puramente formal, e a mutualidade está toda de um só lado), deve ser desenvolvido da seguinte maneira: os valores que são trocados são sempre tempo de trabalho objetivado, um *quantum* objetivamente presente, reciprocamente pressuposto de trabalho existente (em valor de uso). O valor enquanto tal é sempre efeito, jamais causa. Ele expressa o *quantum* de trabalho pelo qual um objeto é produzido, ou seja – pressuposto o mesmo estágio das forças produtivas -, pode ser reproduzido. O capitalista não troca capital diretamente por trabalho ou tempo de trabalho; ao contrário, troca tempo contido, trabalho em mercadorias por tempo contido e elaborado na capacidade de trabalho viva. O tempo de trabalho vivo queele recebe em troca não é valor de troca, mas o valor de uso da capacidade de trabalho. Da mesma forma que uma máquina não é trocada ou paga como causa de efeitos, mas como efeito; não de acordo com o seu valor de uso no processo de produção, mas como produto – determinado *quantum* de trabalho objetivado.[352]

Por este deslocamento de causa e efeito, o trabalho vivo se transforma, no modo de produção capitalista, em pobreza, em apêndice do trabalho morto. De potência, torna-seimpotência. Isto fica ainda mais evidente quando avaliamos a potência do trabalho a partir do dinheiro. Impotência esta que o capital procura superar através da dinâmica de circulação semtempo de circulação, através dos créditos e do dinheiro fictício e através da diluição da atividade produtiva na dinâmica do consumo. A metonímia, como inversão da causa pelo efeito, e a metáfora, como sínteses simbólicas atuam, pois, como formas de censura, como velamento das contradições e das lacunas. O mito do empreendedor é forma depreenchimento de vazios que deslocam o sujeito de seu lugar na engrenagem da produção capitalista para um lugar de faz de conta.

Como romper com tais formas de velamento? Observando a ação coletiva na história, podemos sugerir que a censura encontra seu antagonismo na desobediência. Esta desobediência deve aparecer tal como algo intraduzível por aquela linguagem, pelo Outro, ao ponto de se tornar obsoleta, ineficaz em sua tarefa de traduzir tais ações. O intraduzível é o que não se deixa capturar inteiramente pelas narrativas, resistindo à imposição de sentido e permanecendo como abertura.

Ao romperem com a censura, ao serem atos de desobediência, as ações diretas ganham

[352] Idem., p.563, [555];

evidência e podem ser entendidas como o inconsciente que irrompe, o ato que transborda e atravessa as barreiras das castrações, privações e frustrações. Entretanto, é a repetição atualizada deste ato que implica em reposicionamento do sujeito. Uma das formas de censura promovida pelo inconsciente é o que Freud chamou de esquecimento, o tropeço da memória,o desaparecimento, a supressão. Por esta razão a repetição é peça chave para a memória em ato. A repetição é que faz aparecer a ação. Memorizar ações auxilia na elaboração das causas e efeitos dos significantes no inconsciente. A compulsão pela repetição é uma espécie de tentativa de atualização daquilo que não conseguimos memorizar, por não termos lhe dado já algum significado. Diríamos, pois, que é pela ação que elaboramos, tal como a criança em suas brincadeiras. Porém, esta ação que não pertenceria apenas ao o universo do faz-de-conta, de que fala Richard Schechner, ao se referir às brincadeiras das crianças. A repetição atua como enriquecimento tortuoso destas elaborações. Daí se dá a mudança de posição, ainda que seja de um nó a outro. A repetição é o que garante as associações de que fala Freud.

Estamos com isto pretendendo alertar para a necessidade de disputar o lugar da repetição, fazendo a ressalva de que a repetição de que falamos não é como a cantilena da grande mídia atual. Ainda que a existência da repetição como tática das mídias de massa, através da superexposição, indiquem-na como mecanismo de produção de memória, atua mais como as lembranças encobridoras, as fantasias, de que fala Freud, tal como exposto nocapítulo anterior. Na repetição midiática não há espaço para elaboração: eis porque o repetir midiático é retroativo, não deixando espaço para a atribuição autônoma de significado que poderia ser constitutiva. O humano afetado pela mídia está sempre "*sob jurisdição de outrem*", como dizia Espinosa para indicar a condição de servidão[353].

Ao longo deste capítulo, referimo-nos à estrutura constitutiva do sujeito, de suas rachaduras também constitutivas, das censuras como velamentos de tais rachaduras. Agora a repetição aparece como forma de desvelá-las, através das associações de significantes, que resultem em um novo sujeito, ocupando um novo lugar. De fato, esta elaboração a partir da psicanálise se mostrou importante na medida em que contribui para entender a relação entre a teoria da ação e a teoria do sujeito, em especial no que diz respeito à necessidade da comunicação ou da associação entre as ações dos sujeitos. Em outras palavras, importa

[353] Segundo Espinosa: "segue-se, além disso, que cada um está sob a jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem (...) Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu o medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver sob parecer dele a viver segundo o seu".ESPINOSA, Baruch. Tratado Político. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 17;

compreender o que interpela os sujeitos - as ações - e o que faz com que um sujeito consiga interpelar o outro - que tipo de ações. Para nós, a resposta se encontra na associação, na teia das ações, disruptivas e constantes. O que está em jogo é, pois, o desafio de dar potência à ação coletiva, dar capacidade de interpelar: organizar e desorganizar, construir e desconstruir. O que implica também em escolher o que, quem, quando organizar, e quem, ou o que e quando desorganizar.

No plano da organização o que está em questão é a articulação das ações. No plano da desorganização, é a interação tática entre ação espontânea e ação organizada. O desafio é de provocar as mudanças de posição, através de atos desobedientes, disruptivos, em comunicação com uma teia de ações constantes. Isto implica na mudança de posição daqueles que compõe o quadro social, inclusive o próprio sujeito que age. Em outras palavras, a ação coletiva deve dialogar com estas duas formas de cognição do sujeito: disruptiva e estruturante. Isto significa dizer que ela deve ser exercitada de forma repetitiva, de tal maneira que ela implique em memorização e ruptura. É pela repetição que se constrói o terreno fértil, as condições favoráveis, para os rompantes.

As ações, assim, são capazes de interpelar e de transformar. Deste modo, aquela possibilidade de reviver a ação, a que Weber se refere, dá a ela uma conexão de sentido, capaznão somente de lhe garantir compreensão, mas também de proporcionar condições para ações disruptivas. Se para Weber, "a possibilidade de reviver, portanto, corresponde à capacidade de aquele que assiste a ação se identificar com o agente da ação. É como se ele se visse naquele que age, pela facilidade em se colocar no lugar dele, devido à coerência da ação", esta coerência pode auxiliar no mimetismo afetivo de que fala Espinosa, mas também na mudança de postura, no estranhamento, de que fala Brecht. De acordo com o dramaturgo,

> Se assegurarmos que os nossos personagens no palco são movidos por impulsos sociais e que esses diferem de acordo com o período, então tornamos mais difícil para nosso espectador identificar-se com ele. Ele não pode simplesmente sentir: eu agiria assim, mas pode no máximo dizer: se eu vivesse sob estas circunstâncias. E se a peça trabalha lidando com o nosso próprio tempo, como sendo histórico, então talvez as circunstâncias sob as quais ele próprio age o atingirão como igualmente estranhas; E aqui é onde aatitude crítica começa.[354]

Diríamos, se recuperarmos as reflexões weberianas, que a ação política requer uma

[354] BRECHT, Bertold. 1974, p.191;

dimensão sociológica, de ação social, "(...) em que o curso de uma ação repete-se sempre, (...)"[355] e uma dimensão histórica, de conexões singulares, de feitos heróicos. Compreender a ação política com essas duas dimensões pode ajudar a dar o potencial revolucionário às ações disruptivas. Pode potencializar o carisma, aquilo que "Todo acontecimento que escapa à rotina cotidiana faz surgir (...)", aquilo que "(...) toda capacidade extraordinária desperta"[356], aquele dom interior de excitar as massas, em especial nos momentos de crises e em épocas de dificuldades.

Assim, o que surge da repetição - a ruptura da estrutura, a interrupção da própria repetição - é o que transforma, é o que suspende a censura. E mais: para haver mudança de posição do sujeito que rompe com a repetição, torna-se importante a associação, a repetição também do ato que rompe, disto que é o novo. A ação disruptiva deve, portanto, ir até o seu máximo momentâneo, constituindo uma cadeia de ações disruptivas, que faça deslocar o sujeito da ação de sua posição anterior. Isto porque abre-se outra memória através dessas associações. Ainda que se tratem de tropeços dos discursos conscientes, o inconsciente produz, ele mesmo, uma estrutura desorganizadora que revela muito do sujeito e que, portanto, pode reorganizá-lo em outros marcos.

Quando tais reflexões são trazidas para o campo da linguagem, fica ainda mais evidente a necessidade da associação para que os atos isolados ganhem alguma significação. Lacan é que vai avançar nesta direção, quando observa que, se o sentido do sonho, em Freud, só é obtido na cadeia de associações tecida pelo próprio sonhador – e não a partir da analogia direta com as imagens daquele sonho - para Lacan, a necessidade de uma associação por partedo sujeito que sonha, que produz livremente os signos, dialoga com o fato de significante e significado – as duas faces do signo linguístico isoladas por Saussure – serem de ordens distintas. Em outros termos, Lacan destaca o fato de o significante não remeter o signo para um significado, o significante não representa o significado, tal como poderia se entender pela ideia de uma língua-nomenclatura. Nas palavras de Lia Ribeiro Fernandes, em *O olhar do engano,*

> Se ao significante coubesse o destino de representar uma ideia, a língua não passariade um léxico, ou seja, um conjunto de significantes cumprindo a função de designar

[355] WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.1. Brasília: EditoraUNB, 1999, p.18;

[356] WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.2. Brasília: EditoraUNB, 1999, p.342;

um conjunto correspondente de significados. Não obstante, a língua compreende muito mais que isso, englobando leis de articulação entre os elementos que os tornam independentes. A noção de valor do signo linguístico expressa esta relação, tornando suspenso cada signo ao conjunto de todos os outros signos do sistema da língua, permanecendo seu valor delimitado por sua relação com os demais.[357]

Disto resulta nossa compreensão de que, ao tratarmos de atos disruptivos, precisamos entender que esses atos ganham significações a partir do momento em que são associados a outros signos, a outras ações, repetidas. Para tal, é necessário compreender que, ao lado da duração, substância das coisas, o tempo do descontínuo precisa também ser capturado, justamente porque ele também faz parte da estrutura dos sujeitos. O aparecimento evanescentese faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, em que se perde o potencial de duração e o que se evita a duração, em que se deseja ser, durar, e se evita o risco de ser, de durar. É preciso, pois, cercar o evasivo em uma estrutura temporal. A questão é quem o cerca. E é claro em Lacan que, quando se fala de cercar em uma temporalidade, se está tratando do tempo lógico. Este tempo lógico possui três tempos: primeiro, o instante de ver – o *insight*; o segundo, o tempo para compreender; o terceiro, o momento de concluir. Assim é que, com a repetição, articula-se acaso e arbitrário: "a função-tempo é aqui de ordem lógica, e ligada a umacolocação do real em forma significante."[358]

Disto se extrai não apenas a necessidade de comunicação entre um significante e outros. A partir das observações de Lacan, compreendemos que, ainda que estejamos tratando de rupturas desorganizadoras de estruturas existentes, essas mesmas rupturas precisam ser traduzidas para o campo da linguagem para intervirem como mudança estrutural. Caso contrário, serão castradas e absorvidas pela própria estrutura. Há, portanto, uma disputa em torno das associações a serem feitas. Quando destaca a importância do sonhador fazer, ele mesmo, as associações, Freud nos alerta para o lugar do sujeito como fundamental para dar significações aos seus atos mais livres. Será através dessas associações que o sem sentido ganhará sentido. Por isto o inconsciente é significante em ação, em que a disputa por seu sentido está na capacidade de articular um significante com outro.

Toda nossa tentativa aqui é a de identificar processos sociais – portanto, linguísticos – materializados em ações, cuja capacidade de interpelar, organizar e romper requer recursos que permitam que tais ações dialoguem com nossas formas de cognição. Quando falamos de

[357] FERNANDES, Lia Ribeiro. *O olhar do engano. Autismo e Outro primordial.* São Paulo: Escuta, 2000, p.37;
[358] LACAN, Jacques, 1996, p.43;

falta como constituidora do sujeito, estamos caminhando na direção de entender que a perda que se instaura com a linguagem instaura um limite, mas esse limite tem o potencial de manter o desejo e a vitalidade do sujeito. A linguagem, deste modo, estrutura no presente, mas abre caminhos para o que ela mesma diz ser impossível. Disto resulta o desafio de essas mesmas ações se converterem em imagens, símbolos – ainda que disto resulte a superação mais tarde destes mesmos símbolos e imagens. Esta conversão em imagem, em símbolo, requer também uma comunicação, uma associação, uma teia de significantes.

Ao falarmos de imagens e símbolos, fatalmente somos levados na direção do tema da visibilidade e da comunicação. O desafio, quando falamos de censura, silêncio, desaparecimento, nó, passa pelo tema da percepção e da visão. A performance é ação efêmera como tática de visibilidade. Estudá-la implica em enfrentarmos questões acerca dos meios, das consequências e do potencial de tornarmos o invisível visível, mas também nos obriga a pensar sobre o caráter desse visível e as relações – interpelações – que ele estabelece.

4.4. Visibilidade: comunicação como associação

Para Lacan, o sistema percepção-consciência possui um intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui. Freud já destacara a necessidade de separarmos o que está no plano da percepção com o que é da instância da consciência. Neste sentido, para que algo passe para a memória é preciso que saia do campo da percepção, e reciprocamente. Ao mesmo tempo, aquilo que deve se entender por traços de percepção, tal como vemos em Lacan, constituem-se por analogias - daí a metáfora -, cuja dinâmica dar-se- ia pelas funções de contrastes e semelhanças, introduzida por uma diacronia. Lacan nos alerta para o fato de que

> (...) não se trata apenas, nessa sincronia, de uma rede formada de associações de acaso e de contiguidade. Os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientadapela estrutura[359].

É por essa razão que Freud alerta para o fato de que não há milagre e sim causalidade

[359] Idem., p.49;

no nível da última camada do inconsciente. Assim, a descontinuidade que marca a fala do sujeito, ou seja, sua diacronia, os tempos distintos de cada significante, seus momentos diferentes, possuem uma sincronia só revelada quando um significante é referido, associado, aos significantes anteriores. Esta causalidade remete a Espinosa, ainda que o filósofo não identifique uma hiância causal como núcleo dessa estrutura de que fala Lacan. Ressalte-se ainda que, em nenhum momento, Espinosa trata de inconsciente, mas de afetos. Entretanto, não resta dúvida de que seja Freud, seja Lacan e, bem anteriormente, Espinosa, todos estão voltados para aquilo que está além do campo da consciência-percepção e sua potência constitutiva dos sujeitos. As afecções de que fala Espinosa se assemelham, no campo da linguagem e da psicanálise, às interpelações dos significantes, cuja concatenação com outros significantes é que influirá na síntese metafórica do significado.

Lia Ribeiro Fernandes, em *O Olhar do Engano,* ao abordar a situação de um menino autista, relata: "em virtude do problema do nistagmo[360], 'a estimulação ficou a desejar', aqueles que se ocupavam de Marcos não o olhavam e ele 'foi crescendo num canto', sendo levado de um médico a outro em busca de um diagnóstico para o problema visual."[361] Trata-se de um relato que procura dar destaque ao que chamaremos de uma dinâmica de cegueira especular. Em suas palavras,

> (...) a descrição do comportamento bizarro de Marcos – o motivo principal da busca por tratamento – o não olhar, a apatia, o isolamento e a falta de contato em geral – aqui adquirem um caráter de espelho em relação à forma com que pôde, em virtude de uma série de fatores, ser olhado pela instituição.[362]

O importante é entendermos, a partir desse relato, a dinâmica que pode existir entre o ato de não enxergar e o de não ser enxergado. Laznik-Penot, em *Rumo à palavra: três crianças autistas em psicanálise,* sustenta que, para que haja a conversão dos sons em palavras e das palavras em frases, é fundamental um Outro que os tome como particularmente endereçados, bem como reconheça, nestes sons, um caráter de mensagem. Vemos, pois, que, o ato de enxergar, assim como de fala, também possui uma dupla dimensão, dois lados. Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção,* já afirmava que o ato de fala requer um ouvinte, um interlocutor. De certa forma, quando vimos a distinção que faz Weber entre ação

[360] Movimento rápido e involuntário do globo ocular.
[361] FERNANDES, Lia Ribeiro, 2000, p.16;
[362] A autora aqui, quando fala de instituição, refere-se à FEBEM, para onde foi encaminhado o menino, após a perda do pátrio-poder da mãe.

e comportamento já estamos vislumbrando esta mesma necessidade. Da mesma maneira em que está presente na conceituação de ação em Hannah Arendt a ideia de exposição, exibição, a existência de um espectador, de um público, como sendo requisito para a existência desta ação. A despeito de crenças de que o que não é visto não existe – às quais não nos filiamos[363] -o que chama nossa atenção é a dimensão relacional da visão e da fala, ambas como determinantes para a existência da ação e para o reconhecimento do sujeito da ação. Nas palavras de Fernandes, trata-se do "(...) peso do testemunho do Outro na constituição do sujeito". De certa forma, estamos tratando daquele mesmo aspecto performático nas artes plásticas, em que o gesto artístico só se consubstancia após a intervenção de um público, tal como em Ligia Clark e Hélio Oiticica.

Segundo Merleau-Ponty, perceber a comunicação entre um ponto A, um ponto B e umponto C, permite-nos notar que estamos diante de um arco ou de uma circunferência. Assim sendo, podemos compreender que ver, perceber, é estabelecer comunicação, articulação, constituição, dado que é esta comunicação entre um evento e outro que constituirá um objeto ou um sujeito. Em outros termos, perceber é estabelecer esta comunicação entre pontos associados, de tal forma que esta 'circunferência' ganhe corpo. Deste modo, o ato de ver requer também uma dinâmica de associação, tal como o ato de interpelar, de constituir sujeitos, como vimos em Lacan, requer a associação, a inter-relação entre um significante e outro.

Assim, nos marcos da questão da percepção, importa-nos compreender como os sujeitos coletivos são "acolhidos simbolicamente", qual o lugar simbólico que eles ocupam, em que medida esse sujeito coletivo pode encontrar um investimento de desejo que lhe possibilite a constituição de seu lugar como sujeito. A ausência de um espelho que represente o desejo no olhar do Outro pode esvaziar este sujeito, retirar-lhe o lugar. Reencontrar seulugar significaria, pois, fazê-lo renascer simbolicamente. Nesta direção, poderíamos tratar das organizações políticas como espelho da classe e vice-versa. Compreender a dinâmica desses sujeitos – classe e organização – como elas agem e interagem, implica em entender duas instâncias distintas – o consciente e o inconsciente de cada um desses sujeitos. No entanto, não restam muitas dúvidas de que, também no campo da visão, o inconsciente, tal como nos

[363] Aos psicóticos, a visão parece possuir este atributo, tal como nos alerta Aulagnier, em Observações sobre a estrutura psicótica, quando fala das mães psicóticas que não podem tricotar uma roupa para seu bebê que ainda vai nascer, já que nunca viram seu corpo. Ver AULAGNIER, P. *Observações sobre a estrutura psicótica.* In: KATZ, C. S. *Psicose, uma leitura psicanalítica.* São Paulo: Escuta, 1991;

apresentou Freud, é como um sistema e suas contradições. Ele se expõe a nós através de fenômenos cotidianos e disruptivos, ao mesmo tempo. Os sonhos, os lapsos, o chiste, os sintomas são rupturas na continuidade só percebidas à medida que se repetem.

Charles Melman, no prefácio a *O Homen sem gravidade*, defende a tese de que estaríamos saindo de uma cultura fundada no recalque do desejo, a cultura da neurose[364], para uma outra que sugere a livre expressão e cultua a perversão. Ainda que exista aqui uma dimensão moral na qual não queremos nos deter, é interessante entender esta perversão que Melman chama de livre expressão. De uma certa forma, o desejo de visibilidade correspondea este desejo de livre expressão de que fala Melman. Segundo Melman, tais perversões não existiam antes. Em suas palavras,

> Podia parecer existir sob a forma de revoltas, de marginalidade, de fenômenos de franja, no movimento muito interessante que foi o situacionismo, por exemplo. Mas nele se tratava sobretudo de atitudes de oposição: situava-se com relação ao que constituía referências firmes, estabelecidas e aparentemente inabaláveis. Não é maiso caso. Hoje, viajamos, autorizamo-nos por nossa própria existência, constituímos nossa própria área. Não é um movimento por oposição, é um movimento que segue seu próprio impulso.[365]

O desejo, como diz Melman, "sempre tem esse aspecto momentaneamente fora da norma, algo transgressivo"[366] O que nos importa aqui é perceber quando este caráter transgressor, de ultrapassagem dos limites, significa choque, oposição, quando a ultrapassagem implica em mudança de posição, em interferência na linguagem e nos seus significados. Voltamos ao tema da desobediência. Quando a ultrapassagem segue um fluxo ordinário, ela é incorporada e torna-se "um bom argumento de venda".[367] Tal como no filme de John Waters, *Pink Flamingo,* em que os personagens disputam o título de mais escatológicos, de mais pervertidos, de mais desajustados, pois este título lhes proporciona fama, pelo apelo midiático de atos obscenos. O mesmo grau de interesse gerado em torno de diferentes perversões ilustra bem o apelo da desobediência. Seja pela perversão da libertária Divine com suas rupturas com a moral sexual de sua época, seja pela perversão do casal que trafica filhos recém-nascidos de mulheres sequestradas, estupradas e mantidas em cativeiro,

---

364 Ao contrário de Melman, que acredita na eliminação do lugar da divisão do sujeito, da incerteza estrutural proporcionada pela linguagem, acreditamos que os sujeitos se interrogam sobre sua própria existência, questionamento este que o pode levar a oposições.

365 MELMAN, Charles, 2008, p.16;

366 Idem., p.22;

367 Ibid., p.19;

todas elas estão na disputa pela visibilidade. O que há em comum entre todos os personagens do filme é que o lugar do sagrado está no visível. Nas palavras de Melman, "eis que participa dessa nova economia. O olhar é, hoje, essa espécie de torturador diante do qual nada pode ser dissimulado."[368] Neste sentido é que o *olhar* se apresenta para Lacan como objeto *a,* aquilo que é causa do desejo.

Para Melman estamos diante de uma nova economia psíquica, em que a economia do recalque daria lugar ao que chama de economia organizada pela exibição do gozo. Estaríamos vivendo um momento em que o que era antes invisível, agora é visto, de tal maneira que o que era segredo e mistério torna-se revelação. Assim, ver o que antes era invisível é conhecer-se a si mesmo. Isto explicaria o interesse dos sujeitos em imagens de tragédias, como forma de verem-se através de outros corpos. Melman chama nossa atenção para um processo que ele entende como de superação da linguagem da fala. Para ele, estaríamos caminhando na direção de linguagem icônicas, de temporalidade nova, inteiramente atual. A poesia perde sentido por completo, por remeter a algo que não está presente, por remeter à imaginação. Curiosamente,a linguagem, quanto mais traduzida em imagens e ícones, menos imaginação suscita. De tal modo que estamos vivendo apenas o momento presente, o tempo da gestão, tal como diz Melman, uma vida sem projeto.

Assim, vemos um retrato da realidade como resumida ao tempo presente que flui, sem projetos, sem oposição. As mudanças ocorridas na linguagem dialogariam, pois, com as mudanças ocorridas no campo da sociabilidade. Esta, por sua vez, resultaria, de modo dialético, das mudanças ocorridas no plano econômico, das relações de troca. Melman está tratando das linguagens da internet, cada vez mais iconográficas, em que a estruturação do sujeito é pautada pela efemeridade, pela fragmentação. Neste sentido, entra em pauta osignificado das mudanças ocorridas no campo da ação coletiva. Ela parece seguir o mesmo caminho, no sentido de se adaptar a esta estruturação efêmera e fragmentada. A visibilidade torna-se, assim, forma de expressão mais eficaz, dada a seu caráter instantâneo e imediato. Mas o que dizer dos meios de visibilidade? Como não pensar nestes meios como agenciadoresdos discursos?

Segundo Lacan, o discurso não equivaleria nem à fala, nem à língua. Discurso seria o tipo de relação que os sujeitos teriam entre si, conforme o agenciamento que organizaria os

---

[368] Ibid., p.23;

quatro termos implicados na captura dos sujeitos pela linguagem. Melman sintetiza esses quatro termos lacanianos da seguinte maneira:

> a bateria dos significantes (das palavras, dizendo muito rapidamente), dita S2, um (ou vários) significante mestre S1 (o que organizou singularmente o sujeito, as palavras que para ele foram determinantes), o sujeito marcado pela linguagem e que é inapreensível (ele 'se barra' sem cessar, já que é apenas o 'produto' da cadeia dos significantes) dito S barrado, e o 'objeto a', o resto da operação significante, o que escapa sempre às palavras.[369]

Melman está atento às consequências da precedência de cada um desses termos no que diz respeito aos laços sociais. Isto porque cada um desses termos colocados em posição de agentes – tal como Melman nos alerta, em posição organizadora -, resulta em um discurso diferente: o discurso do mestre (S1 – em que o significante mestre é que comanda), o discurso universitário (em que é o S2, o saber comandando), o discurso histérico (S barrado, em que o sujeito comanda) e o discurso analítico (comandado pelo objeto *a*). Em sua conferência de Milão sobre o discurso psicanalítico, Lacan reivindicou um quinto discurso, que chamou de discurso do capitalista, em que, aparentemente é o sujeito que comanda, mas cuja organização teria como consequência a ausência de laços sociais. O sujeito barrado ocupa o lugar de agente que se dirige a um S2, um saber – qual seja, a do trabalhador -, que produz uma causa do desejo. Este sujeito barrado encontra sua barra de recalque no significante mestre, cujo lugar é o da verdade no discurso. Lacan afirma:

> a mais-valia é a causa do desejo do qual uma economia faz o seu princípio: o da produção extensiva, e por conseguinte insaciável, de falta-de-gozar. De um lado se acumula para acrescentar os meios desta produção, a título de capital. De outro lado, estende o consumo, sem o qual esta produção seria vã, justamente por sua inépcia para fornecer um gozo com o qual pudesse desacelerar-se.[370]

Por esta razão é que Noêmia Santos Crespo, em *O poder dos impossíveis*, afirmará: "O capitalismo aparelha a falta que lastreia o desejo dos falantes"[371]. Nas palavras de Lacan,

> Num outro registro, há o campo em que, aparentemente, o gozo espera o sujeito. É justamente aí que ele é servo... dos meios de produção, isto é, daquilo com que se fabricam coisas que enganam o mais-de-gozar e que, longe de poderem ter a

---

369 Ibid., p.201;

370 LACAN, Jacques. *Radiofonia.* In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 434;

371 CRESPO, Noêmia Santos. *O poder dos impossíveis. O poder dos impossíveis: Marx, Freud, Lacan.* In: *Política e Psicanálise efeitos d`Escola.* Rio de Janeiro: 7 Letras, Ano XXX, nº 44, 2012, p.133;

esperança de preencher o campo do gozo, nem sequer estão em condições de bastar ao que se perde, em função do Outro.[372]

Em *O estadio do espelho como formação da função do eu*[373], Lacan apresenta o campo do espelho como uma *identificação*, "a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem"[374] Lacan descreve um processo em que um filho, ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação, vê sua imagem projetada em um espelho. Em suas palavras, vemos este filho

(...) no estágio de *infans*, ..., numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *Eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.[375]

Esta criança, segundo Lacan, ao reconhecer seu reflexo no espelho, teria sua imagem realizada antes de sua determinação social. Imagem aqui tem a função de *imago*, "(...) que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade(...)".[376] A narrativa que se segue em *O estádio do espelho* ajuda-nos a entender como a ausência de lugar não impede que o sujeito adquira uma imagem antecipada. Isto resulta em uma espécie de imagem despedaçada do corpo, que, ao mesmo tempo, é sua totalidade. Estamos falando de um corpo despedaçado.Nas palavras de Lacan, "*(...) ele aparece (...) sob a forma de membros disjuntos e de órgãos representados em exoscopia*".[377] Esta exoscopia é a prematuridade e a ausência de defesa.
Estaríamos diante, pois, de um desenvolvimento subjetivo que seria como

uma dialética temporal, que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estágio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade...[378]

---

372 LACAN, Jacques, 2008, p.100;
373 LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do eu.* In ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996;
374 Idem., p.98;
375 Ibid., p.98;
376 Ibid., p.100;
377 Idem., p.100;
378 Idem., p.100;

Esta fragilização de uma anatomia fantasmática manifesta-se, segundo Lacan, nos sintomas de espasmos da histeria. No discurso histérico, assim como no discurso do capitalista, o S barrado ocupa lugar de agente, posto que é apenas produto da cadeia de significantes, marcado por uma linguagem por ele inapreensível. Em que medida a esquerda revolucionária não seria como esta histérica, cuja imagem antecipa-se a sua nova determinação social? Isto porque a esquerda não conseguiu ainda romper com seu passado e com a imagem que lhe fixaram como "socialismo real". A tentativa trotskista de alternativa aostalinismo resultou mais em uma esquerda que se esconde com medo de qualquer identidade com o conteúdo subjetivo que atribuem a ela, por um passado. O que significa dizer, em certa medida, que esta esquerda possui uma imagem, antes mesmo de possuir alguma nova determinação social, algum novo lugar. Mais ou menos como a (des)apreensão de que fala Zizek, "quando um evento que anuncia uma dimensão ou época inteiramente novas é (des)apreendido como uma continuação do passado ou um retorno a ele".[379] Estamos diante, pois, de uma história falsamente representada.

Se, como diz Zizek, "o indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, 'estou na ideologia', ele sempre requer outro corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, 'verdadeira'"[380], estamos diante da perspectiva de constituirmos um corpo/espírito a partir do Outro, tal como nos ensina Lacan. Deste modo, estamos tratando danecessidade de se constituir um corpo/espírito que se constitua em um complexo de ideias, de rituais e de ações na realidade social. Nas palavras de Marx: "para que um estamento seja estamento libertador par excellence, é necessário que outro estamento se revele abertamente como o estamento da opressão"[381]. Isto significa que o papel da esquerda é do espelho que dá a imagem que queremos dar ao capital. É através desta imagem que damos ao capital, que constituímos como *um* estamento "que seja a dissolução de todos os estamentos"[382]. Em outros termos, a construção como corpo-espírito inicia-se a partir da condensação das dimensões variadas do capital em uma metáfora. Mas para tal, é preciso agir como o espectro que ronda, como sujeito de corpo e espírito, com a estrutura e o vazio de todo sujeito. Deste

379 ZIZEK, Slavoj. *O espectro da Ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.7;
380 Idem., p.25
381 MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, In: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo, 2005, p.154;
382 Idem., p.155;

modo, aquilo que dá a consistência necessária para a constituição do sujeito – a cadeia significante – é uma consistência paradoxal, dado que se sustenta pela perda.

Como pensar em um sujeito que se constitui a partir da expropriação, sem falar em uma consistência que se constrói pela perda? A mesma consistência paradoxal que nos obriga a considerar o tema da ideologia, tal como nos alerta Gayatri Chakravorty Spivak, em *Pode o subalterno falar?*. Spivak está preocupada com uma visão do sujeito como indivisível, que faria com que não existisse contradição entre desejo e interesse. Nesta direção é que Spivak recupera o conceito de classe em Marx, a partir do *18 Brumário de Luís Bonaparte*, em que Marx se refere a 'classe' "(...) como um conceito descritivo e transformador de uma maneira relativamente mais complexa (...)". Aqui vemos uma Spivak, a despeito de suas críticas às invocações contemporâneas da 'economia libidinal', dialogar com que afirmamos ser a construção do sujeito a partir do outro – tese esta lacaniana-hegeliana[383]. Nesta direção, Spivak afirma que a alegação de Marx a respeito da 'classe' é "(...) a de que a definição descritiva de uma classe pode ser diferencial – no sentido de sua separação e diferença de todas as outras classes"[384]. Isto porque, nas palavras de Marx,

> na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seu interesse e sua formação daquelas de outras classes e as coloca em confronto hostil, elas formam uma classe[385].

Spivak mobiliza Marx para chamar atenção para o sujeito marxiano, que não é indivisível. É a partir da reflexão acerca desse sujeito que a autora enfrenta o debate acerca de dois conceitos que giram em torno da noção de representação: *Darstellung* e *Vertretung*. O primeiro prefiguraria o ato de performance ou encenação - portanto em termos estéticos -, o

---

383 Consideramos importante resgatar a influência de Hegel sobre Lacan, na compreensão deste último do conceito de alienação hegeliano, em que a constituição do sujeito se dá a partir da luta de morte contra o outro. Em Hegel, já podemos ver a relação de tensão entre a individualidade e a universalidade, como espécies de estágios que implicam em consolidação e dissolução da singularidade. Hegel, em *Fenomenologia do Espírito*, afirma "a consciência, que estabelece a lei de seu coração, experimenta assim resistência da parte dos outros, pois tal lei contradiz as leis *igualmente singulares* de seus corações. O que parece ser *ordem* pública é assim essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade queigualmente desvanece por obra dos outros. Essa ordem é o *curso do mundo*, aparência de uma marcha constante, mas que é somente uma *universalidade 'visada',* e cujo conteúdo é antes o jogo inessencial da consolidação das singularidades e de sua dissolução." HEGEL, G.W.F.*Fenomenologia do Espírito.* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.267;

384 SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010, p.33;

385 MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte.* In: Textos. v. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977b, p. 277;

segundo corresponderia ao ato de assumir o lugar do outro, em termos políticos. A razão desta distinção é que Spivak problematiza o lugar do intelectual que fala pelos subalternos. O que está em jogo para esta autora é o que fazer diante do princípio estrutural de um sujeito de classe disperso e deslocado. A ideia de encenação, como representação, perpassa a crença em um sujeito indivisível, que dispensa porta-vozes, dado que seu interesse corresponderia ao seu desejo, algo que, segundo Spivak, se aproxima do entendimento adotado por Foucault e Deleuze. Razão pela qual esses dois autores reivindicariam a sobredeterminação da ação em relação à linguagem, dado que não haveria poder de organização, ou, em outros termos, de ideologização, no significante, tal como sugerem outros autores, como o próprio Lacan.

Spivak chama atenção para o fato de Karl Marx, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, utilizar o termo *Vertreten* para descrever a situação dos pequenos proprietários camponeses. Nas palavras de Marx, esses pequenos proprietários camponeses

> não podem representar a si mesmos; devem ser representados. Seu representante deve se mostrar simultaneamente como seu mestre, como uma autoridade sobre eles (...) A influência política [no lugar do interesse de classe, já que não há sujeito de classe unificado] dos pequenos proprietários camponeses encontra, então, sua última expressão [a consequência de uma cadeia de substituições – *Vertretungen* – é forte aqui] no poder executivo ... que subordina a sociedade a si mesma.[386]

E mais

> na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que distinguem seu modo de vida ... elas formam uma classe. Na medida em que (...) a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade (...) elas não formam uma classe.[387]

Spivak assim está se posicionando dentre aqueles que crêem ser a formação de uma classe, em especial na Europa da década de 70, algo *artificial* e econômico, e o agenciamento econômico ou o *interesse* algo impessoal porque é sistemático e heterogêneo. Para o tempo doque Spivak chama de "periferia internacional", resta aos intelectuais criar espaços e condições de auto-representação para os subalternos e questionar os limites representacionais, bem como

386 Idem., p. 277;
387 Idem., p. 277;

seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade na atividade intelectual. Aqui, Spivak não reivindica as palavras daqueles que, ao sobreporem a ação à linguagem, dispensariam o sujeito que representa - tais como o intelectual, o partido -, pura e simplesmente pelo fato de a ação corresponder a uma unidade coerente entre desejo e interesse de classe. No entanto, Spivak problematiza a própria figura da representação quando, diante da ênfase na ação, privilegia-se o sujeito indivisível. Aqui, há problemas no sentido da representação, seja em termos de *darstellung* e *vertretung*. A própria noção de *darstellung,* da representação como encenação, possui conexão com a representação no contexto econômico. Spivak nos alerta para isto quando mobiliza mais uma vez Marx em sua reflexão acerca do valor de troca como aparentemente independente do valor de uso. Deste modo é que, segundo Spivak, não cabe reivindicar nenhuma dessas duas formas que se apresenta o conceito de representação. Isto porque "(...) a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua Darstellung – dissimula a escolha e a necessidade de "heróis", procuradores paternos e agentes de poder – Vertretung".

Que dizer da representação feita do processo tunisiano de queda de Ben Ali, através do ato de imolação em Sidi Bouzid? Em *A força da desobediência: resenha sobre a queda do regime de Ben Ali*, Larbi Chouikha e Eric Gobe afirmam "O elemento que desencadeou as mobilizações que resultaram na deposição do regime de Ben Ali é bastante claro. Foi a auto- imolação com fogo de Mohamed Bouazizi, vendedor de frutas e legumes às escondidas, em Sidi Bouzid, aglomeração de 40 mil habitantes situada no centro da Tunísia, região ocupada mais pobre da Tunísia."[388]

Os autores, ademais, associam o desencadeamento da revolta a termos chaves como humilhação e indignação. Termos que poderiam compor uma gramática moral nos marcos da luta por reconhecimento, ainda que, neste caso, traga uma condição e uma situação material, de um homem confiscado de suas ferramentas e recursos de trabalho. Nas palavras de Chouikha e Gobe, "não apenas a polícia confiscou seus instrumentos de trabalho (sua carroça e suas mercadorias), mas, além disso, um trabalhador municipal o esbofeteou, devolvendo-o à

388 CHOUIKHA, Larbi; GOBE, Éric. *La Force de la Désobéissance. Retour sur la chute du régime de Ben Ali*. In: Revue Tiers Monde, 2011, p.2;

sua condição indigna.” [389] Podemos observar que há um retorno, há uma repetição à condição de indigno do vendedor ambulante. Em resposta, o que se apresenta é uma sucessão de atos que repetem, atualizam os que lhes antecedem. “Desde 17 de Dezembro, os comerciantes e as dezenas de jovens indignos se reuniram em frente da sede do governador de Sidi Bouzid para organizar um *sit in* em protesto. Durante o final de semana de 18 e 19 de Dezembro, os encontros de jovens se multiplicaram, mesmo com os confrontos com as forças de ordem que tentam dispersá-las, em vão, intensificando, realizando as primeiras prisões . O suicídio de outro jovem, diplomado desempregado, eletrocutado em 22 de Dezembro, relançou a revolta social que se estendeu às pequenas cidades vizinhas de Sidi Bouzid, Meknassy e ...Menzel Bouzaine, aglomerações nas quais os manifestantes incendiaram a sede da delegação e sitiaram o posto da guarda nacional (o equivalente da polícia).”[390]

O contexto da Tunísia era de crise de legitimidade de seu governante. Significava uma mudança ou uma quebra no contrato social, uma “perturbação do pacto”, descrito por Larbi Chouikha e Eric Gobe como “força da obediência” ou “acomodação negociada”. Esta obediência, ademais, pode ser associada à baixa possibilidade de expressão do povo tunisiano.

> (...) após a metade dos anos 2000, a questão da sucessão do presidente Ben Ali doente e as ambições da família Tabelsi que aspirava se manter no poder levantavama questão da durabilidade do regime. A perspectiva de ver o círculo mafioso do presidente Ben Ali ascender diretamente ao topo do Estado parecia insuportável às diferentes categorias sociais da população tunisiana, incluindo uma parte da oligarquia no poder ... Por outro lado, o enfraquecimento da capacidade redistributiva do Estado tunisiano conseqüente a crise financeira internacional de 2008 e a degradação da situação social, principalmente daqueles diplomados originários do interior fortemente atingidos pelo desemprego.[391]

Teria havido um ensaio, uma espécie de antecipação, do levante em Sidi Bouzid, desta vez na região de Gafsa. Diante da desigualdade evidente entre a região mineira da Tunísia e asdemais, em especial o Sahel. Gafsa foi cenário para reivindicações contra práticas como nepotismo e clientelismo. Entretanto, não avançou para uma insurreição.

389 Idem., p.2;

390 Idem., p.2;

391 Idem., p.1;

Pouco relatada pelas mídias ocidentais e tunisianas, a mobilização foi confinada à região de Gafsa e conheceu relativamente pouco eco na Internet, mesmo que certos sites a midiatizaram. Face à repressão e com a ausência de apoio suficiente na sociedade, o episódio conflituoso de Gafsa caiu e não pode desabrochar em um movimento social durável, nem *a fortiori* em um para derrubar o regime, diferentemente do episódio protestante iniciado em Sidi Bouzid em 17 de Dezembro de 2010[392].

Deste modo, podemos compreender o processo insurrecional da Tunísia como aquele que conseguiu desabrochar em um "movimento social durável", em uma articulação de aspectos como de adesão social, crise de legitimidade, rupturas internas na estrutura oligárquica de poder, baixa lealdade das forças militares desmoralizadas, redes virtuais de comunicação e trabalho local e persistente de militantes sindicais e populares. O personagens são militantes sindicais de uniões regionais e locais da UGTT, União Geral Tunisiana do Trabalho, ligados a categorias como da seguridade social, da saúde, dos correios, do ensino secundário; jovens desempregados; classe média intelectual, advogados e professores; partidos de oposição legal críticos, tais como o Partido Democrata Progressista, o Tajdid, e o Fórum Democrático pelo Trabalho e Liberdade; Os meios iam desde reuniões locais, atos de protesto até o desenvolvimento de tecnologias de informação que contavam com rede das redes, via *Al Jazeera* e a internet, difusão de imagens violentas, exposição da imolação por fogo, de mortos atingidos por tiros da policia, até instrumentos tradicionais como a greve geral, vista por Chouika e Gobe como "ponto de virada" da UGTT, que adere aos protestos, em 14 de janeiro de 2010.

O que se desenvolve em tal processo de insurreição na Tunísia são constituições de comitês de auto-defesa civil. No entanto, tais instrumentos parecem não ter superado um hiatoque marca o governo transitório de 2011, que, segundo Chouika e Gobe, se explica por "Uma linha de divisão … (desenhada) entre os apoiadores do governo de transição e o Conselho Nacional de Salvaguarda da Revolução...".[393] Dentre os apoiadores do governo estão os "... componentes mais tecnocráticos e os menos compromissados com o antigo regime, assim como certos líderes de oposição reconhecidos da época de Ben Ali. Os defensores da revolução formaram uma

392 Idem., p.2;
393 Idem., p.9;

coalizão heterogênea que reúne 28 partidos políticos, associações e organizações profissionais. Nós encontramos em seu seio a UGTT, o Conselho de ordem dos advogados, os islamitas de Ennahda, diversos grupos de extrema esquerda e de associações de defesa dos direitos humanos e de luta contra a tortura[394].

Este é o cenário em que o risco de contragolpes e inversões ainda permanecem presentes, mas que revelam a articulação necessária entre ação direta, vitalidade, autenticidade e organização ativa. Ademais, sejam os partidos, sejam os eventos de contra- cultura, as ações são produzidas e constituídas de seres sociais, cujos resultados são de uma estrutura que organiza esses sujeitos e também produz lacunas. O que se observa, desde já, de comum entre as formas de ação social e coletiva por nós descritas é a ausência de canal de fala para as massas. Essa é uma lacuna produzida por uma forma de organização social ou um modo de produção que inclui a concentração de poder sobre os meios de produção espiritual. A concentração de poder, espiritual e material, constitui, do outro lado, sujeitos que, independente de suas vidas cotidianas, são interpelados e organizados de alguma forma, a partir da ausência de poder. Se a fala e a linguagem[395] são, segundo Lacan, dispositivos que instauram, ao mesmo tempo, a ausência e a realização dos desejos nos sujeitos, podemos entender a retirada da fala, a expropriação da linguagem como elemento agitativo em potencial hoje para mobilizar as massas.

São justamente atos verdadeiramente extremos de quem não tem capacidade de fala que possuem o potencial de chamar atenção das massas, através de uma mídia que se alimenta de atos extremos. Atos como os da "força da desobediência" de que falam Chouika e Gobe. A vitalidade e a autenticidade dessas ações sofrem as interpretações ou significações que completam o processo de definição dos sujeitos em ação, os organiza de alguma maneira, de tal modo que a realização do ato é concluída na circulação da imagem que o apropria. A crença, quase religiosa, de que se trata de ações coletivas de sujeitos não organizados,

394 Idem., p.9;

395 Atentemos para o fato de não haver distinção entre linguagem e imagem. Neste sentido, não estamos aderindo a uma tendência nominalista, que dá à linguagem uma ontologia própria, diferente da ordem do corpo. Como se a linguagem fosse da ordem do pensamento. Julgamos que a figura do inconsciente nos ajuda a superar esta distinção entre linguagem e imagem, entre corpo e pensamento.

autônomos, sem nenhum Outro que os organize, permite que a "liberdade" se torne o "colocar-se ao serviço da produção material e de sua organização racional para o mercado"[396].

Os atos extraordinários de protesto possuem potencial para entrar nas pautas midiáticas de massa. Ao mesmo tempo, a internet, ao mesmo tempo que apresenta um papel de ligação, de constituição de rede, é compreendida como compensação já bem sucedida e relativamente autônoma aos monopólios dos meios de comunicação de massa. O capital, assim, incorpora os atos e suas veiculações em redes virtuais como, ao mesmo tempo, resultados da liberdade de expressão garantida pelo modelo liberal burguês e como violações do canal de diálogo pacífico e negocial da busca pelo consenso no capitalismo contemporâneo. Absorve, em sua forma de organização, aqueles que não reivindicam organização, como o Outro invisível e ultra-visível, que tudo vê. Invisível, pois atua sob a subsunção real, sem que o mergulho do sujeito na ideologia capitalista seja evidente, pela forma em que se apresenta o capitalismo. Ultra-visível, pelo mesmo motivo, pois está presente e constituindo os seres em seus cotidianos. É preciso, pois, pensar os sujeitos da contra-hegemonia como capazes de fala, de linguagem, de invisibilidade e de ultra- visibilidade. Em outros termos, estamos falando da conjugação, de que fala Lênin em *Esquerdismo*, do trabalho legal e ilegal, o que passa pelo tema da desobediência. Nas palavras de Lênin, "estes (os bolcheviques) nunca teriam conseguido eliminar os mencheviques se não houvessem aplicado uma tática justa, combinando trabalho ilegal com a utilização obrigatória das 'possibilidades legais'."[397] Se Lênin trata do período que se sucede à reação do tzarismo, entre 1907 e 1910, em que "(...) foram esmagados todos os partidos revolucionários e de oposição".[398] ele descreve este contexto como de "desânimo, desmoralização, dispersão, deserções, pornografia em vez de política."[399] Trata-se do momento em que

> (...) a guerra suprimiu em todos os países adiantados a tão alardeada 'legalidade' de organizar, ainda que apenas aproximadamente, de obter um intercâmbio livre (ilegal) de ideias e de uma elaboração livre (ilegal) de concepções justas, como os revolucionários na Suíça e em outros países.[400]

396 LUKÁCS, Gyorgy, 2003, p.140;
397 LENIN, V. I. *Esquerdismo – doença infantil do comunismo.* São Paulo: Anita Garibaldi.p.33;
398 Idem., p.32;
399 Idem., p.32;
400 Idem., p.34;

Portanto, quando falamos de invisibilidade e visibilidade, estamos tratando da necessidade de contrabalançar a centralidade da visibilidade com as ações de desobediência, ilegais. Ainda que não estejamos em um contexto tal como o que viveu Lênin, no início do século XX, em que eram postos na ilegalidade diversas organizações, não podemos ignorar que o que se tornava ilegal àquela época é o mesmo que é obstaculizado hoje: o livre intercâmbio e a elaboração livre. Isto passa pela compreensão dos limites das mídias alternativas como capazes de se impôr às narrativas hegemônicas. Estamos falando da mídia e sua impressionante capacidade de imprimir à ação direta um caráter mediador. Rosa Luxemburgo não previa o quanto a ação espontânea das massas poderia adquirir uma película de representação que lhe tirasse a potência disruptiva.

Quando chega a nossos olhos e ouvidos a narrativa da história da revolução naTunísia, a mídia parece fazer de si mesma condição indispensável para a efetivação da justiça. A história de Mohamed como mártir da revolução só se torna plausível e verossímil se ignorarmos os anos e as ações que antecederam e sucederam o ato extraordinário de Mohamed. Se não conhecemos esta história, supervalorizamos os meios de comunicação de massa dado que, só através deles, poderíamos tomar conhecimento do fato da imolação do jovem camelô. Isto porque é, segundo a própria mídia, a partir da disseminação da notícia da imolação de Mohamed, que o Ben Ali sofre sua derrota. Não ignoramos o papel de divulgaçãode certas mídias, inclusive da internet, quando veicularam imagens dos confrontos na Tunísia. Apenas problematizamos aquelas notícias que buscaram resumir, sintetizar, representar a história da queda de Ben Ali em um único ato extraordinário. Esta representação feita por algumas mídias atua como *darstellung* e *vertretung.* A mídia aparece como capaz de reproduzir a encenação da vida real e como única capaz de dar voz aos sujeitos da vida real. Esta vida real, assim, é representada como despida de suas contradições. Ela aparece para nós como totalizada em ações descontínuas, mas, ao mesmo tempo, sintetizadoras de toda uma história, quando de fato a ação foi resultado de sucessivas tensões e enfrentamentos ocorridos,ao longo de anos.

De certa forma estamos tratando das questões mobilizadas por Brecht, em *Kleines Organon fur das Theater*, quando diz que “a sociedade não pode compartilhar um sistema de

comunicação comum enquanto for dividida entre classes em guerra"[401] Na opinião de Spivak, "(...) a prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo."[402] Spivak está problematizando a figura do agenciamento subjetivo individual e coletivo, tendo em vista a descontinuidade dos assuntos que dizem respeito à consciência de classe e a transformação da consciência. As críticas de Spivak estão direcionadas àqueles que, em sua visão, não compreendiam a linguagem como mediação, tais como Deleuze e Guattari. Para esses autores, a linguagem não interromperia o fluxo, não promoveria cortes. Isto porque, para Deleuze e Guattari, a máquina do desejo atua tal como a máquina técnica. A produção de desejos seria, portanto, imediata e não mediada.

Se vemos a produção de desejo deslocada do tema da linguagem, afastamo-nos da perspectiva que para nós é central de discutirmos o tema da alienação e do deslocamento que se dá a partir das próprias narrativas. Narrativas estas não somente televisivas. O que dizer da inversão que faz Friedrich Hayek, em que a exploração do trabalho se converte em questão de esforço? [403]Assim, estaríamos nos afastando da tarefa de enfrentar este deslocamento, a metonímia que transforma meio em objeto e que, em termos capitalísticos, transforma o problema da expropriação em problema de subconsumo[404]. Tal deslocamento fica ainda mais evidente – e, ao mesmo tempo, mais fantasmagórico -, quando observamos a tendência descrita por Marx de vermos consumo e produção se confundirem. Tal como o fantasma do pai que transforma Hamlet, a falta, dependendo de como é entendida, se como expropriação ou como subconsumo, resulta em transformação do sujeito.[405] Nas palavras de Hamlet, dirigidas à Rainha, sua mãe, vemos o fantasma como metáfora da falta: "(...) pelo amor de Deus, não friccioneis vossa alma com essa ilusória unção de crer que é minha insânia que

401 BRECHT, Bertold, 1974, p.196;

402 SPIVAK, G.C, 2010, p.43;

403 Segundo Hayek, "cumpre também que (...) haja sempre um meio para os hábeis (...). Mesmo que nunca tenhamos a força de espírito suficiente para fazermos o necessário sacrifício, o saber que poderíamos escapar contanto que nos esforçássemos bastante torna suportáveis muitas situações, por piores que sejam." HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão.* São Paulo : Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p.89;

404 A metonímia parece possuir relação com os *signos imperativos* Espinosanos. Aqueles que, segundo Deleuze, possuem efeitos morais. Tais efeitos são tomados como fim e a ideia do efeito é tida como sua causa. Esta inversão de causa e efeito, tal como uma metonímia, atuaria tal como a doutrina finalista tão critcada por Espinosa no Apêndice da parte 1 da *Ética*.

405 Aqui, estamos caminhando para a saída de Laclau e Mouffe de disputa hegemônica em torno do significado dado aos significantes. De certo modo, esta é a tarefa da teoria revolucionária, mas, sempre com a ressalva, de não estarmos exercendo o papel de um dos lados dos opostos complementares. A disputa aqui se refere à guerra de posição, em que ocupar lugar significa retirar o outro, afastar, derrotar.

fala, em vez de vossa falta (...)".[406] A alienação é esta metonímia, em que uma coisa passa a representar outra. Se os pequenos proprietários camponeses, tal como descrito por Marx no *18 Brumário*, foram representados por Luís Napoleão, estamos diante de um exemplo histórico de alienação. O que requer compreender este Luís Napoleão que cuidou de militarizar o *lumpenproletariado* parisiense, portanto, de articular o imaginário do sujeito da defesa da pátria e o símbolo da unidade nacional, cooptando um setor das massas para a prática concreta da guerra.

Se para Deleuze e Guattari o trabalho teórico é como qualquer trabalho, ele não implicaria em algum modo de interpelação, tal como sugere Althusser, a partir de Freud. O entendimento de Deleuze e de Guattari sobre o trabalho teórico é o mesmo que nos leva a considerar as ciências humanas como despidas de papel ideológico, assim como é costume não vermos as ciências exatas como produtora de novas técnicas de exploração. O desejo, assim como a necessidade, não possuiria relação alguma com a linguagem. Deste modo, a compreensão da linguagem exercendo uma função de agenciamento, através de diferentes formas de discursos, seria rejeitada.

O debate trazido por Spivak passa pela compreensão do sujeito como constituído pela ideologia. Segundo Spivak, Deleuze e Guatarri, ao igualarem máquina técnica à máquina de desejo, excluiriam a tese althusseriana da interpelação do indivíduo em sujeito e, como desdobramento, reduziriam a importância do debate em torno da categoria "interesse". Nas palavras de Deleuze e Guattari,

> as máquinas desejantes não são máquinas fantasmáticas ou oníricas, que se distinguiriam das máquinas técnicas e sociais e as dobrariam. Os fantasmas são bem mais expressões secundárias que provém da identidade das duas classes de máquinas em um dado meio.[407]

O que está em jogo aqui é o papel de centralidade da infraestrutura na constituição subjetiva, tal como se apresenta em Deleuze e em Guatarri, em contraposição ao papel da

---

406 SHAKESPEARE, William. *Hamlet.* São Paulo: Abril Cultural, 3º edição, p.151. Esta falta é encarnada no fantasma de Hamlet pai, que, curiosamente, não podia falar sem que antes lhe dirigissem a palavra. Razão pela qual Bernardo alerta o jovem Hamlet, quando diante do espectro do pai: "Quer que falem com ele."

407 DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix.*O Anti-Édipo.*Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010, p.37;

consciência, da superestrutura. Neste sentido é que a noção de rigidez do trabalho necessário aparece em Negri como motor de auto-valorização do trabalhador.

Importa-nos atentar para desdobramento deste debate, na medida que implica na polarização metodológica entre estrutura, sistema e processo, de um lado, e interesses de outro. A partir do momento em que Deleuze e Guatarri não centram suas atenções no tema do interesse e sim na temática do desejo, de suas oscilações e dos efeitos imaginativos destas oscilações, haveria aí uma relativização do debate acerca da necessidade de se ver encarnado o interesse de classe. Quando se leva em conta apenas o desejo e suas oscilações, sem se levarem conta os interesses encarnados, podemos ver a classe trabalhadora "representada" por um outro que não corresponde a seus interesses. Por esta razão é que Spivak citará um trecho polêmico de *Anti-Édipo*:

> Por que suportam os homens desde séculos a exploração,a humilhação, a escravidão,até o ponto de querer-las não para os demais, se não para si mesmos? Nunca Reich foi melhor pensador como quando recusa invocar um deconhecimento ou uma ilusão das massas para explicar o fascismo, e quando pede uma explicação a partir do desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo em determinado momento, em determinadas circunstâncias, e isto é que precisa de explicação, esta perversão do desejo gregário.[408]

Neste sentido, as dissimulações sociais a que faz referência Spivak, quando retrata, a partir do *18 Brumário*, um processo em que o ator econômico encena (representa), em sentido de *darstellung*, uma história que é estranha aos seus interesses, não importaria para Deleuze e Guatari. Como nos adverte Sahlins, "(...) o interesse por alguma coisa é a diferença que ela faz para alguém."[409] Aqui está uma nítida relação entre interesse e subjetividade. Mas as contradições existentes entre esta subjetividade e o interesse do sujeito seria facilmente resolvida para Deleuze e Guattari, através da relação direta entre ação do sujeito e desejo do sujeito. De certa forma, esses autores nos lembram Negri e seu conceito de multidão, dado que, como vimos, é neste conceito que o autor identifica elementos suficientes para o fim da alienação, em que a relação entre o que se faz e a razão porque se faz é uma relação necessária e, portanto, direta, imediata.

A influência dos pequenos proprietários camponeses, o representante, Luís Napoleão, e o fenômeno histórico, o controle executivo, à medida que resulta em uma historia encenada

408 Idem., p.36;

409 SAHLINS, Marshall, 2004, p.310;

por uma classe e representada por outra, resultaria para Spivak não só em uma crítica ao sujeito como agente individual, mas também em uma crítica à subjetividade de um agenciamento coletivo. Nas palavras de Spivak,

> A máquina da história necessariamente deslocada se movimenta porque a 'identidade de interesses' desses proprietários 'não consegue produzir um sentimentode comunidade, de ligações nacionais ou de uma organização política'. O caso da representação como *Vertretung* (na configuração da 'retórica como persuasão') se comporta como uma *Darstellung* (ou 'retórica como tropo'), ocupando seu lugar no espaço entre a formação de uma classe (descritiva) e a não formação de uma classe (transformadora).[410]

Ocorreria aqui uma troca de personagens, tal como sugerida por Brecht como metodologia de ensaios, sem que, porém, a ator conheça mais um pouco de seu próprio personagem quando encenado por um outro, tal como defendia o dramaturgo. Nas palavras deBrecht,

> (...) também é bom para os atores quando vêem seus personagens copiados ou retratados em outra forma. Se o papel é encenado por alguém do sexo oposto do personagem vai ser mais claramente trazido para fora, se ele é interpretado por um comediante, se comicamente ou tragicamente, ele vai ganhar um aspecto fresco. Ajudando a desenvolver os papéis que correspondem a seu próprio, ou em qualquer grau substituindo seus encenadores, o ator fortalece o ponto de vista social sempre decisivo a partir do qual ele tem que representar seu personagem. O mestre é apenas o tipo de mestre que seu servo lhe permite ser, etc.[411]

Esta troca de personagem propicia um ambiente de representação da tal *"massa criança"* de que fala Domenico Losurdo, dada aquela incapacidade de articular um discurso e uma representação autônoma. As questões, portanto, da representação e do interesse podem estar na própria máquina da história de que fala Spivak. Em outros termos, é necessário que seleve em conta o sistema, a estrutura. Se não se leva em conta tal estrutura ou a história, podemos identificar nas ações políticas, em diferentes contextos, uma encarnação de sujeitos que de fato não significa encarnação e sim dissimulação. Deste modo, Spivak acusa Deleuze eGuattari de privilegiarem o sujeito, via um essencialismo autonomista, em uma tentativa portanto frustrada de dispensar a categoria de sujeito, através de uma crença na capacidade de

410 SPIVAK, G. C., 2010. pp.36-37;
411 BRECHT, Bertold, 1974, p.197;

ele próprio falar por si, sem mediações. O foco na história permitiria que a ação adquirisse uma importância cuja constituição do sujeito seria desdobramento.

O que nos importa aqui é o tema das mediações. Spivak se dedicou a uma dessas mediações. Aquela que diz respeito ao intelectual e seu papel como 'representante' dos subalternos. No debate acerca do realismo Lukács parece atribuir um papel de representante fiel da realidade a esta vertente estética. Suas caracterizações ideológicas, tão criticadas por Brecht e por ele chamadas de formalismo, resultavam justamente em uma crença em uma estética pura capaz de representar a realidade de modo correto, sem falhas. As análises de conteúdo, tais como feitas por Lukács, resultavam, aos olhos de Brecht, em uma defesa ingênua do texto narrativo tal como um "livre jogo de significantes", assim sintetizado por Jameson, no epílogo de *Estética e Política*. A mediação de que falamos não atua tal como essa cópia fiel. Ela parece ser aquilo que para Brecht seria uma forma de superação da divisão do trabalho: a compreensão da ciência não como conhecimento e epistemologia, mas sim experimento e atividade prática quase do tipo manual. A mediação de que falamos pode se aproximar da materialização da tese brechtiana, em que a ciência é conjugada com a atividade prática, mas apenas no sentido de dar à ciência o estatuto de experimento prático. E mais: a mediação deve possuir este caráter de lúdico de que fala Brecht ao defender a superação da dicotomia ensinar-agradar.

A despeito das divergências históricas entre Lukács e Brecht, em especial em relação ao debate em torno do realismo, devemos observar que ambos possuem uma compreensão da ação como este emaranhado de ações, ou, em termos brechtianos, de gestos, que ganham sentido, quando compreendidos no todo de uma história. Nestes termos, a ação não é como a brincadeira da criança, observada por Freud, onde se encontra o momento de agir e elaborar. Isto não significa que a organização não deva nascer como produto da luta, tal como Rosa Luxembrugo defendia. Como atenta Lukács, o erro de Rosa Luxemburgo foi o de "sobrevalorizar o caráter orgânico desse processo (...)"[412] O que está em jogo aqui é a articulação entre a ação espontânea e a previsão teórica consciente. Ainda que Lukács abuse do termo "consciência" é importante chamarmos atenção para o fato de que uma possível hierarquia entre consciência e instinto, que possa nos remeter a leituras iluministas das classes atrasadas, não prejudica nosso foco que é o de interligar ação espontânea e organização,

412 LUKACS, Georgy, 2003, p.558;

através da compreensão dessas duas dimensões como constitutivas do sujeito. Ademais, a esfera do inconsciente, tão acentuada em nosso trabalho, dialoga com esta dimensão espontânea da ação política de que Lukács fala e que a tanto Rosa se dedicou. O próprio paralelo que faz Lukács entre, de um lado, consciência e teoria, e do outro, ser e prática, não nos é conveniente.

Entretanto, a compreensão que tem Brecht e Lukács da relação entre ação e teoria ajuda em nosso intento de pensar o sujeito, mas a partir do descentramento do próprio sujeito. Nas palavras de Lukács,

(...) a simples aceitação de que as 'falhas' ou o talento dos indivíduos são responsáveis pelo êxito ou fracasso não pode, por sua vez, oferecer um ensinamento realmente frutífero para a ação futura. Mas desse ponto de vista, deverá parecer mais ou menos 'um acaso' que justamente este ou aquele indivíduo estivesse neste ou naquele ponto e cometesse este ou aquele erro etc (...) Precisamente a importância exagerada, conferida aos indivíduos por tal consideração, mostra que ela não é capaz de objetivar o papel dessas pessoas, sua possibilidade de determinar a ação decisivamente e de modo particular, aceitando-a de maneira tão fatalista como o fatalismo objetivo aceitou todo o processo. Se essa questão for deslocada para além do âmbito individual e contingente, se na ação correta ou incorrreta dos indivíduos for observada uma causa de fato co-determinante de todo o complexo, mas, além disso, for investigada a razão e as possibilidades objetivas dos fatos, pelos quais essas pessoas ocupavam precisamente esses postos etc., então a questão terá sido formulada em termos organizativos.[413]

Em *Diálogo sobre a encenação*, Manfred Wekwerth, assistente de direção de Brecht, narra o processo de montagem do *O Primeiro Exército de Cavalaria* com atores não- profissionais, em que o descentramento do sujeito de que falamos passa pela necessidade de sobrepor o personagem previamente construído pelo autor, instituído, pela experiência histórica de quem atua. Segundo Wekwerth,

Ambos os atores não-profissionais eram soldados do Exército Popular e filhos de trabalhadores rurais na vida particular. Vi a mesma cena interpretada por atores profissionais. Muito mais poética e mais real na interpretação dos não-profissionais (...) Os atores profissionais faziam-na com uma face trágica e outorgando-se importância: para eles, as privações do serviço militar eram trágicas em si. Os atores não-profissionais decidiram interpretar a cena alegremente: esta guerra era para eles justamente o início de um futuro sereno.[414]

---

413 Idem., p.532;

414 WEKWERTH, Manfred. *Diálogo sobre a encenação.* Um manual de direção teatral. São Paulo: HUCITEC, 1997, p.27. Algo que nos remete às defesas da prevalência tática de militantes profissionais nas organizações, em torno da superioridade do trabalho não-profissional sobre o trabalho profissional. Aliás,mesmo em se tratando do teatro, Wekwerth não pretende estabelecer esta hierarquia. O autor adverte: "(...)

Deste modo, o ator não-profissional "(...) só precisa mostrar, a partir de sua experiência, como se comportaria um determinado ser humano a ser representado."[415] Assim é que estamos tratando da história de sujeitos e não das instituições. Em outros termos, não se trata do personagem, da persona indivisível, do *uno* cristão, de que fala Mauss, e sim do ator, que constrói sua história, coletivamente, sobre um personagem instituido. Tal como sugere Luigi Pirandello, ao mostrar que "(...) a obra do escritor termina no ponto exato em que ele acaba de escrever a última palavra"[416] Nas palavras de Pirandello,

> Para julgar o texto, seria necessário conhecê-lo; e no teatro isto não é possível, mediante uma interpretação que, feita por certos atores, será uma, e feita por outros, será obrigatoriamente outra. A única forma seria se a obra pudesse representar-se por si, não mais com os atores, mas com suas próprias personagens, que, por prodígio, tomasse corpo e voz.[417]

Partindo das ações e da necessidade de essas ações serem articuladas em um história, é que entramos em contato com o tema do sujeito, seja em seu aspecto social, de conformação de classe, seja em seu aspecto institucional, de organização. Porém, a instituição, a *persona*, não pode tomar corpo e voz por si mesma. Os sujeitos e suas ações a determinam. Por esta razão é que o tema da ideologia adquire tamanha importância para nós. Lukács fala de uma crise ideológica do proletariado, em que "(...) o proletariado continua preso às formas capitalistas de pensamento e sensibilidade."[418] Em face desta crise, Lukács cita as organizações oportunistas, mencheviques, que "(...) passam a trabalhar conscientemente para conservar a mera espontaneidade dos movimentos proletários tal como ela se apresenta (sua dependência em relação ao seu ensejo imediato(...)".[419]

Hoje parece que vivemos em um tempo em que as organizações se escondem por trás de ações pseudo-espontâneas. Tal como na peça de Pirandello, o espontâneo esconde a organização necessária para muitas ações. Há aqui uma simulação de espontaneidade, cujo resultado é a concentração em poucas sujeitos do poder de organização política. Ao contrário

precisamente porque considero urgentemente necessária uma transformação do trabalho não-profissional, advogo por ele." (Idem., p.41)

415 Idem., p.33;
416 PIRANDELLO, Luigi, 2009, p.247;
417 Idem., p.247;
418 LUKACS, Georgy, 2003, p.547;
419 Idem., p.547

de se coletivizar a organização, o que se tem é a centralização por parte de duas ou três pessoas da capacidade de dar o caráter, definir o roteiro e as bandeiras da ação. Tal como o poder que tem o diretor Hinkfuss, de Pirandello, que define sozinho a disposição dos atoresno palco, na platéia, nas galerias do teatro. Apenas para citar um exemplo recente: no dia 11 de janeiro de 2012, foi feito um chamado nas redes sociais, no Rio de Janeiro, para um flashmobe, em homenagem a um jovem assassinado em uma comunidade, na região de Manguinhos. A convocação era para 4 dias depois. Às vésperas, houve um comunicado nas mesmas redes de que o horário do flashmobe seria mudado, em face da demanda de uma emissora de televisão. Tais eventos não são como os *eventos* de que fala Alan Badiou, em *Para uma nova teoria do sujeito*. Eles não nos obrigam a decidir uma nova maneira de ser. Esses eventos não estão "fora de todas as leis regulares".[420] Aquilo que exige uma tal fidelidade que faça deste evento uma ruptura real. Ruptura, tal como diz Badiou, é aquilo que não se deixa pensar pelos saberes estabelecidos.

Os autores que trabalhamos nos mostram que, ao longo da história, o nome, a instituição, perdem importância em face do conjunto ação-sujeito. Este conjunto é que direciona ou não a história rumo a um projeto de mudança. Como bem diz Badiou,

> (...) o sujeito de uma política revolucionária não é militante individual, nem tampouco uma 'classe-sujeito'. É uma produção singular, que teve nomes diferentes (às vezes 'Partido', às vezes não). E por certo o militante entra na composição desse sujeito, que uma vez mais o excede (...)[421]

O sujeito deve ser o suporte dessa tal fidelidade de que fala Badiou. Fidelidade ao evento disruptivo. A verdade para Badiou está justamente nesta fidelidade. Em outros termos, a organização aparece para nós como um ensaio de uma coreografia. Pela repetição desta coreografia acreditamos surgir o novo. Não se trata, pois, da 'lei da repetição' de que fala Lukács, que implica em rejeitar o surgimento de algo radicalmente novo, "(...) do qual ainda não podemos ter nenhuma experiência".[422] Ao contrário, é pela experiência repetida que surgem as rupturas. Quando falamos, portanto, em mesclar visibilidade e invisibilidade, estamos na defesa de ações que articulem visibilidade, como comunicação entre as diversas ações associadas, e invisibilidade, como produção de memória e clandestinidade. São essas

420 BADIOU, Alan. *Para uma nova teoria do sujeito.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.110;
421 Idem., p.111;
422 LUKÁCS, Georg, 2003, p.553;

duas dimensões da ação, quando repetidas, que permitem o choque, a surpresa, a ruptura. É como se estivesse em jogo o desafio de dar destaque à ação, não por sua efemeridade, julgando que é isto que lhe dá visibilidade. Nem mesmo julgar que a visibilidade, por sua vez, basta para a eficácia da ação. Entendemos que o destaque à ação se dê a partir da compreensão da totalidade que a constitui. As ações precisam se articular, de tal forma que se leve em conta a história como um todo.

Nosso trabalho volta-se para responder em que medida o tempo-espaço da revolução requer uma dramaturgia, em que os improvisos, as surpresas nas narrativas se dêem sem serem simuladas, tal como em Pirandello. A peça de Pirandello, tais como outras obras do dramaturgo, procura desafiar a própria arte teatral, questioná-la como algo de difícl realização, quando se trata de transpor para a ação o que está escrito, em um texto autoral. Esta transposição é difícil, mas é nesta dificuldade que o texto, a estrutura fixa, sofre suas ranhuras, seus improvisos. Deste modo, mesmo que entendamos ser do campo da dramaturgia o trabalho da organização, devemos sempre levar em conta que desta dramaturgia, cada vez que é encenada, surge uma nova história, a partir das ações dos sujeitos, dos diferentes atores. Esta dramaturgia sofre transformações à medida que sai da teoria para a prática, tal como alerta Lukács, quando se refere ao tema da organização. O grande potencial da performance é quando ela consegue carregar nela mesma toda a dramaturgia, na esteira do que Brecht compreende por gesto. Significa que ela é a dramaturgia sublinhada, duplamente restaurada. No plano, portanto, da ruptura, o gesto performático deve ser como a concentração, o destaque, da contradição dramatúrgica. É precisamente deste modo que podemos pensar o invisível hipervisível.

5 PROCESSUALIDADE E CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO REVOLUCIONÁRIO: APROPRIAÇÕES DRAMATÚRGICAS E PERFORMÁTICAS DO TEMPO-ESPAÇO POLÍTICO

Podemos estar errados e você ter razão. Portanto, não se separe de nós!

Brecht, Bertold. A decisão

A partir do conceito que desenvolvemos de *ação performática*, buscamos compreender o caráter e potencial de ações da esquerda revolucionária centradas no tempo presente e no caráter histriônico e extraordinário do uso espaço como forma de furar o bloqueio midiático e ganhar visibilidade de massa. Esta forma de ação adotada pela esquerda revolucionária, é, muitas vezes, confundida com ação espontânea, justamente por uma característica mais evidente: o uso extraordinário do espaço. Porém, a combinação de seu caráter efêmero e simulado ajuda-nos a superar tal confusão. Neste último capítulo, esses dois aspectos - efêmero e simulador - da *ação performática* serão merecedores de maior atenção por entendermos estar preponderantemente nestas características a ilustração das polarizações entre espontâneo e organizado. Para melhor compreensão desta hipótese, faremos breves retornos à teoria clássica da ação social, pelas reflexões que autores como Weber e Durkheim produziram em torno da organização social, através das instituições e de sua interlocução com aspectos espirituais, simbólicos, afetivos. Assim, pretendemos sinalizar para elementos indicados por autores conservadores que sugerem caminhos para a manutenção da ordem e, indiretamente, fornecem alternativas para sua derrubada. Dado que estamos tratando da necessidade de constituição de sujeitos políticos e entendemos o político com certas dimensões sociológicas clássicas tais como energia, corrente, somos levados, desde já, a enfrentar o debate acerca do papel das instituições para a manutenção de certos *estados sociais*. Deste modo, buscamos avançar no desafio de articular o instituinte e o instituído sem riscos de apologias ingênuas que ignoram o papel conservador das instituições, mas sem desconsiderar a dimensão afetiva e agregadora delas. Em conjunto à retomada aos conservadores, atuaremos na perspectiva de avançarmos no impasse entre instituído e instituinte, nos marcos da literatura marxista e marxiana, que, já de início, nos auxiliará na tarefa de superar a crença na precedência da ação organizada em face da ação espontânea, da precedência da consciência em face da luta. Nosso objetivo será contribuir para a compreensão de aspectos como energia, vitalidade e autenticidade como fatores prementes para a tarefa diária de organização política e o combate à burocratização.

O conceito de *processo*, tal como apresentado em Lukács, nos servirá de alternativa a tais polarizações e precedências e guarda semelhança com a ideia de *movimento real* de Marx,de tal modo que possamos aproximar categorias como consciência de classe e instinto social. Portanto, a *ação performática* como ação simulada e concentrada em eventos nos fornecerá subsídios para a compreensão dos efeitos da polarização entre o espontâneo e o organizado em tempos de prevalência da linguagem iconográfica. Deste modo, acreditamos que estaremos avançando no entendimento do papel da visibilidade como elemento relevante da ação política, buscando compreender ademais as transformações que a visibilidade gera nas dinâmicas de organização político-social, seu potencial e suas armadilhas.

5.1 Os riscos das instituições

Nos marcos da teoria clássica da ação, Émile Durkheim entendia que as causas sociais só adquirem esta natureza, quando produzem efeitos e estabelecem relação com os estados individuais. Em *Suicídio,* vemos a noção durkheimiana de sociedade como ser moral, em que o meio social possui um temperamento, fruto das paixões coletivas. Paixões estas que se convertem em tendência, quando se materializam, se exteriorizam. Esta força coletiva, de que fala Durkheim, vem de fora, mas requer uma predisposição, uma acessibilidade que, nas palavras de Durkheim, é garantida pela repetição de experiências vividas pelo indivíduo. Assim, isto que vem de fora pode se converter em um conjunto de energias a partir do exterior, reconhecidas, porém, como realidade.

Importante reconhecer que Durkheim entende esta energia como algo exterior pela própria concepção que tem do homem, como detentor de uma natureza individualmentereferenciada. O coletivo, a sociedade, seriam dimensões que antagonizam com o indivíduo, com o particular. Importa pra nós, pois, compreender em que medida e quais os riscos de se reivindicar a organização como estado social, de tal forma a atribuir a ela um poder de agregação e de preservação de energias, tal como sugere Durkheim, sem que se observe as contradições entre o instituinte e o instituído. Durkheim tem como objetivo a ordem e a estabilidade, de tal modo que a preponderância da instituição sobre o instituinte não seapresenta como um problema, ao contrário. Assim, as instituições, nos marcos do pensamento liberal, apresentam-se como objetivação de liberdades e as simulações cuidam de resolver a tensão entre ordem e conflitos sociais. Ainda nesses marcos conservadores, os *estados,* o temperamento de um meio social,

possuem uma dimensão temporal e moral que se aproxima da compreensão que temos do conceito de ideologia, como algo que requer rituais, símbolos esuportes materiais para que se torne um amálgama das relações sociais.

Para Durkheim, há uma temporalidade especial que tem um poder agregador nasociedade. Esta temporalidade se manifesta primordialmente na história da sociedade na forma do ritual sagrado, que consiste em um tempo dedicado a uma santidade. Esta seria a relação de respeito que, para Durkheim, possui um caráter simbólico. A coisa sagrada é símbolo com uma referência comum, o que lhe atribui autoridade moral, e uma fonte de santidade. Nesta direção, esta santidade é traduzida em símbolo, pelos devotos, para, assim ser materializado, tal como uma instituição. Os meios de comunicação serão, para este autor, como um dos suportes materiais existentes e capazes de materializar o símbolo de devoção. Assim, Durkheim apresenta o direito, a moral, a moda, as instituições, as políticas, os métodos pedagógicos, a religião, como forças, como energias superiores. Algo que nos remete, ao mesmo tempo, para o problema da transcendência dessas esferas e para a dimensão afetiva da organização social, que, para Durkheim, só pode ser pensada por homens em grupo.

De que modo podemos entender esta energia que vem do exterior e que é reconhecida como realidade? Não estaríamos tratando aqui de ideologia? O que faz, portanto, com que algumas ideologias, ou, em termos durkheimianos, dogmas, preceitos morais, fé – todos esses influenciando as ações - se fixem e se consagram, e outras não? Para Durkheim, parece não haver dúvida de que a capacidade de objetivar-se, materializar-se, exteriorizar-se, é chave para esta fixação.

A *ação performática* tal como definida em seu tipo - efêmera, eventual, simulada e histriônica -, parece tentar forjar símbolos, dispensando o ritual, pois se trataria de um ação descontínua e irregular, sem a repetição de que tratamos no capítulo anterior, porém sintetizada em capturas iconográficas. Entretanto, há um espécie de repetição que procura se aproximar da repetição em Espinosa - como modo de produção de noções comuns -, e/ou dade Lacan, como uma compulsão constituinte do sujeito, mas que corre sérias ameaças de fazero sujeito padecer na repetição durkheimiana da conservação e da agregação – seja no caso dospartidos, seja no caso dos movimentos. A *ação performática,* deste modo, produz signos, símbolos e, de certa forma, um certo ritual. Talvez a prioridade atribuída ao campo devisibilidade subordine os símbolos e os rituais da ação a uma dinâmica previsível de evento. Pensar a organização

política como algo que deve dialogar com esta dimensão simbólica e com uma temporalidade do ritual requer a compreensão destas dimensões ate mesmo em movimentos que reivindicam ações horizontais e coletivas e que podem estar falseando práticas de centralização de decisões, sob o efeito da própria fetichização dos atos de protestos, como autônomos, com vida própria. Ao mesmo tempo, os mesmos símbolos e rituais exigem que abordemos os riscos, do ponto de vista revolucionário, da rotinização, da instituição, no caso de organizações em processo de fixação na dinâmica das relações de produção capitalista.

Vimos que a repetição pode ser vista como terreno fértil para rachaduras, que deixam brechas para a ruptura, para a mudança revolucionária que, em Weber, se dá através do profeta, do detentor de um carisma pessoal, do herói carismático, com seus rituais e símbolos. Em Espinosa, temos a contribuição da tese do corpo político como cooperação e conflito, como articulação possível entre estabilidade e instabilidade, o instituído e o instituinte. Em Lacan, a noção de ato-falho e do processo de análise como deslocamento são expressões desta potência disruptiva encontrada na repetição. Resta-nos saber em que dinâmica de repetição se desenvolve a estratégia da *ação performática.* Sua temporalidade é fator relevante para a atribuição de seu papel como auxiliar na constituição dos sujeitos revolucionários.

5.1.1 Efemeridade e Simulação

Ao tratarmos da temporalidade da *ação performática*, de seu caráter efêmero, de concentração no tempo presente, estamos mais do que medindo seu tempo de duração, preocupados com as questões relativas à sua capacidade de auxiliar na tarefa de organização. Tal questão passa por enfrentarmos desafios em torno da transição de ações de resistência para ações de insurgência, da capacidade de organização através da *ação performática,* em face de seu caráter de ação isolada, de evento com início e fim concentrados em um mesmo episódio e com frágil *ligação* com outras ações. Mas quando falamos de *ligação,* estamos tratando de algo mais do que aquilo que, segundo Lênin, em *Cartas de Longe,* se deu historicamente entre a derrota da monarquia tsarista e o começo do incêndio revolucionário. Tal ligação histórica teria sido a mesma que fortaleceu o Soviete de Operários Deputados de Petrogrado, que, durante o governo provisório, ainda pouco desenvolvido, procurou *ligação* com os soldados e camponeses, bem como com os operários agrícolas. Mesmo a noção de *ligação* em Lênin

corresponde a algo mais que a conexão a ser estabelecida entre as ações, remete também à necessidade de diálogo de tais ações com as condições materiais e políticas da classe trabalhadora. Razão pela qual a caracterização do ato se torna aspecto relevante para sua capacidade de real ligação com as bases sociais. Atribuir à ação um caráter de cume da luta, como fruto de um acúmulo que, em realidade, se apresenta frágil e instável, oferece riscos e prejuízos para a própria conexão entre as demais ações – pois se apresenta como o evento - e para o diálogo com as bases sociais que poderiam reivindicar e ampliar suas bandeiras. Algo que nos faz recordar uma observação de Lênin, em fevereiro de 1917, de que" (…) falar hoje de luta decisiva significa estimular as ações isoladas, que favoreceriam apenas a contra-revolução..."[423]

O caráter isolado da ação possui, portanto, relação com a caracterização atribuída ao contexto da luta ou à caracterização que se busca atribuir ao contexto. Ao procurar imprimir uma ilusão de força e combatividade, a *ação performática* concentra-se em um só evento, de modo a simular que aquele ato é o grande gesto, fruto da *ligação* entre sucessivas ações. A simulação de que se trata a *ação performática* manifesta-se na tentativa de forjar um acúmulo de forças, apresentando a ação como se se tratasse do cume da luta. A *ação performática*, portanto, procura compensar a ausência de enraizamento real de sujeitos coletivos nas suas bases sociais. Assim, é uma simulação de acirramento de ânimos, de radicalização e de força, quando representa seu oposto, o resultado da burocratização das organizações de esquerda, da ausência desses sujeitos coletivos no cotidiano da classe trabalhadora. Sob o disfarce de ação direta, por trás de um discurso de rejeição de métodos tradicionais das organizações partidárias, revela-se um processo de produção de ações esporádicas, com preparações centralizadas, burocratizadas, e que não representam de fato nem a adesão da classe trabalhadora, nem mesmo a unidade das bandeiras e reivindicações desta classe[424].

O *contágio* das ações isoladas, por sua vez, dar-se-ia pela veiculação na mídia de massa[425] , em disputa com a vanguarda dos eventos, seus produtores, e de ativistas da mídia

---

423 LÊNIN, V. I. *Cartas de Longe.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005c, p.74;

424 Ocorre algumas vezes de as próprias bases sociais se rebelarem contra as simulações de suas direções, como ocorreu nas greves das universidades federais do Brasil, em 2012, e tal como se apresenta na greve dos professores municipais do Rio de Janeiro.

425 Isto não quer dizer que o contágio dispense os veículos de comunicação. Ao contrário. No periodo que antecedeu a revolução de outubro de 1917, os bolcheviques contavam com duas dezenas de jornais que

livre, que buscam *viralizar* suas imagens captadas. A própria capacidade de *viralização* costuma estar condicionada aos atores que se repetem nos fóruns de organização dos eventos, de tal modo que, qualquer mudança na composição das alianças entre os setores da vanguarda resulta em mudança na capacidade de os eventos ganharem dimensão de massa. O trabalho cotidiano de comunicação real entre os atores parece perder lugar para o evento que passaria a ser a *demonstração* do acúmulo de forças, na disputa pela prova maior de adesão moral e de uma base legítima. Por esta razão é que a efemeridade da ação possui interlocução direta com seu caráter simulador. Algo que nos remete às *Cartas de Longe*, em que Lênin comenta sobre certas apologias à vitória e à caracterização ilusórias da força do movimento revolucionário que poderiam levar a ações isoladas que acabam por fortalecer o adversário[426].

As ações efêmeras, simuladoras de força e em busca de visibilidade de massa dialogam com a tentativa de sujeitos coletivos escaparem do estigma da burocratização e do elitismo atribuídos às organizações partidárias. Assim, as organizações simulam presença nas ruas, procurando imprimir em suas ações uma "dinamicidade". A *ação performática*, como simulação de força, através de atos isolados, parece dispensar essas organizações do trabalho de organização de base e reproduz, nos sujeitos coletivos contra-hegemônicos, uma lógica produtiva de preparação de eventos, ao estilo de empresas produtoras de entretenimento. Seu caráter efêmero possui diálogo com o que ela procura simular. Na esteira do que sugere Weber, em *Economia e Sociedade*, a *ação performática* pode se "...'orientar' (...) pela vigência de uma ordem não apenas 'cumprindo' o sentido dessa ordem (conforme é entendido em média). Também no caso de se 'contornar' ou 'violar' esse sentido pode atuar na probabilidade de algum grau de sua vigência."[427] Assim, é possível pensarmos a *ação performática* como simulações de violações, que acabam por imprimir algum grau de vigência à ordem pretensamente violada. Ao mesmo tempo, é possível ocorrer uma articulação entre o regular e o disruptivo, em que se forje circunstâncias onde a violação se torne regra. Em meio a estas dinâmicas de apropriação, reforçado pelo próprio grau de

cumpriam esta tarefa. A questão é sobre os detentores dos meios de comunicação que, segundo Marx, atuam como meios de produção espiritual.

[426] Segundo Lênin, isto teria se dado na Alemanha do início do século XX, em que " (…) casos isolados de motins nas tropas, (...) tão pequenos, tão dispersos, tão fracos," eram abafados, silenciados, "(...) e isto foi o principal para impedir o contágio maciço das ações sediosas." LÊNIN, V. I., 2005c, p. 140;

[427] WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva. V.1 e 2. Brasília: Editora UNB, 1999,* p.19-20;

ideologização e de centralização dos meios desta ideologização do modo de produção capitalista, com seus meios de produção espirituais, há aqueles que conseguem quebrar a engrenagem da ordem vigente e, até mesmo, colocar a vista as simulações – seja da esquerda, seja da direita.

Neste sentido é que a noção de processo aparece para nós como alternativa à dicotomia entre a ação espontânea e a ação organizada. Tal como sugere George Lukács, em *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, é possível concebermos a energia que imprime vitalidade às lutas sociais como um motor de organização legítima, enraizada em suas bases. Ainda assim, algumas armadilhas já foram observadas em torno da categoria processo, desde as confusões geradas a partir da ideia de política imanente, a que se fez referência no capítulo 3, até aquelas, de semelhante natureza, denominadas por Lênin como tática-processo.

5.1.2 Processo, organização e espontaneidade

Segundo Lukács, nas fases iniciais do desenvolvimento humano, em que a vida cotidiana é regulada por tradições e costumes, é forte na consciência dos homens um caráter estático-estável. O apelo ao passado,

> (...) o exemplo das experiências acumuladas, tornadas tradicionais, transforma-se necessariamente em fio condutor das decisões entre alternativas atuais, no interior e por meio de cujas realizações o homem em formação (vem a ser educado) para tornar-se um membro efetivo e próprio da sociedade humana.[428]

Este caráter estático não se deve, segundo Lukács, apenas aos limites da ciência e, por consequência, da filosofia, como recurso para a superação das barreiras da natureza. Haveria uma forma insuprimível de coisa, atribuída ao mundo externo, correspondente às objetividades dadas aos homens. Isto explicaria a tendência à coisificação de tudo, inclusive

[428] LUKÁCS, Gyorgy. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social.* São Paulo: Boitempo, 2010, p.130;

do ser. Em suas palavras, “essa “coisa” pode tanto ser produto da natureza como resultado do trabalho, e, dada a importância enorme que o trabalho (produção e transformação das “coisas”) tem no devir homem do homem, fica evidente a analogia (...)”.[429] Lukács defende a concepção do ser como processo, sem com isto ignorar unicidades últimas, sínteses provisórias desse processo. A processualidade teria um caráter sintético, de criadora de formas objetivas, ainda que de tipos diferentes e provisórios. Deste modo, o processo surge como uma tentativa de superação dessa dualidade falsa, “coisa”e “energia”, “estático”e “dinâmico”. Enquanto a coisidade, segundo Lukács, representa formas objetivas reduzidas ao mais geral e desprovidas de conteúdo, o ser em processo é auto-determinado, autônomo. Mas, ainda que seja um processo, é um ente concreto efetivo, em que todas as qualidades do mundo material estão presentes, o estruturando, como intermediações ontológicas e provisórias, do mundo material, contingente. Assim, o que está em jogo é a constituição do sujeito revolucionário tendo como superada a divisão entre os fatores espontâneos, impulsivos, e os organizados, estruturantes, em seu processo constituinte[430]. Em que medida esta perspectiva traz os riscos da ausência de lealdade dramatúrgica de que fala Goffman e, em que medidaisto é um risco?

Lênin, em *Que Fazer?*, procura identificar as consequências do postulado do processo para os desafios na definição das táticas revolucionárias. Neste sentido é que irá distinguir tática-processo e tática-plano. A primeira consistiria na noção de tática como um processo de crescimento das tarefas do partido, que cresceria ao mesmo tempo que o partido. A segunda, seria a ação política por meio de plano preconcebido ou por meio de um processo de luta preestabelecido. Com tal diferenciação, Lênin *pretende* abarcar três problemas: o caráter e conteúdo da agitação política; as tarefas de organização e o plano para a criação de uma organização de combate de toda a Russia. Portanto, diferente de se tratar de um manifesto contra ação espontânea, *Que Fazer?* corresponde a um trabalho de combate à burocratização do partido, em especial pela subestimação de suas próprias forças. Lênin abordará a agitação, a organização e a propaganda como temas que explicariam sua divergência com a ala do

[429] Idem, p.130;

[430] Quando falamos na constituição de um sujeito revolucionário, estamos conscientes das dificuldades apresentadas por Althusser quanto a figura do Sujeito na dialética hegeliana. Com efeito, Althusser afirma que a história é um “processo sem sujeito nem fim(s)”. No entanto, o alvo de Althusser é o Sujeito da dialética idealista, transcendente com relação as lutas sociais e ação política. Em Hegel, é a própria Ideia ou conceito que se auto-constitui como Sujeito, o que é inseparável da finalidade dessa auto-constituição: a superação das contradições do ser no absoluto.

POSDR, que, no estrangeiro, representava a União dos Sociais-Democratas Russos, através da revista Rabótcheie Dielo. As divergências que giravam em torno da definição do sujeito revolucionário, do espaço da agitação social-democrata e da relação entre a luta econômica ea luta política. Por esta razão, Lênin se apresentará como defensor da organização de todas as classes exploradas e oprimidas, não por superar o espaço do trabalho como fundamento e fundação da organização de classe, mas por levar em conta as condições reais e concretas de correlação de forças. Em suas palavras, a definição do sujeito não dispensaria a necessidade de uma análise do espaço da agitação política para além do lugar da fábrica. A tarefa revolucionária, portanto, requereria a resposta para perguntas como: Temos forças suficientes para isso? Tal trabalho não implicará o abandono ou não levará a abandonar o ponto de vista de classe? (…) Temos nós forças suficientes para levar a nossa propaganda e a nossa agitação a todas as classes da população?

A resposta estaria, pois, condicionada ao movimento real, as suas forças na dinâmica da luta e seus princípios ideológicos. Neste sentido é que Lênin responde afirmativamente as questões relativas à suficiência das forças e ao caráter e objetivo do trabalho, tendo em consideração as mudanças que se dão ao longo do processo revolucionário:

> Certamente que sim. Os nossos 'economistas', que têm muitas vezes tendência para o negar, esquecem os gigantescos progressos realizados pelo nosso movimento de 1894 (mais ou menos) a 1901. Verdadeiros 'seguidistas', têm , com frequência, ideias próprias do período inicial do nosso movimento, já há muito ultrapassado. Nessa altura as nossas forças eram de fato mínimas, era então natural e legítima a resolução de nos consagrarmos inteiramente ao trabalho entre os operários e de condenarmos severamente todo o desvio desta linha. Agora está integrada no movimento uma massa gigantesca de forças.[431]

Neste sentido, em uma análise concreta da realidade concreta, a defesa será, naquele momento, pela atuação dos social-democratas nos espaços de todas as classes, como teóricos, propagandistas, agitadores e organizadores. Como já dito, portanto, o que estaria em jogo seria mais o enfrentamento do processo de burocratização, em que se subestima a real força do movimento. Lenin chamou a isto trabalho artesanal, em que o movimento não emprega a força real que possui, nem lhe dedica trabalho adequado. Sua preocupação está na capacidade

[431] LÊNIN, V.I. *Que Fazer?* In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, Volume 1, 1981a, p.141;

de potencialização das manifestações de descontentamento, incluindo aquelas que possuem chance de se converter em luta contra o governo, contra o Estado.

A crítica ao que chamou de trabalho artesanal revela um Lênin propenso a ouvir as bases sociais dos partidos, quando diante de direções vacilantes. Neste sentido é que ele será acusado de estar sobrestimando o papel da ideologia, o aspecto subjetivo da ação política, a capacidade de tomada de consciência das massas. Em alternativa à carta dos 'economistas', publicada no número 12 do *Iskra,* Lênin rejeita a ideia de massa criança:

a tarefa de passar imediatamente à luta contra o absolutismo e apercebendo- se, provavelmente, de toda a dificuldade desta tarefa para os operários, dadoo atual estado de coisas... (e não só apercebendo-se, mas sabendo muito bem que esta tarefa parece menos difícil aos operários do que aos intelectuais 'economistas' que os tratam como crianças, pois os operários estão prontos para bater-se mesmo por reivindicações que não prometam, para falar a linguagem do inesquecível Martínov, qualquer 'resultado tangível'.[432]

Seu objetivo é superar a contradição entre o ascenso espontâneo das massas e o atraso dos dirigentes, tendo em vista o desconhecimento dos intelectuais sobre os meios de ligarnum todo o trabalho revolucionário e o movimento operário, reunindo as excitações em uma única torrente gigantesca. A esta torrente de que fala Lênin se contrapunha a ideia de tangibilidade dos resultados. Mais especificamente, reivindicações concretas que pudessem seconverter em algum projeto de lei. Haveria, pois, uma compreensão da necessidade, por parte dos economicistas, de objetivar a ação, dar forma física à luta que se desenvolve. Esta forma física adquire feições institucionais pelos projetos de lei elaborados pelos partidos, comometas de desempenho parlamentar e partidário. Aquilo que em Durkheim, no campo funcionalista dos teóricos da ação social, entenderá, em sua máxima potência, por objetiva-la, em Lenin, pode-se entender como algo a ser feito por via da organização, inclusive com divisão de trabalho e especialização. Como pensar a torrente gigantesca de que fala Lênin articulada com uma noção de organização que reuniria as excitações, recorrendo a uma estrutura capaz de manter a sintonia entre direção, organização e potencial permanente de ascenso espontâneo? É possível conceber o processo deste modo potencialmente disruptivos,

[432] Idem., p.144;

sem que isto resulte em ausência de planos e projetos compartilhados em coletivo, com decisões coletivas?

A solução trazida por Lukács, centrada no processo e em seu poder constituinte, nos auxilia, portanto, na tentativa de superar o impasse entre duas alternativas: 1) a coisificação do sujeito revolucionário, a partir de sua institucionalização; ou 2) a crença em um dinamismo autônomo, a partir de sua imanência instituinte. Superar este impasse nos auxilia a enfrentar a dicotomia entre espontâneo e organizado e a compreender o gesto como sintetizador do processo. Com isto, pretendemos auxiliar na compreensão da ação performática em si – como gesto isolado ou como síntese do processo. Os dois atributos da *ação performática* - seu caráter simulador e sua temporalidade esporádica – possuem diálogo com este desafio impresso nesta forma de ação: como fazer dela a síntese, o cume, valorizando assim seu poder de visibilidade? Deste modo, esses dois atributos encontram raízes justamente na separação mecânica entre essas duas formas de ação, a espontânea e a organizada, mas oferecem subsídios para compreendermos o papel da visibilidade na constituição do sujeito revolucionário.

Debruçando-se sobre o processo de constituição do sujeito, também a psicanálise parece rejeitar a oposição entre o que é pulsão e o que é estrutura. Para Lacan, o ato-falho seria a ação inconsciente, espontânea, que se dá a partir do processo repetido de análise. A análise seria, pois, o processo de organização da subjetividade, através da elaboração e da liberação do inconsciente. Repetir a experiência traumática é o que permite, segundo Lacan, o deslocamento do sujeito para uma nova posição, em face da ausência, do vazio em sua subjetividade. Este salto, este deslocamento, que atua como uma ruptura, dá-se graças à repetição, tal como visto no Capítulo 4.

Ao nosso ver, o processo, pois, é o que dará sentido aos gestos, tal como vemos, na psicanálise, a repetição como aquilo que dá sentido às coisas. Luiz Alfredo Garcia-Roza, em *Acaso e Repetição em Psicanálise,* ao abordar o *mythos*, a narrativa dos começos, da ordem primeira, do lugar inabitado pelos homens e pelos deuses, anterior ao primeiro dia e à primeira palavra, destaca:

> Esses acontecimentos primordiais, uma vez produzidos, transformam-se em modelos para a conduta dos homens. O homem das culturas arcaicas e primitivas repete este modelo, sendo que é através desta repetição que os fatos do cotidiano ganham sentido e realidade. Os acontecimentos do mundo não possuíam realidade em si mesmos, mas apenas na medida em que repetiam acontecimentos pretéritos[433]

E completa: "o que não é repetição permanece imerso no caos, carecendo de sentido e de realidade."[434] Deste modo, a repetição é adotada por nós como tática para o *contágio* e a *ligação*, em que a estrutura constrói as condições para a ruptura e vice-versa. Esta repetição não como reprodução, mas como atualização, de tal forma que ao atualizar, ao repetir, engendram-se forças para a ruptura revolucionária, constitui-se sujeitos estruturados para a ação disruptiva. Este é o caminho que nos permite tratar da organização e da espontaneidade como fatores que devem se retroalimentar.

Lênin, em *Cartas de Longe,* afirma:

> Na ordem do dia, a tarefa é organização, de modo nenhum no sentido estereotipado do trabalho de formar organizações estereotipadas, e sim no sentido de atrair massas das classes oprimidas em uma amplitude sem precedentes para uma organização que poderia assumir as tarefas militares, políticas e econômicas do Estado.[435]

Eis mais um desafio, e ainda maior, quanto a hipótese de se pensar uma organização que venha a assumir tarefas de Estado[436]. Ainda que Lênin estivesse tratando do que ele mesmo entendia como particularidades de fevereiro de 1917, tais afirmações parecem ter suscitado leituras que sugerem o partido como regularmente tendo de assumir tais feições. Emque medida é possível pensar organização articulada como métodos, tarefas e estruturas de Estado, sem cair em estereótipos? A noção de processo é o que nos permite avançar um poucomais na superação da crença da precedência necessária da consciência de classe em relação à ação política e o reconhecimento da organização para dar continuidade, força e consequência à luta, em seu sentido insurgente, sem cair nos estereótipos.

433 GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e Repetição em Psicanálise – Uma Introdução à teoria das pulsões.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p.27;

434 Idem., p.28;

435 LÊNIN, V. I., 2005c, p.54;

436 Se os desafios costumam estar nos riscos de se pensar o partido como exercendo funções de Estado, hoje, as dinâmicas e atuações de militantes de partidos revolucionários se assemelham a de funcionários de empresas e de corporações, em que metas são estabelecidas e devem ser cumpridas, a despeito dos anseios das bases sociais, de tal modo que o membro do partido retorne ao seu "superintendente" com prestações de contas de suas metas.

Neste sentido é que torna-se possível conceber um Lênin conhecedor do papel do movimento na tarefa organizativa. Em seu texto *Sobre as Greves,* escrito em 1899, ele identifica no processo espontâneo da luta a tomada de consciência da necessidade de organização. As greves seriam exemplos desta consciência: "(...)Vendo que cada um deles por si só é absolutamente impotente e vive sob a ameaça de perecer sob o jugo do capital, os operários começam a erguer-se, juntos, contra seus patrões. Dão início às greves operárias."[437]É certo que Lênin trata do que chamou de indignação sem ideia clara do que se procura. Tratava-se, portanto, de ação sem projeto.

A princípio é comum que os operários não tenham nem sequer, uma idéia clara do que procuram conseguir, não compreendem porque atuam assim: simplesmente quebram as máquinas e destroem as fábricas. A única coisa que desejam é fazersentir aos patrões a sua indignação: experimentam suas forças mancomunadas para sair de uma situação insuportável, sem saber ainda porque sua situação é tão desesperada e quais devem ser suas aspirações.[438]

Diríamos, entretanto, que, ainda que se tratasse de instinto social, a produção da consciência não se daria em separado dele e da própria luta. Assim, haveria a necessidade não só de ligar as ações, mas de ligar tais ações a um plano de sociedade. Deste modo, é possível vermos em Lênin uma referência à luta, em sua experiência, como geradora de lutas emancipatórias: "Em todos os países, a indignação começou com distúrbios isolados, com motins, como dizem em nosso país a polícia e os patrões. Em todos os países, estes distúrbios deram lugar, de um lado, a greves mais ou menos pacificas e, de outro, a uma luta de muitas faces da classe operária por sua emancipação". O significado da greve na luta de classe operária era, pois, o de unidade necessária para os operários desorganizados se tornarem capazes de impor resistência aos patrões. A greve, digamos, atuava como espelho e como refletor, retirava o operário do silêncio e contagiava os demais.

operários de fábricas vizinhas ou próximas, ou das fábricas do mesmo ramo industrial. Nos tempos atuais, pacíficos, o operário arrasta em silêncio sua carga. Não reclama ao patrão, não reflete sobre sua situação. Durante uma greve, o operárioproclama em voz alta suas reivindicações, lembra aos patrões todos os atropelos de que tem sido vítima, proclama seus direitos, não pensa apenas em si ou no seu salário, mas pensa também em todos os seus companheiros que abandonaram o

[437] LÊNIN, *Sobre as Greves.* In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1899/mes/greves.htm, p.3;

[438] Idem., p.3;

trabalho junto com ele e que defendem a causa operária sem medo das provocações[439].

Havia portanto uma crença na influência moral e contagiante das greves, que teria permitido Lênin superar a lógica da precedência da organização para o ascenso de massas. Segundo Lênin, "É muito freqüente que, antes de uma grande greve, os operários de uma fábrica, uma indústria ou uma cidade qualquer, não conheçam sequer o socialismo, nem pensem nele, mas que depois da greve difundam-se entre eles, cada vez mais, os círculos e as associações, e seja maior o número dos operários que se tornam socialistas"[440]. Neste sentido é que para Lênin a greve ensina. Seu caráter educador expressaria-se em sua capacidade de abrir os olhos dos operários não só quanto aos capitalistas, mas também ao que se refereria ao governo e às leis. As greves ensinariam os operários a unirem-se. Mas se para os socialistas as greves eram como "escola de guerra", Lênin fazia a ressalva:

(...) a "escola de guerra" ainda não é a própria guerra. Quando as greves alcançam grande difusão, alguns operários (e alguns socialistas) começam a pensar que a classe operária pode limitar-se às greves e às caixas ou sociedades de resistência, que apenas com as greves a classe operária pode conseguir uma grande melhora em sua situação e até sua própria emancipação. Vendo a força que representam a união dos operários e até mesmo suas pequenas greves, pensam alguns que basta aos operários deflagrarem a greve geral em todo o pais para poder conseguir dos capitalistas e do governo tudo o que queiram. Esta opinião também foi expressada pelos operários de outros países quando o movimento operário estava em sua etapa inicial e os operários ainda tinham muito pouca experiência.[441]

Nesta perspectiva, a organização apresenta-se como alternativa à tática-processo do economismo, que Lênin irá associar ao que chamou de terror excitante e ao que associamos à *ação performática,* em sua centralidade no evento, como meio de trabalhadores de diferentes setores, organizados em sindicatos e partidos, conquistarem melhoras em suas situações. Segundo Lênin, os economistas e os terroristas teriam uma raiz comum: o culto da espontaneidade. Duas formas de ação aparentemente bastante diferentes – o economismo, que "...sublinha a cinzenta luta cotidiana";; o terrorismo, que apela"... à luta mais abnegada o indivíduo isolado" - teriam, portanto, um aspecto convergente. Os dois prestariam culto a dois

439 Idem., p.4;
440 Idem, p.4;
441 Idem., p.5;

pólos opostos da corrente espontânea: “os economistas à espontaneidade do 'movimento nitidamente operário' e os terroristas à espontaneidade da mais ardente indignação dos intelectuais, que não sabem ou não têm a possibilidade de ligar num todo o trabalho revolucionário e o movimento operário.”[442] A noção de grande gesto, presente no terrorismo como abnegação isolada e excitante, possui interlocução com a *ação performática.* O terror excitante, assim como a *ação performática*, “produz artificialmente, no movimento que se desenvolve e se consolida, mas que ainda está mais perto do seu ponto de partida do que de seu fim, sintomas do seu fim”.[443]

Em suas *Cartas de Longe*[444], dedicado ao debate sobre os Sovietes de Deputados Operários como a organização dos operários, Lênin tinha os Sovietes como a alternativa à organização habitual. Tratava-se, segundo ele, de uma organização completamente diferente, que tomou o caminho apontado pela experiência da Revolução de 1905 e da Comuna de Paris. Disto compreende-se que foi da luta que se engendraram alternativas a organizações habituais, a partir do processo da luta que se tornou possível identificar o caráter e potencial dos sujeitos. Razão pela qual os camponeses – estes mesmos atores muitas vezes vistos com receio por Lênin, por seu perfil pequeno-burguês, e que, segundo Marx, serviram de base para o segundo 18 de Brumário – serem vistos por Lênin, na insurreição de julho de 1917, como aqueles que ajudaram a acelerar o processo revolucionário de Outubro, capturando áreas de latifúndios, destruindo e queimando mansões de latifundiários e confiscando estoques de grãos.

O debate, portanto, em torno da coisificação do sujeito revolucionário e do dinamismo autônomo do movimento sofre várias transformações à medida que se leva em conta o processo. Nestes termos é que a noção de processo aparece para nós como a noção de *movimento real* em Marx. Não propriamente como substitutivo das tarefas estratégicas de planejamentos, mas como determinante dinâmico das forças, tendências e táticas das lutas. Esta mesma noção de *movimento real* é o que nos permite conhecer um mesmo Marx ora crítico e ora entusiasta do partido. É na reflexão acerca da revolta dos tecelões da Silésia que

442 LÊNIN, V. I., 1981a, pp.132-133;
443 Idem., p.176, citando Zairá, no. 2-3, p.353;
444 LÊNIN, V. I., 2005c, p. 33;

Karl Marx, em *Lutas de Classe na Alemanha,* denuncia a burocratização dos partidos. Em suas palavras,

(...) onde quer que haja partidos políticos, cada um deles verá a razão de todo e qualquer mal no fato de seu adversário estar segurando o timão do Estado. Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram razão do mal na essência doEstado, mas em uma determinada forma de Estado, que querem substituir por outra forma de Estado.[445]

O mesmo Marx que, em 1850, escreve a Mensagem do Comitê Central à Liga (dos comunistas), exaltando o papel do partido comunista nos dois anos de revolução, 1848 e 1849,[446] chama atenção para o caráter distinto das revoltas na Alemanha, em relação às ocorridas na Inglaterra e na França. Segundo Marx, o caráter teórico e consciente com que terminam as revoltas britânicas e francesas é o mesmo caráter com que se iniciam as revoltas dos tecelões da Silésia.

5.2 Instinto Social de Classe e Consciência Política

A superação de dicotomias tais como *coisa* e *energia*, *organização* e *espontaneidade*, passa pelo tema do instinto social de classe e da consciência política. Em *Lutas de Classe na Alemanha,* Marx acusa o entendimento político, quando no início do movimento, de iludir o instinto social. Em suas palavras:

(...) Quanto mais culto e universal for o entendimento político de um povo, tanto mais o proletariado - ao menos no início do movimento – desperdiça suas forças em rebeliões insensatas, inúteis e sufocadas em sangue. Por pensar na forma política, elevislumbra a causa de todas as mazelas na vontade e todos os meios para solucioná-

445 MARX, Karl. *Lutas de Classe na Alemanha.* São Paulo: Boitempo, 2010, p. 38;

446 "Nos dois anos de revolução, 1848 e 1849, a Liga se afirmou de duas maneiras: em primeiro lugar, porque, em toda parte, os seus membros intervieram energicamente no movimento e porque compuseram a linha de frente na imprensa, nas barricadas e nos campos de batalha, integrando as fileiras da única classe decididamente revolucionária: o proletariado." Mensagem do Comitê Central à Liga (dos comunistas), 57, divulgada como circular em Março de 1850. In: MARX, Karl. *Lutas de Classe na Alemanha.* São Paulo: Boitempo, 2010;

las na violência e na derrubada de uma determinada forma de Estado. Prova: as primeiras rebeliões do proletariado francês. Os trabalhadores de Lyon acreditavam estar perseguindo apenas propósitos políticos, pensavam ser apenas soldados da república, quando na verdade eram soldados do socialismo. Desse modo, seu entendimento político toldou-lhes a visão para a raiz da penúria social, desse modo, ele falsificou a compreensão do seu real propósito, de maneira que o seu entendimento político iludiu o seu instinto social.

Isto se deve ao que Marx chamou de caráter mesquinho da revolta política:

(...) a comunidade, em relação a qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade política. Essa comunidade, da qual o seu próprio trabalho o separa, é a vida mesma,a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição humana. A condição humana é a verdadeira comunidade dos humanos. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que a vida política. Em consequência, por mais parcial que seja, a revolta industrial comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho.[447]

Ainda que afirmem estarmos tratando de um Marx que acabava de superar seu encantamento pelo sufrágio universal, o que há de importante neste debate é a necessidade de a luta se converter em força para impulsionar o instinto social da classe trabalhadora. A preocupação de Marx parece residir na burocratização da luta eminentemente política. Razão pela qual se dedica a rebater Ruge, em face da afirmação de que "Uma revolução social sem alma política (isto é, sem a noção organizadora da perspectiva do todo) é impossível"[448].

Ao contrário, para Marx,

(...) uma revolução social encontra-se na perspectiva do todo – mesmo que ocorraem um único distrito fabril – por ser um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da perspectiva de cada indivíduo real, porque acomunidade contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a verdadeira comunidade dos humanos, a saber, a condição humana. uma revolução de alma política também organiza, em conformidade com a natureza restrita e contraditória dessa alma, um círculo dominante na sociedade, à custa da sociedade.[449]

447 Idem., p.50;

448 Ibid., p.50;

Marx está combatendo as ilusões e encantos das instituições burguesas que, diferentes da Russia de Lênin, já se encontravam fortes e consolidadas na Alemanha. Assim, é preciso que entendamos que o debate acerca desta polarização – instinto social de classe e consciência política - encontra sua raiz nas reflexões acerca da estratégia revolucionária – se restrita à substituição das forças no Estado – e no trabalho revolucionário – de permanente diálogo com as mazelas produzidas pelo capital no cotidiano da classe trabalhadora. Estamos, pois, diante do tema da burocratização, seja nos marcos da estratégia em face do aparelho burocrático, seja em face do dia-a-dia da luta militante.

Mais do que a dicotomia entre luta política e luta econômica, o que Marx parece sinalizar é para a importância da luta no local de trabalho, conforme o instinto social e a necessidade de superação da forma de organização do Estado, com a devida articulação entre essas duas dimensões, econômico-social e econômico-político. Assim, a despeito de Marx, no *18 Brumário*, alertar para o fato de que, com a aliança entre o proletariado e a pequena burguesia, a luta adquiriu feições democráticas e perdeu seu caráter revolucionário - em outros termos, despiu-se de político e vestiu-se de social -, podemos observar uma identidade entre um Marx do *18 Brumário* e o de *Lutas de Classe na Alemanha,* quando, neste último trabalho, o autor afirma:

> A fusão do Estado antigo com a escravidão antiga – antíteses clássicas declaradas – não era mais íntima do que a do Estado moderno com o moderno mundo da barganha – antíteses cristãs dissimuladas. Se quisesse eliminar a impotência de sua administração, O Estado moderno teria de eliminar a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela.[450]

É por isto que Marx não abandonará a noção de política como elemento ativo de libertação, com a cautela, porém, de alertar para o político como contradição entre o público e o privado na sociedade de classe. Para Marx, "Toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade, nesse sentido, ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder, nesse sentido, ela é política."[451]

Rosa Luxemburgo, em *Greve de Massa, Partidos e Sindicatos*, estabelece a polarização entre o que chamou de instinto desorganizado e instinto organizado. Se para Marx, o instinto

[452] Ibid. , p.34;

[453] Ibid., p.13. Assim nos chama atenção Michael Lowy, ao recordar os *Anais Franco-Alemães.*

social é ameaçado pela luta política, para Rosa, a organização representa esta ameaça. Razão pela qual Rosa assume o papel de apologista da desorganização, quando afirma

(...) por mais paradoxal que pareça, o instinto de classe do proletariado mais jovem, menos treinado, menos educado e ainda menos organizado da Russia é muitíssimo mais forte que o da classe trabalhadora organizada, treinada e esclarecida da Alemanha ou de qualquer outro país da Europa Ocidental.[452]

Isto, segundo Rosa, não se devia a diferenças entre um oriente jovem e enérgico e um ocidente entorpecido, mas sim pelo resultado da mobilização massiva revolucionária direta. Por esta razão é que Rosa combaterá a dupla filiação, no partido e no sindicato.

Ainda que Rosa identifique riscos de burocratização dos dirigentes sindicais, absorvidos pela luta econômica, seria a filiação sindical a solução para o trabalhador social- democrata proveniente das massas. A dupla filiação representava para Rosa uma unidade superestrutural, entre os dirigentes das organizações partidária e sindical. Para Rosa, a garantia da verdadeira unidade do movimento da classe trabalhadora se encontrava na base, entre as massas proletárias organizadas, que parecem lembrar o povo filosófico observado por Marx, em *Luta de Classe na Alemanha*, em que o povo e a filosofia não aparecem mais representados como duas entidades separadas, a segunda 'penetrando' a primeira.[453] Rosa não ignora o debate sobre a necessidade da consciência de classe, mas para ela, tal cosnciência é alcançada pelo que chamou de escola política viva. Em suas palavras,

O absolutismo na Rússia deve ser derrubado pelo proletariado. Mas, para ser capaz de faze-lo, o proletariado precisa de um alto nível de educação política, de consciência de classe e organização. Estas condições não são conseguidas combrochuras e folhetos, mas só com a escola viva política, na luta e para a luta, no

451 Ibid., p.51;

452 Ibid. , p.34;

453 Ibid., p.13. Assim nos chama atenção Michael Lowy, ao recordar os *Anais Franco-Alemães.*

processo em curso da revolução. Além disso, ele não pode derrubar o absolutismo nomomento em que se quer, só com o "esforço" e "perseverança[454].

Observemos que Rosa parece identificar uma imanência do processo que, por sua continuidade – não por sua duração, não por perseverança, nem por esforço -, desenvolve-se como a escola. Rosa sugere que a "escola viva da experiência" é que ensina o partido. A grevede massa criaria as condições para a luta política diária do proletariado.

Antes que se dêem as chances de derrubar o absolutismo, deve ser formado, no interior do país, a Rússia burguesa, com suas divisões de classe modernos. Isso requer o agrupamento das diferentes camadas sociais e interesses, bem como a educação dos partidos proletários revolucionários, bem como o dos liberais, radicais pequeno-burguês, conservadores e reacionários. Exige consciência de si, conhecimento de si, consciência de classe, não só de setores populares, mas também das camadas burguesas. Estas também podem ser estabelecidas e amadurecerem só na luta, no processo de revolução, na escola viva da experiência, enfrentando-se com o proletariado e entre elas mesmas em um confronto interminável.[455]

Rosa se dedica à crítica à burocratização do partido social-democrata alemão, que ganha contornos de crítica à organização. Por esta razão é que Rosa inverte a lógica dos partidos, em seu viés mecanicista, e afirma "(...) a organização não fornece tropas pra a luta. Ao contrário, a luta é que fornece efetivos para a organização."[456] A tensão se encontra naquilo que Rosa sintetizou na polarização entre direção técnica - tentativas da Social- Democracia Alemã de produzir táticas premeditadas, "receitas", que acabariam por deter os acontecimentos históricos -, e direção política, que não deveria se tratar da preparação da greve de massa, mas sim da tarefa de informar ao proletariado de suas táticas e objetivos para as próximas etapas da luta como um todo. Rosa está preocupada com a subestimação do proletariado por parte da Social-Democracia Alemã, que resultaria em táticas vacilantes, débeis, que paralisam e confundem as massas. Em suas palavras,

454 Ibid., p.15;
455 Idem., p.15;
456 Idem., p.33;

A concepção pedante, que afirma que os grandes movimentos populares são desenvolvidos de acordo com os planos e receitas, considera essencial que, antes de "ousar pensar" em um ataque em massa na Alemanha, que os trabalhadores ferroviários devem conseguir o direito de sindicalização. Mas o verdadeiro curso natural dos acontecimentos é exatamente o oposto desse conceito: o direito de organização, tanto para os trabalhadores dos correios quanto para os da estrada de ferro só pode conceder-lhe uma mobilização grevista de massa poderosa. E osproblemas que, na realidade atual da Alemanha, resultam insolúveis encontramsolução rápida, sob a influência e a pressão de uma mobilização geral político do proletariado.[457]

Por esta razão é que, contra a Social-Democracia Alemã, que afirmava a necessidade de, antes de sair para a luta, os trabalhadores se organizarem, Rosa defendia a greve de massa como um fenômeno natural que se apoiava na revolução.[458] Rosa entendia a greve de massa como aquilo que é produzido pela revolução e não aquilo que produz a revolução, pois, seria a primeira forma natural e impulsiva de toda grande luta revolucionária da classe trabalhadora, cujo ponto culminante é o conflito franco com o poder estatal armado, as barricadas.

Os desafios enfrentados por Marx parecem se aproximar dos de Lênin e de Rosa Luxemburgo, acerca da burocratização dos partidos e do papel do instinto social ou da espontaneidade como fatores impulsionadores da luta e da própria organização da classe trabalhadora. Rosa, ao criticar as "receitas" da Social Democracia Alemã parece se aproximar da tática-processo criticada por Lênin, porém, ao tratar da subestimação das forças do proletariado, denunciando a burocratização do Partido Social-Democrata Alemão, que, em face das greves do início do século XX, defendia a luta somente após a organização, sinaliza para algo que se assemelha à noção de trabalho artesanal. Lênin também se aproxima de Rosa quando alerta para a necessidade de renovação das forças partidárias, através da luta, da efervescência das massas, "que se manifestou tanto na cisão dos partidos oficiais como em publicações ilegais e na forma de manifestações de rua"[459], da greve nacional dos ferroviários, de outubro de 1917, que apavorou o governo provisório, das 166 manifestações das jornadas de julho, que levaram o povo para o lado dos bolcheviques. Marx, Rosa e Lênin partem da relação entre a luta e a organização para enfrentarem o tema da burocracia, ainda que as conclusões de Rosa pareçam caminhar para uma sobrevalorização do caráter imanente da luta revolucionária.

457 Idem., p.30;
458 LUXEMBURGO, Rosa. *Huelga de masas, partido y sindicatos* In http://www.marxists.org/, p.35;
459 LÊNIN, V. I. 2005C, p.139;

A própria noção de greve geral tal como se apresenta em Rosa, como o grande ato, uma espécie de grande gesto, sintetizador das lutas políticas, revela esta diferença. Enquanto vemos em Marx e em Lênin a crença na organização partidária como o fator de ligação entre as lutas, em Rosa, é a greve de massa que cumpre este papel; os sindicatos, por sua vez, assumem feições de sujeito histórico e o partido adquire caráter dirigente a posteriori.

5.3 Repetição como articulação entre o instituinte e o instituído

A despeito das distinções, observamos um aspecto em comum entre Rosa, Lênin e Marx, a partir especialmente do combate à burocratização. Para os três é necessário preservar a vitalidade da luta e é indispensável o contágio entre as lutas para que elas dêem o salto de qualidade, para que façam o deslocamento, em termos lacanianos. Marx, Rosa e Lênin possuíam esta mesma preocupação, de tal modo que o instituinte e o instituído se articulassem no processo de luta.

Se o contágio, porém, requer recursos de repetição, tais como veículos de propaganda e estrutura organizacional, torna-se necessário pensar – e esta parece ter sido a inquietação – formas de repetir que produzam o novo. O desafio, nos marcos da repetição, assume diferentes óticas: repetição como repetição diferencial, como atualização, nos marcos dapsicanálise e das greves do século XX, na Russia; ou repetição como paródia, em que, inicialmente, surge como tragédia e, em seguida, aparece como farsa, nos marcos da denúncia de Marx dos melodramas históricos que marcaram as contra-revoluções de 1792 e de 1848.

5.3.1 Repetição como farsa

ideia de repetição como farsa encontra sua fonte em Marx, no *18 Brumário de Luís Bonaparte.* A figura da farsa em Marx era ilustrada pelo situação de um personagem medíocre e grotesco, como Luís Bonaparte, desempenhar um papel de herói, diante das circunstâncias criadas pela luta de classe na França. Assim, nas palavras de Marx, é que "(...) a 2 de

dezembro, a Revolução de Fevereiro é escamoteada pelo truque de um trapaceiro, e o que parece ter sido derrubado já não é a monarquia e sim as concessões liberais que lhe foram arrancadas"[460]

A formulação de Marx é de que grandes atos não se repetem duas vezes. Caso contrário, primeiro será como tragédia e segundo como farsa. Diríamos, pois, que a *catharsis,* a *hamartia* ,a *hybris* e o *phatos*[461] não se repetem. Se a histórica trágica é "imitação das ações humanas colocadas sob o signo dos sofrimentos das personagens e da piedade até o momento do reconhecimento das personagens entre si ou da conscientização da fonte do mal"[462], é possível pensarmos a tragédia como aquilo que Marx identifica, na *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel,* como necessário para a tomada de consciência da classe revolucionária: identificar a fonte do mal de todas as classes. Nas palavras de Marx,

> Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento seja reconhecido como o estamento de toda a sociedade, outra classe tem de concentrar em si todos os males da sociedade, um estamento particular tem de ser o estamento do repúdio geral...[463]

Na perspectiva da superação das classes, estaríamos diante da superação do tempo- espaço da tragédia, em que é necessário conceber o outro como adversário. Este grande ato não se repete, se não como farsa. Porém, os *pequenos* atos a ele acessórios repetem-se por perseverança, como ensaios. Isto significa que repetir grandes atos não só resulta em farsa, em um ato burlesco, cômico, mas também como algo simulado, falso. Repetir a tragédia como farsa caberia apenas como ironia, como contra-propaganda. Assim, a reprodução da tragédia seria como subversão às próprias regras da tragédia, pelo grotesco.

As *ações performáticas* simulam grandes atos, simulam as tragédias, reproduzemgrandes feitos sem a vitalidade dos *fatos que insistem* de que fala Lênin, ao se referir, em *Que*

---

460 MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: Textos.* Volume 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977b, p. 204;

461 Elementos fundamentais da tragédia: a purgação pela produção do terror e da piedade (catharsis), o ato de herói que põe em movimento o processo que o conduzirá à perda (hamartia), o orgulho e a teimosia do herói que persevera apesar das advertências e recusa a esquivar-se (hybris) e o sofrimento do herói que a tragédia comunica ao público, (phatos).

462 PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro.* São Paulo: Perspectiva, 2005; Verbete: História Trágica;

463 MARX, Karl, 2005, p.154;

Fazer?, a perseverança da luta revolucionária. Tratam-se, pois, de repetição como paródia, tal como Marx afirma, ao se referir à burguesia e à pequena burguesia, no processo revolucionário que culminou no Segundo Império na França de 1848:

(...) justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, emcriar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando- lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar a nova cena da história do mundo nesse disfarce tradicional e nessa linguagem emprestada.[464]

E complementa:

Assim, Lutero adotou a máscara do apóstolo Paulo, a Revolução de 1789/1814 vestiu-se alternadamente como a República Romana e como o Império Romano, e a Revolução de 1848 não soube fazer nada melhor do que parodiar ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793/1795.[465]

A repetição como reprodução se expressa nas sucessivas vezes em que o proletariado aliou-se às camadas superiores e foi, posteriormente, derrotado por elas, em que exerceu papelda força encarregada no front da empreitada das revoluções burguesas e restauradoras. Como recorda Marx, "Assim que impulsiona a revolução o suficiente para se tornar incapaz de levá- la mais além, e muito menos marchar a sua frente, (o proletariado) é posto de lado pelo aliado mais audaz que vem atrás e mandado à guilhotina."[466]

Em contraposição às simulações da burguesia, os fatos devem ser teimosos.[467] Razão pela qual contrapomos simulação à repetição como insistência libertadora. Neste sentido, a recuperação que faz Lênin da noção marxiana de insurreição como arte, auxilia-nos na

464 MARX, Karl, 1977b, p.203;

465 Idem., p.203;
466 Ibid., p.221;
467 Provérbio inglês recuperado por Lênin, em *Que fazer?*

compreensão de repetição como libertação. A insurreição como arte se apresenta como êxito atrás de êxito, sem interrupção da ofensiva. As regras desta arte da insurreição dialogam coma necessidade de persistência e de atualização permanente:1) nunca jogar com a insurreição e, uma vez começada, saber firmemente que é preciso ir até o fim; 2) concentrar no lugar decisivo e no momento decisivo uma grande superioridade de forças, pois, de outro modo, o inimigo, possuindo melhor preparo e organização, aniquilará os insurretos; 3) partir da defensiva para a ofensiva; 4) apanhar o inimigo de surpresa, captar o momento em que suas tropas estão dispersas; 5) obter diariamente êxitos ainda que pequenos, mantendo a superioridade moral.

A ideia de insistência está associada a perseverança nas lutas iniciadas que podem transitar de lutas centrais e lutas intermediárias, mas que adquirem papeis variados e distintos,conforme as forças em movimento. A insistência está na postura que conta com o apoio das massas de persistir na estratégia desenvolvida a partir de iniciativas espontâneas, como ocupações de prédios públicos. Esta persistência está associada ao acompanhamento cotidianodas ações que se sucedem ao fato – a ocupação – com desdobramentos que possam caminhar na direção da raiz dos problemas do modo de produção. A adesão das massas é aspecto relevante para o potencial das ações cotidianas, ao mesmo tempo que as ações cotidianas são preponderantes para a permanência da adesão, ativa, das massas. Os dois – adesão das massas e ações cotidianas - correlacionados são importantes para a compreensão do caráter daquela ação de origem espontânea. Podem ocorrer ações espontâneas que estão apenas disfarçadas de espontâneas - pois conta com uma vanguarda de militantes organizados em hegemonia -, ou são relativamente espontâneas - pois são fruto da relação entre sujeitos autônomos e independentes e organizações. O relevante é saber como fazer com que tais ações não sejam simulações de ascenso, a partir da observação de seus desdobramentos, levando em conta o seu lugar e papel na conjuntura.

São muitos os exemplos de simulação, ao longo da história. Dentre eles, podemos citar a constituição de 1848, na França, cujas modificações, segundo Marx, atingiam apenas o rótulo, não o conteúdo; as táticas do Ministério Barrot e do partido da ordem que fizeram comque toda a França dirigisse petições à Assembleia Nacional, nas quais se requeria seu fechamento e que levaram, assim, as massas desorganizadas do povo à luta contra a Assembléia Nacional, o contrapeso que restava em face do poder do executivo - Bonaparte

explorou publicamente essa degradação do poder parlamentar; as encenações de entusiasmo popular praticadas pela Sociedade de 10 de dezembro – o exército particular de Bonaparte, composto pelo lumpen-proletariado; o Comitê de Contato criado no período do governo provisório russo, que, segundo Lênin, simulando que era um instrumento de controle sobre o governo provisório, só serviu para o governo explorar o prestígio do Soviete.

Nas palavras de Lênin, "o governo é obrigado a mentir, a manobrar, a ganhar tempo, a 'proclamar' e prometer o máximo possível (as promessas são a única coisa barata, mesmo numa época de furiosa carestia) e a cumprir o mínimo possível, a fazer concessões com uma mão e a retirá-las com a outra."[468] A burguesia, através do governo provisório, enganava o povo com a aparência de uma "coligação honesta". A importância, aliás, atribuída à greve por Lênin estava na capacidade desta forma de luta de destruir o engano, mostrando aos operários que seu 'benfeitor', o patrão, é um lobo em pele de cordeiro.

De que modo é possível concebermos a ação revolucionária fazendo recurso a métodos de simulação? A simulação consistiria, precisamente, em uma espécie de compensação pela ausência de vitalidade. Ela se expressa em

> (...) uma república que nada mais é do que a infâmia combinada de duas monarquias,a Restauração e a Monarquia de julho, com rótulo imperialista; alianças cuja primeira cláusula é a separação; lutas cuja primeira lei é a indecisão ; agitação desenfreada e desprovida de sentido em nome da tranquilidade; os mais solenes sermões sobre a tranquilidade em nome da revolução; paixões sem verdade; verdades sem paixões, heróis sem feitos heróicos, história sem acontecimentos;desenvolvimento cuja única força propulsora parece ser o calendário, fatigante pela constante repetição das mesmas tensões e relaxamentos; antagonismos que parecem evoluir periodicamente para um clímax unicamente para se embotarem e desaparecersem chegar a resolver-se...[469]

As *ações performáticas,* deste modo, assemelham-se a paixões sem verdades e verdades sem paixões, ações de heróis sem feitos heróicos. Nela, "os homens e os acontecimentos aparecem como Schlemihl invertidos: como sombras que perderam seuscorpos."[470] A simulação que a caracteriza, no disfarce de radicalidade, é uma tentativa de

---

468 LÊNIN, V. I. *Carta 3 – Sobre a Mílicia Proletária.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005b, p.48;

469 MARX, Karl, 1977b, p.222;

470 Idem., p.222;

enquadrar em um só ato uma energia pouco autêntica, originária da distância entre organização e instinto de classe. Mesmo uma palavra de ordem pode ter seu sentido modificado, o que a situaria de forma distinta em uma dinâmica de repetição. Este foi o debate enfrentado por Lênin, acerca da palavra de ordem "todo poder aos sovietes", que, segundo ele, era a palavra de ordem do desenvolvimento pacífico da revolução, em que "(...) nenhuma classe, nenhuma força séria, podia então (de 27 de fevereiro até 4 de julho) opor-se e impedir a passagem do poder para os sovietes."[471] Mas, segundo Lênin, em julho de 1917, havia cessado a situação revolucionária de instabilidade do poder, que passou, no ponto decisivo, para as mãos da contra-revolução, com o apoio dos socialistas revolucionários e dos mencheviques, que dominavam o Soviete de Deputados Operários. Por esta razão é que para Lênin

> A palavra de ordem da passagem do poder para os sovietes soaria agora quixotismo ou troça. Seguir esta palavra de ordem, objetivamente, seria enganar o povo, infundir-lhe ilusão de que, mesmo agora, bastaria aos sovietes querer tomar o poder ou deliberar isto para obtê-lo, de que nos sovietes ainda se encontram partidos não manchados pela cumplicidade com os verdugos, de que é possível fingir que aquilo que aconteceu não tenha acontecido.[472]

Não se tratava, pois, da questão dos sovietes em geral, mas de combater a contra- revolução do momento que alterava, segundo Lênin, a composição social e, por consequência, o papel dos sovietes. Isto passaria por não cair no engano de tratar os sovietes como os sovietes antigos, pois "Não há nada mais perigoso que o engano."[473]

A solução diante da ilusão, do engano, está na luta, que, segundo Lênin, renova os partidos e os sovietes: "começa um novo ciclo, no qual entram não as velhas classes, não os velhos partidos, não os velhos sovietes, mas classes, partidos e sovietes renovados pelo fogo da luta, temperados, instruídos e reconstituídos pelo curso da luta."[474] Este curso da luta possui o compasso da repetição como atualização. Algo que pode ser observado na experiência da Comuna de Paris, em que o manifesto das seções parisienses "(...) foi seguido de numerosos apelos semelhantes de outras partes da França."[475]

---

471 LÊNIN, V. I. *A propósito das palavras de ordem.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005a, p.70;

472 Idem., p.71;

473 Ibid. p. 75;

474 Ibid., p.75;

Neste sentido, é que Marx destaca a autenticidade da Comuna de Paris:

> em geral, as criações históricas completamente novas estão destinadas a ser tomadas como uma reprodução de formas velhas, e mesmo mortas, da vida social, com as quais podem ter certa semelhança. Assim, essa nova Comuna, que vem destruir o poder estatal moderno, foi confundida com uma reprodução das comunas medievais, que precederam imediatamente esse poder estatal e logo lhe serviram de base.[476]

A comuna não se tratava, portanto, de uma repetição de um federalismo para descentralizar, ao estilo de Montesquieu. Era a criação de uma federação livre de todas as comunas da França. Segundo Marx, "A comuna era (...) a verdadeira representação de todos os elementos sãos da sociedade francesa, e, portanto, o governo nacional autêntico."[477] Esta é a razão pela qual Marx contrapõe a autenticidade da luta revolucionária à farsa de Bonaparte:

> Como se lançasse à rua a *banda de 10 de dezembro* – organizada primeiramente sob a presidência de Luís Bonaparte – disfarçada com camisas de operários para representar as contorções da febre guerreira, os operários autênticos dos subúrbios lançaram-se também às ruas em manifestações públicas de paz, tão grandiosas que Pietri, o chefe de polícia, considerou prudente pôr termo imediatamente a toda política de rua, alegando que o leal povo de Paris havia manifestado já suficientemente o seu enorme patriotismo e o seu exuberante entusiasmo pela guerra.[478]

Repetir como atualizar aparece como força organizada e organizadora, em um processo permanente de deslocamentos. Tal como "reorganizar a agitação"[479] de que fala Lênin, na perspectiva da unidade do movimento da classe trabalhadora que deve se encontrar na base, tal como sugere Rosa, e do povo filosófico de Marx. Entretanto, deparamo-nos com o desafio da repetição como o mesmo, como reprodução, que, nos marcos do debate, enquadra- se no conceito de burocratização. A partir daí é possível entender as ações simuladoras de

---

475 MARX, Karl. *Guerra Civil na França.* In: Textos. Volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977a, p. 169;

476 Idem., p.198;

477 Ibid., p. 203;

478 Ibid., p.170;

479 LÊNIN, V. I., 2005c, p.74;

acúmulo de forças - *as ações performáticas* -, como possíveis farsas, em que ações isoladas, esporádicas e de vanguarda, disfarçam-se de ações diretas de massa, com aparência de espontâneas. Marx nos alertava: "(...) assim como na vida privada se diferencia o que um homem pensa e diz de si mesmo do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as fantasias dos partidos de sua formação real e de seus interesses reais."[480] Esta era a razão pela qual Marx tratou o partido democrático francês como aquele que mais exagerava os meios que dispunha, mais se iludia, cuja potência, na prática, se mostrava impotente.

Neste sentido, o ato isolado, efêmero e simulado pode ser disfarce para velar o processo de burocratização da esquerda revolucionária, sob o pretexto de se tratar de ação direta. Assim, de grande gesto, a ação pode se esvaziar em ações dispersas, esporádicas e repetitivas como despida de seu caráter surpreendente e ameaçador para a ordem. A ação revolucionária, ao contrário, deve carregar nela mesma toda a dramaturgia que a antecede, na esteira do que Brecht compreende por gesto.

A ideia de *ligação* pode nos ajudar na tarefa de superação do fetiche da precedência necessária entre organização e espontaneidade. Talvez ela nos permita compreender a repetição como atualização, na perspectiva do *contágio,* ao mesmo tempo que nos indica o papel dos gestos, dos atos e grandes atos como sintetizadores das ações combinadas. Ou seja,a ideia de *ligação* e *contágio* não dispensa – ao contrário, produz – a ideia de grandes atos, grandes gestos. Mas não somente isto. Desestabiliza e coloca na dinâmica do movimento real a definição do que é este grande gesto, seja como a greve geral ou como o terror, seja como síntese, como uma iconografia. Por esta razão é que, ao constatarmos os limites da *ação performática*, não estamos com isto rejeitando da ideia de *gesto* como sintetizador das ações revolucionárias. Significa buscar compreender em que medida este grande gesto é dramaturgia sublinhada, duplamente restaurada, ou, como preferimos chamar, a síntese sublinhada.

5.3.2 O gesto como síntese sublinhada

480 MARX, Karl, 1977b, p.225;

Brecht, em *Kleines Organon fur das Theater,* apresenta uma noção de *gesto* que nos auxilia na compreensão da importância da história para que o ato se apresente tal como uma síntese. Nas palavras de Brecht,

O conjunto de atitudes adotadas pelos personagens em relação uns aos outros é o que chamamos de campo do gesto ... As atitudes que as pessoas adotam umas para com as outras incluem até mesmo aquelas atitudes que pareceriam ser bastante particulares, como as expressões de dor física em uma doença, ou de fé religiosa. Estas expressões de um gesto que visam sugerir algo normalmente são bastante complicadas e contraditórias, para que elas possam ser executadas por qualquer palavra e o ator deve tomar cuidado para que, ao dar à sua imagem a ênfase necessária, ele não perca nada, mas enfatize todo o complexo.

E mais:

Dividindo tais materiais em um gesto após o outro, o ator domina seu personagem se primeiro dominar a 'história'. É só depois de andar durante todo o episódio que ele pode, como se fosse por um único pulo, apreender e fixar seu personagem, completo com todos os seus recursos individuais. Uma vez que ele fez o seu melhor para deixar-se surpreender com as inconsistências em suas diferentes atitudes, sabendo que ele vai ter que, por sua vez, surpreender o público com elas, então a história como um todo dá-lhe uma chance de unificar as inconsistências; pois a história, sendo um episódio limitado, tem um sentido específico, i. e., apenas rabisca uma fração específica de todos os interesses que poderiam surgir (...) Tudo se apóia na "história"; ela é o coração da performance teatral. Pois é o que acontece entre as pessoas que lhes fornecem todo o material que eles podem discutir, criticar, alterar. Mesmo se a pessoa em particular representada pelo ator acabe por se encaixar de maneira impressionante atingindo realização em certa pessoa, a 'história' é a grande operação do teatro, a articulação completa de todos os incidentes gestuais, abraçando as comunicações e os impulsos que devem ir agora criar o entretenimento do público[481]

Para Brecht, *gesto* é o conjunto de atitudes adotadas pelos personagens em relação uns aos outros. A história como um todo é que unifica as ações, que, isoladas, são inconsistentes. Em nossos termos, o *gesto* é a síntese sublinhada de uma história, pois a ela dá destaque, ao

481 BRECHT, Bertold. *A short organum for the theatre.* In: Brecht, Bertolt. *Brecht on Theatre:* the Development of an Aesthetic. London: Methuen, 1974, p.200;

mesmo tempo que a resume em ato.

A despeito das divergências entre Lukács e Brecht, em especial em relação ao debate em torno do realismo, devemos observar que ambos possuem uma compreensão da ação como algo a ser implicado em uma totalidade. Isto fortalece a tese da superação da precedência necessária entre a organização e a luta, tese combatida por Lênin, Marx e Rosa Luxemburgo. Como atenta Lukács, o erro de Rosa Luxemburgo teria sido o de "sobrevalorizar o caráter orgânico desse processo (...)"[482] O que está em jogo aqui é a articulação entre a ação espontânea e a previsão teórica consciente, tal como sugere Lukács, em *História e Consciência de Classe*. A organização como mediação entre teoria e práxis, em Lukács, explica o processo de constituição do sujeito, sendo falaciosa a dicotomia organização/espontaneidade. Ainda que Lukács abuse do termo "consciência", é importante chamarmos atenção para o fato de que uma possível hierarquia entre consciência e inconsciência, que possa nos remeter a leituras iluministas das "massas atrasadas", não prejudica nosso foco que é o de interligar ação espontânea e organização, através da compreensão dessas duas dimensões como constitutivas do sujeito revolucionário. Ademais, a esfera do inconsciente, que nos é importante, dialoga com esta dimensão espontânea da ação política de que Lukács fala e, cujo tema, a tanto Rosa se dedicou.

O campo do gesto nos remete ao conjunto de atitudes dos sujeitos que, se próximo da noção de totalidade em Brecht, produz imagens que enfatizam o complexo das relações entre os sujeitos. Esta imagem é a dramaturgia sublinhada, performatizada, tal como se fez na Comuna de Paris, no dia 6 de abril, quando o 137º Batalhão da Guarda Nacional trouxe para as ruas a guilhotina e a queimou, em meio ao entusiasmo popular, ou como no dia 12, em que a Coluna Triunfal da praça Vendôme, fundida com o bronze de canhões conquistados por Napoleão depois da guerra de 1809, foi demolida, como símbolo do chauvinismo e da incitação ao ódio entre as nações, ainda a 5 de maio, de terminou a demolição da Capela Expiatória, erigida para reparar a execução de Luis XVI, foi demolida.

5.4 Política do Invisível: organização e vitalidade

[482] LUKACS, Georgy, 2003, p.558;

É possível que esta pesquisa nos conduza a velhos problemas que marcam a história do Brasil e do mundo e que giram em torno das relações de atrito entre anarquistas e comunistas e, ao mesmo tempo, de uma hibridização forçada e pouco autêntica entre as duas concepções. Entretanto, as questões aqui levantadas em torno da repetição da ação, da necessidade de articular o espontâneo e o organizado, parecem possuir interlocução estreita com dilemas e impasses antigos. Já na década de 60 e 70, na Europa, nos EUA, testemunhamos manifestações de receio em face da burocratização da esquerda revolucionária, que traziam à tona questões em torno de algo como uma estética política da desobediência. Muitas das medidas tomadas por ativistas da desobediência tinham como objetivo disputar o sentido das coisas, através da guerrilha semiológica. Assim se comportaram os *Situacionistas* contra a sociedade do espetáculo. Algo que nos leva a reconhecer o estatuto da visibilidade como relevante para a constituição do sujeito revolucionário. Em que medida os símbolos, as imagens, bandeiras, palavras de ordem auxiliam na constituição desses sujeitos?

Vimos que a ideia de sujeito com que estamos trabalhando se aproxima dos limitesda própria noção de sujeito estruturado, muito melhor definida por aquilo que Lacan chamou de *estátua em que o homem se projeta*, ou seja, algo com lacunas e não como fetiche da unidade. A organização do sujeito revolucionário se assemelharia, pois, ao *Eu* de Lacan, simbolizado "...oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna para sua muralha, para seu cinturão de escombros e pântanos"[483]. Ou seja, ao falarmos deste sujeito revolucionário estamos falando de estruturas alegóricas, de obras fortificadas através de mecanismos também contraditórios – para não dizer invertidos, ilusórios, conforme os termos que envolvem o tema da ideologia e da formação do eu. Estaríamos, pois, tratando de um sujeito cujo íntimo é "extimo"[484], em que o dentro e o fora da fortificação se confundem. Aquilo que Zizek sintetizou como "luta de classes" e que não

[483] LACAN, Jacques. 1996a, p.101;

[484] Rogério Bettoni, ao traduzir Zizek, em *O ano em que sonhamos perigosamente,* assim definiu *extimo: "*...neologismo (lacaniano) para exprimir a articulação do interno com o externo: contrapõe o prefixo *ex* com a palavras *intime* (íntimo) e cria *ex-time* (ex-timo) para representar o que há de mais íntimo no sujeito e, não obstante, lhe é exterior". Nota de Rodapé In ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente.* São Paulo: Boitempo, 2012, p.35;

permite que se pense a instituição como "...o excesso constitutivo da representação sobre o representado."[485]

Na esteira da clássica formulação marxiana, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência", é preciso compreender a ação dos sujeitos coletivos como também penetradas pelas correntes da ordem social, da ideologia dominante. Nos marcos das teorias sociológicas conservadoras da coesão social, haveria umapredisposição do sujeito a esta penetração[486]. Resta saber em que medida a ação revolucionária organizada, ao constituir-se em sujeitos coletivos, produz as condições necessárias para esta predisposição. De qualquer modo, reconhecida como "extimidade", a constituição do sujeito revolucionário parece requerer uma imagem, algo que lhe imprima objetividade, que lhe dê corpo. Esta imagem, ainda que ganhe contorno da Borda de Moebius[487], a ideia da imagem como parte de um registro que constitui o sujeito indica a relevância da visibilidade.

Weber chamava atenção para a necessidade de uma conexão de sentido quase que especular entre os indivíduos, em uma perspectiva de sociabilidade que o leva a ter que distinguir entre imitação puramente reativa e imitação por orientação de sentido, ou de valor. Há em Weber, assim como em Durkheim, o reconhecimento deste algo que conforma uma imagem, algo visível e que permite que a corrente de pensamento paire no ar tal como uma energia superior, que possui força comparável às forças físicas, preceitos morais que se fixam "...à semelhança das energias físico-químicas."[488] Aquilo que leva Durkheim à afirmação de que os fatos sociais são objetivos ou que conduz Weber à Teoria da Compreensão e da conceituação de ação social como ação referente ao comportamento de outros. Assim, vemos uma articulação metodológica entre uma temporalidade da ação e sua capacidade de fixação, na busca por mecanismos de repetição que gere uma mimésis entre sujeitos videntes e

485 ZIZEK, Slavoj, 2012, p.35;

486 É certo que esta noção de predisposição vem acompanhada da divisão durkheimiana entre indivíduo e sociedade, aquilo que explicaria as oscilações do indivíduo entre o altruísmo, a anomia e o egoísmo. Esta predisposição seria fruto deste sujeito com brechas. O que indicaria a adesão relativamente precária, pois sempre parcial, ao Ser Moral como alma coletiva.

487 A Borda de Moebius é uma figura extraída por Lacan da geometria topológica, em que uma superfície pode ser pensada rompendo com os parâmetros rigidamente delimitados entre o dentro e o fora, tal como se observa na geometria euclidiana, em que as figuras se formam tendo como base retas e pontos simétricos.

488 DURKHEIM, Emile. *O Suicídio*.In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b, p.192;

visíveis, em sua dinâmica especular. Eis o que apresenta a visibilidade como aspecto relevante para a política, mesmo entre os autores da ordem social. Em que medida, pois, os revolucionários podem abrir mão da visibilidade? Esta visibilidade é recurso para dar corpo, objetivar um sujeito coletivo, através da sua projeção imagética, de sua fabricação como imagem visível, mesmo que em sua formação aberta, em uma extimidade, mas, ao mesmo tempo, adquire papel de representação, caminhando na direção de sua fixação, de sua instituição como desenho mediador da realidade.

Para Lacan, a noção de estádio de espelho está diretamente associada a uma identificação, ou seja, à "... transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem."[489] A produção da imagem possui uma moldura, requer uma espécie detemporalidade efêmera que seja capaz de ser sintetizada em um quadro, em um símbolo. A mesma temporalidade parece dialogar com a estética dos escândalos daquilo que dá suporte material às imagens: seus meios, as mídias. É esta temporalidade que lhe auxilia na constituição de si como imagem, como sujeito objetivado. Táticas políticas que têm como objetivo a produção de imagem seriam um dos recursos para o processo de constituição de umsujeito coletivo, ou de uma energia objetivada. Entretanto, a temporalidade dos escândalos porsi só parecem não ser suficientes para explicar aquilo que atua como sua base moral ou parecesugerir certa autonomia da imagem produzida em relação aos meios – portanto também ideológicos - que a veiculam. Os escândalos tratar-se-iam, em termos da teoria clássica da ação, de algo que requer uma *compreensão explicativa*[490]. Em outros termos, é necessário queeste fato - que se pretende imagem objetivadora do sujeito através da notícia visível – possua a *conexão de sentido* de Weber, mesmo sendo único, extraordinário. É necessário que o fato - que se pretende imagem objetivadora do sujeito através da notícia visível – possua capacidade de compreensão conectiva, mesmo sendo único, extraordinário, de tal forma a conectar, ligar, o público a aspectos que antecedem o ato e que ajudem em sua compreensão, do ponto devista moral. Trata-se da ligação de que fala Lênin, em que se imprime aderência às ações por seu diálogo com questões candentes do momento. Isto passa por concebermos uma previsibilidade relativa do tempo da surpresa, do ato inusitado, em termos de sua base moral, em torno daquilo que compõe os preparativos da ação. O que pensar de uma ação de alto

[489] LACAN, Jacques, 1996a, p.98;

[490] Conceito de Weber para designar uma forma de compreensão da ação social, em que se faz necessária a apreensão da conexão de sentido subjetivamente visado pelo agente. Ver WEBER, Max. GHERT, H. H. e MILLS, C. Wright. *Ensaios de Sociologia.* São Paulo: LTC, 5º edição, 1982;

potencial de visibilidade delimitada no tempo – pois sempre póstuma - que é o suicídio, cuja base moral requer a disposição contrária ao instinto de sobrevivência?

Segundo Emile Durkheim, o suicídio é um ato de difícil observação, pois, o reconhecimento das reais motivações do sujeito fica fortemente comprometido. Em termos weberianos, corresponde a uma ação cuja capacidade de conexão de sentido é relativamente baixa. Durkheim nos faz atentar para uma ação que, quando vista pelos outros, apresenta-se como inusitada, mas que, para seus agentes, desenvolveu-se de modo preventivo e sereno, em uma série contínua de atos intermediários. Neste sentido é que é possível pensar o suicídio como "forma exagerada de práticas usuais"[491], como uma exceção que possui uma invariabilidade e como uma ação que não se explica pelo sua unidade visível, mas que ganha potencial de excepcionalidade pelos próprios aspectos prévios e invisíveis. Os motivos se apresentam, pois, como o campo do invisível – do consciente e do inconsciente, do racional e afetivo - que potencializa a visibilidade póstuma do sujeito e de sua ação.

Já observamos que a visibilidade aparece em Durkheim como requisito relevante para a conexão e orientação de sentido da ação, em termos de uma sociabilidade weberiana de adesão moral-afetiva e de uma compreensão racional de afetos ou de motivos. Assim, ao serde difícil observação, o suicídio aparece como ato de difícil compreensão. O efeito que ele gera, entretanto, parece ser fruto desta própria invisibilidade. O suicídio é ato *cujo paciente é o autor*.[492] Ao mesmo tempo que constitui o sujeito suicida, o anula, em um processo de duplicação pela negação. Algo que talvez explique a dificuldade inicial em se compreender de modo atual, imediato, o ato do suicida. De que modo isto corresponde a um estatuto especial atribuído ao que é visível? É possível pensarmos a visibilidade como algo acompanhado de aspectos invisíveis, que estão no campo da consciência ou do inconsciente, da moral e da ideologia. A compreensão desta duplicidade da visão, no que diz respeito ao que é visível e o que é invisível em um mesmo sujeito ou objeto, exige que os sujeitos coletivos reconheçam a articulação necessária entre o fato visível e o que o antecede, como ações intermediárias, e o que o conforma, do ponto de vista das bases e fundamentos ideológicos. Isto passa por dar

491 Ainda que Durkheim queira com isto reforçar sua tese do indivíduo regularmente oscilante entre tendências altruístas, anômicas e egoístas, na esteira de sua divisão entre indivíduo e sociedade e na direção de sua divisão entre solidariedade orgânica, da vida privada e da divisão do trabalho, e a solidariedade mecânica, entre o Estado e o cidadão.

492 DURKHEIM, Emile. 1978b, p.166;

visibilidade também àquilo que está no plano das motivações da ação. A perspectiva de uma previsibilidade das razões das ações excepcionais corresponde à dar visibilidade àquilo que as antecede, do ponto de vista moral, ou espiritual. Em certa medida, isto passa por articular os bastidores com as fachadas goffmanianos[493].

Ao tratarmos de um certo primado da visibilidade – ou de certo papel primordial da visibilidade na constituição de si -, é necessário, ademais, atentar para possíveis riscos do fenômeno social da centralidade da visibilidade implicar em alguma alienação, certa fetichização do sujeito. Assim, a construção da imagem seria a de uma relação dialética entreo fenômeno da sua produção em objeto e da conversão deste objeto em algo como um "hieroglifo social", uma abstração que situa a imagem no campo do valor de troca. Este fenômeno é de fetichização justamente por atribuir vida própria ao produto, à imagem, como se ela fosse dotada de autonomia e não resultado da atividade do cérebro humano. Nas palavras de Marx, "o valor não traz escrito na fronte o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o significado do hieroglifo, descobrir o segredo de sua própria criação social, pois a conversão dos objetos úteis em valores é como a linguagem, um produto social dos homens."[494]

Se a fetichização não se dá no próprio fenômeno da visibilidade, nos termos em que sugere Lacan, em que se forja uma imagem do sujeito, ela pode se efetivar nos riscos de apropriação valorativa da imagem e do próprio lugar que ela assume como primordial. O próprio Erving Goffman alertava para os riscos de uma exacerbação da tentativa de controlara projeção de si, em que o excesso de técnicas de defesa e de manipulação de si acabaria por alienar o sujeito de si mesmo. Em suas palavras,

> Sabendo que seu auditório é capaz de formar más impressões a seu respeito o indivíduo pode chegar a sentir-se envergonhado de um ato honesto e bem- intencionado, simplesmente porque o contexto de sua representação fornece impressões falsas que lhe são desfavoráveis... Pode, então, agravar sua precária posição empenhando-se justamente naquelas manobras defensivas que empregaria se realmente fosse culpado. Deste modo, é possível que todos nos tornemos transitoriamente para nós próprios a pior pessoa que podemos imaginar que os

493 Ver GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana.* Petrópolis: Vozes, 1975;

494 MARX, Karl. *O Capital.* Livro 1, Volume 1., p. 96;

outros sejam capazes de imaginar que somos. E na medida em que o indivíduo mantém diante dos outros um espetáculo no qual ele mesmo não acredita, pode vir a experimentar uma forma especial de alienação de si mesmo.[495]

A constatação da importância da imagem para a constituição do sujeito desloca, pois, em certa medida, a disputa política para o seu campo ilusório, de imagem, de *imago,* do simbólico que fabrica o *Eu* fortificado, a muralha pantanosa de que fala Lacan. Em que medida tal deslocamento – que seria rumo à centralidade da disputa ideológica – não conduz, por armadilha, a esquerda a mecanismos e táticas simuladoras e invertidas - ilusórias, portanto - nos marcos da conceituação de ideologia em Marx? Isto passa por admitir o caráter omni-histórico da ideologia, diferente do que sugeria Marx, tendo em vista seu papel de reconhecimento do sujeito? A ideologia teria um desenvolvimento próprio capaz de lhe imprimir este caráter omni-histórico como sugere Althusser, a tal ponto de situar a filosofia revolucionária no campo ideológico? O debate está em torno da verdade, cujo critério seria a prática e cujo lugar seria o do mais próximo às classes revolucionárias. Por esta razão é que Marx explicitará o estatuto de verdade à filosofia que objetiva transformar a realidade. Ao falseamento, à ilusão, à inversão caberia a ideologia como recurso, mais tarde sintetizada no conceito de fetiche da mercadoria, em que "os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantém relação entre si e com seres humanos".

É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. A própria dinâmica de conformação dos mercados e da distinção entre valor de uso e valor de troca se desenvolve a partir do artifício de unificar o que é heterogêneo no processo de produção. Deste modo, Marx nos chama atenção para como o modo de produção apresenta-se como uma totalidade homogênea de tal modo a se enquadrar no fenômeno da percepção, tendo em vista a relação com o outro nos marcos do capitalismo, do discurso do capitalista, ou da cisão entre coisa útil e valor, em que se produz "as coisas úteis para serem permutadas considerando-se o valor das coisas já pela ocasião de serem produzidas"[496]. Em suas palavras, "objetos úteis se tornam mercadorias, por serem simplesmente produtos de trabalhos privados, independentes um dos outros. O conjunto desses trabalhos particulares forma a totalidade do trabalho social.(...) Só com a troca, adquirem os produtos do trabalho, como

495 GOFFMAN, Erving. Op. Cit., p.215;
496 MARX, Karl. 2002, p.95;

valores, uma realidade socialmente homogênea, distinta de sua heterogeneidade de objetos úteis, perceptível aos sentidos"[497]

Para Marx, "...em toda ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmera escura, este fenômeno resulta do processo histórico de sua vida, assim como ainversão dos objetos ao se projetarem na retina resulta de seu processo diretamente físico."[498] Em que medida, pois, o deslocamento da luta para espaços cujas ferramentas e códigos transitam no terreno da disputa ideológica implica na dispensa, por parte da contra- hegemonia, de oferecer uma base real de sustentação aos atos de visibilidade? Estaríamos tratando da *alusão*, em Althusser, em que,

> mesmo admitindo que elas (as ideologias) não correspondem à realidade, isto é, que constituem uma ilusão, admitimos que elas aludem à realidade, e que só precisam ser'interpretadas' para que se descubra a realidade do mundo que está por trás das representações imaginárias (ideologia = ilusão/alusão)[499].

Ou seja, esta imagem requer um passado e futuro que a remetam a aspectos materiais do fato enquadrado, aquilo que está por trás dela e que é elemento para sua interpretação. A necessidade da conversão de uma reivindicação em resultado tangível, tal como denunciada por Lênin, perpassa a busca pela objetivação da luta, por sua exteriorização, por sua percepção e visibilidade. Neste sentido é que, para Lênin, mais do que cair nas armadilhas do resultado possível, caberia responder onde está a tribuna, o auditório. Ao contrário, portanto, de o movimento agir como secretário de sindicato, o partido deveria ser o tribuno popular, em que as denúncias se convertem em conhecimento, transformadas em luta ativa. Por esta razão a tática central consistia em aproveitar o pequeno pormenor para expor as contradições entre o capital e o trabalho. Não sem razão, Lênin verá como estratégico a criação de um jornal como órgão político nacional, capaz de enraizamento e direção. A visibilidade se manifestava na capacidade de denúncia política, que seria os "meios mais poderosos para desagregar oregime adverso, separar o inimigo dos seus aliados fortuitos e semear a hostilidade e a desconfiança entre os que participam continuamente do poder." Para ser uma referência parao público seria necessário elevar o grau de consciência dos revolucionários, seu espírito de

---

497 Idem., pp. 94-95;

498 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã.* São Paulo: Boitempo, 2007, pp.93;

499 ALTHUSSER, Louis. 1996, p.126;

iniciativa e sua energia. Neste sentido é que se apresentava a necessidade de um jornal para toda Rússia, pois a preocupação estava no tempo-espaço da política através dos jornais locais, que apareciam "com intervalos muito espaçados"[500] Sua defesa era por um órgão que aparecesse com regularidade e estreitamente ligado a todos os grupos sociais. Este estreitamento corresponderia ao desafio de tornar o vidente visível, na esteira do que seriauma auto-mediação[501]. Automediar-se passaria por situar o vidente no campo do visível, vinculando a necessidade de ser visível à necessidade de ser vidente, sendo esta última uma aparente condição para o advento do sujeito.

Lacan chega a recorrer a experimentos biológicos para ilustrar aquilo que seria a capacidade de uma *Gestalt,* uma exterioridade em relevo, gerar efeitos formadores sobre o organismo. Em suas palavras, "... a maturação da gônada na pomba tem como condição necessária a visão de um congênere, não importa de qual sexo – e uma condição tão suficiente que seu efeito é obtenível pela simples colocação do indivíduo ao alcance do campo de reflexão de um espelho."[502] Trata-se da dialética do advento do sujeito e sua "extimidade", em que o sujeito necessita do Outro para ser atravessado pela linguagem e, assim, projetar-se. Do mesmo modo, Merleau-Ponty identifica um processo que poderia ser confundido com a conformação de uma mesma carnalidade entre o vidente e o visível, uma coincidência entre eles, mas que, acima de tudo, sugere um *quiasma*, como um empréstimo do outro, umentrelaçamento: "Sendo a visão palpação pelo olhar, é preciso que também ela se inscreva na ordem do ser que nos desvela, é preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha."[503] Neste sentido é que Ponty sugere que o "real" se defina a partir do contato entre o observador e o observado, em que "somente a prática metódica permite unificar umas às outras visões que são, todas elas, perspectivas."[504] Isto se dá como alternativa a crença de um mundo único, através da comunicação, que "transforma-nos em testemunhas

---

500 LÊNIN, V.I., 1981a, p.181;

501 Mészáros recupera a ideia do proletariado como classe universal para tratar da noção de auto-mediação: "Consequentemente, a burguesia pode ser contraposta a uma classe de tipo radicalmente diferente … uma classe que – como classe universal em si e para si – tem, ao mesmo tempo, de se opor não apenas à burguesia..., mas também ao princípio do privilégio e da própria particularidade." MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social.* São Paulo: Boitempo, 2008, p. 78; Se a consciência em si e para si é definida tanto em termos de universalidade quanto de automediação, tal como Mészáros sustenta, estamos tratando de uma classe pós-tragédia, dado que ela cumpre o papel de superação das própria divisão de classe.

502 LACAN, Jacques, 1996a, p.9;

503 MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível.*São Paulo: Perspectiva, 2005, p.131;

504 Idem*.,* p.26;

(…), como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa."[505] Esta certeza injustificável de um mundo sensível comum seria, para Ponty, o ponto de apoio da verdade.

Por esta razão é que o autor sustenta que "(...) o pensamento não pode ignorar sua história aparente."[506] O importante é concebermos o poder da visão e o poder de ser visível como aspectos constituidores dos sujeitos. Isto passa, pois, por admitir a relevância da visibilidade – o ser visto - para a organização, porém, implica também no reconhecimento do papel do sujeitos desta organização como videntes. Isto significa que a imagem deve carregar nela mesma um conjunto de referências que se desenvolvem a partir de aspectos materiais e morais do movimento real e cotidiano. Sua produção deve assemelhar-se a um processo de automediação, tendo em vista o papel do Outro como constituidor do sujeito, como vemos em Lacan, ou como próximo visível, em termos do Ser de Merleau-Ponty, em que ver e ser visto se confundem.

Assim, auto-mediar-se implica na superação da divisão entre ver e ser visto, tal como na perspectiva da superação da própria divisão social do trabalho intelectual e braçal. Com a ressalva de que não existem não-intelectuais, Antonio Gramsci, em *Os intelectuais e a organização da cultura,* nos atenta para a tarefa pedagógica dos partidos de

> (...) elaborar criticamente a atividade intelectual, que existe em cada um em determinado grau de desenvolvimento, modificando sua relação com o esforço muscular nervoso, no sentido de um novo equilíbrio e conseguindo-se que o próprio esforço muscular nervoso, enquanto elemento de uma atividade prática geral, que inova continuamente o mundo físico e social, torne-se o fundamento de uma nova e integral concepção do mundo.[507]

A radicalidade da visibilidade implicaria, pois, em uma articulação entre o mundo físico e social, em termos de superação da divisão ver ser visto, da polarização entre ser ator e ser objeto. Na perspectiva da auto-mediação, o ator é conhecedor das forças propulsoras de suas próprias ações. Isto implica em enfrentarmos os desafios da simultaneidade da massificação e da concentração dos meios de produção espirituais e a adequação da linguagem desses meios ao primado da imagem.

---

505 Ibid., p.23;

506 Ibid., p.23;

507 GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura.*Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988, p.8;

Elaborada esta tese, fomos surpreendidos com os atos de protestos contra o aumento das passagens de ônibus, durante a Copa das Confederações, no Rio de Janeiro. Desdobramentos ocorrem e acabam por "testar" as análises feitas por nós, até o momento. Tentaremos ensaiar algumas reflexões que articule os conceitos por nós trabalhos e a tese da *ação performática*, tendo como palco de encerramento os atos do Passe Livre e do Tarifa Zero e de demais organizações. Quem sabe, assim como muitos colegas, dedicarei maior tempo à análise dos fatos que ainda se seguem, enquanto escrevo este estudo.

CONCLUSÃO

"O jovem camarada – Então os clássicos são uma merda e eu os rasgarei; pois o homem, como ser vivo, berra, e sua miséria rompe todos os diques do ensinamento. Por isso darei início agora à ação, agora e já, pois eu berro e ronco os diques do ensinamento.

Os três agitadores – Não rasgue! Precisamos deles. De cada um deles. Veja a realidade! A sua revolução é feita rapidamente e dura apenas um dia, amanhã estará sufocada. A nossa revolução começa amanhã. Vence e transforma o mundo. A sua revolução acaba quando você acaba. Quando você estiver acabado, a nossa revolução continuará.

O jovem camarada – Ouçam o que estou dizendo: vejo com meus dois olhos que a miséria não pode esperar. Por isso me oponho a sua decisão de esperar. Ainda hoje à noite vou ocupar a Câmara Municipal à frente dos desempregados.

Os três agitadores – Sabemos que a Câmara Municipal está repleta de soldados. Mas ainda que não estivesse policiada, do que nos adiantaria se as estações de trem, as estações telegráficas e o quarteis estão nas mãos do governo? Você não nos convenceu. Vá, portanto, até os desempregados e convença-os que não podem atacar sozinhos. Exigimos isso de você agora em nome do Partido.

O jovem camarada – Mas quem é o Partido? Ele está sentado em uma casa com telefones? Seus pensamentos são secretos, suas decisões desconhecidas? Quem é ele?**Os três agitadores –** Nós somos ele. Você e eu e vocês – todos nós. Ele está na sua vestimenta, camarada. E pensa com sua cabeça. Onde eu moro é a sua casa e onde você é atacado ele luta. Mostre-nos o caminho que devemos percorrer. E o percorremos com você, mas não percorra sem nós o caminho correto, sem nós ele seria o mais errado. Podemos estar errados e você ter razão. Portanto, não se separe de nós!"

O trecho acima é de uma peça didática de Bertold Brecht, chamada *A decisão,* cujo texto consiste no diálogo entre o *Coro dos Controladores* e *Os três agitadores*. Estes últimos estão relatando a decisão de matar *O jovem camarada* por ter agido de forma indisciplinada, precipitada, expondo o coletivo a ameaças de morte. A decisão narrada é, ao final da peça, submetida a juízo do *Coro dos Controladores*, em uma síntese de uma dramaturgia que mescla diálogos reveladores das tensões reais da luta cotidiana e lemas dogmáticos manifestados nas falas dos personagens-coro.

Ao nos desafiarmos a pensar as organizações sem prejuízo de sua potência disruptiva, estamos tratando de instrumentos que acabam por desenvolver dinâmicas ainda mais sujeitas a "deslealdades dramatúrgicas" ou a "indisciplinas", tais como a descrita por *Os três agitadores*, em que *O jovem camarada* teria agido de forma individualista. A decisão de matar o personagem desleal, indisciplinado, é descrita por Brecht como representação de um cenário de intolerância e de desconfiança que, aos nossos olhos, embotados pelos direitos democráticos, não encontra fundamento. A peça expressa, em grande medida, a tensão entre o instituinte e o instituído de que tratamos ao longo da elaboração deste trabalho. O diálogo entre *Os três agitadores* e *O jovem camarada* descreve o que seria a mescla entre um ativismo precipitado e

individualista, nos marcos do fetiche da ação, e a ilusão do partido como autoridade e unidade sem contradição.

Procuramos com este trabalho contribuir para a compreensão e a ação de sujeitos coletivos que revindicam programas **c**omunistas e socialistas e que adotariam a *ação performática* como tática preferencial de visibilidade de massa, sendo esta visibilidade entendida, muitas vezes, como condicionante e motivadora para suas ações. Partidos e sindicatos do campo da esquerda revolucionária estariam, portanto, priorizando a metodologia de realização de eventos, sem *ligação* com outros atores, com programas compartilhados e com suas bases sociais. Se a base subjetiva para o fenômeno da *ação performática* encontra- se na própria crise dos partidos, sua base histórica pode ser encontrada na cisão entre espontaneidade e organização. As *ações performáticas* se assemelham à ação direta, em sua aparência, de tal modo que simule radicalidade e vitalidade e, assim, ganhe potencial de visibilidade, sem que necessariamente represente ameaça real à ordem.

No momento em que concluíamos este trabalho, iniciaram as chamadas *Jornadas de Junho*. Deparamo-nos, pois, com o desafio de abordar os fatos do movimento real, ao mesmo tempo em que encerrávamos uma etapa da pesquisa. Assim, decidimos concluir nossas reflexões, abordando alguns aspectos presentes na *Jornada* que, para nós, contribuem para o debate da constituição do sujeito revolucionário, em face de mudanças ocorridas no tempo- espaço da ação política, em tempos de *ação performática*. Algumas experiências vivenciadas nas *Jornadas* apresentam características que se assemelham àquelas definidoras de nosso conceito: efemeridade, simulação de radicalidade, uso extraordinário do espaço e centralidade da visibilidade. Porém, é possível identificarmos nas *Jornadas* certos aspectos que representariam o oposto da *ação performática*: a presença de certa vitalidade e autenticidade que consistiriam naquilo que a política de performance procura forjar e que seria expressão de algum acúmulo real, não simulado, ameaçador à ordem. Deste modo, é possível pensarmos as *Jornadas de Junho* como uma experiência que pode significar, ao mesmo tempo, a adoção e a condenação da *ação performática.* Hipótese que se sustenta no fato de estarmos tratando de um evento, cujo sujeito por ele constituível é um ensaio de uma sociologia política heterogênea, capaz de reunir práticas variadas e contraditórias. Quando estamos tratando de sujeitos coletivos em potencial constituição a partir das *Jornadas*, é necessário que atentemos para o sujeito barrado que os conforma, pois este S barrado é aquele que, ao mesmo tempo que condena as simulações características da *ação performática*, as adota como prática que cumpriria um papel

de reconhecimento para o sujeito.

O pano de fundo para entendermos as *Jornadas* como lugar da condenação da *ação performática* é o da crise dos partidos políticos, do encarecimento da vida na cidade e da proximidade dos grandes eventos ostentadores de recursos públicos, como Copa do Mundo e Olimpíadas, anunciados para 2014 e 2016. Nas ruas, o que havia de comum era a negação às ficções e simulações, tais como as instituições democráticas liberais que cumprem o papel de filtrar as multidões em luta e velar as contradições de classe. Nas palavras de Marx,

> O caráter peculiar da democracia social resume-se no fato de exigir instituiçõesdemocrático-republicanas como meio não de suprimir os dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de reduzir seu antagonismo e transformá-lo em harmonia.[508]

O grito da multidão raivosa com os partidos era, ainda que inconsciente, contra este caráter peculiar da democracia liberal de suprimir e velar o antagonismo de classe, emespecial naquilo que situa os partidos no mercado político. A rejeição às ficções racionalistas burguesas manifestou-se também pelo alvo das ações de desobediência civil: contra os bancose a ficção do dinheiro como liberdade; contra a polícia e o monopólio da violência legítima; contra o parlamento e seu papel de filtro das multidões. As simulações, tal como ilustradas no capítulo anterior, foram o alvo das *Jornadas de Junho* e isto significou também o questionamento das simulações da própria esquerda organizada, de suas *ações performáticas*. As críticas da multidão eram também dirigidas aos métodos da esquerda, que disfarçada de combativa, acostumou-se a simular ação direta de desobediência, com o propósito de adquirir visibilidade.

Ao mesmo tempo, porém, as *Jornadas* contaram com diversas *demonstrações* dos próprios ativistas críticos dos partidos, cujas ações muitas vezes eram voltadas para a mídia, nos marcos da centralidade da visibilidade. Algo que resultava na presença de certos atos sem ligação com os demais, concentrados no tempo presente e simulador de radicalidade. Seriaeste o cenário da adoção da *ação performática* por parte daqueles que condenavam *a ação performática* dos partidos. Este fenômeno contraditório encontra fundamentos naquilo que consistiria nos riscos narcísicos do ativismo, em que o ato cumpre função especular de reconhecimento do sujeito. Em *Urgência das ruas,* coletânea de textos e panfletos de ativistas políticos do "movimento anti-globalização", encontramos certas leituras críticas – ou auto- críticas - , em torno disto que seria o risco de fetichização do ativismo político, em que a estratégia da revolução acaba por se subordinar à tática do reconhecimento de um sujeito anônimo. Em um artigo intitulado *Abandone o ativismo*[509]*,* lê-se:

O papel do 'ativista' é um papel que adotamos como aquele policial, pai ou padre – uma estranha forma psicológica que usamos para definir nós mesmos em relação aosoutros. O 'ativista' é um especialista ou um *expert* em transformação social – apesar de sabermos que quanto mais forte nos apegamos e somos fiéis a este papel e à noção do que somos, mais estaremos impedindo a transformação que desejamos. (…) A atividade supostamente revolucionária do ativista é uma rotina cega e estéril

---

508 Idem., p.226;

509 In: LUDD, Ned. *Urgência das ruas.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002;

– uma constante repetição de poucas ações sem potencial para a mudança. (…) Da mesma forma que chefes de sindicatos, ativistas são eternos representantes e mediadores. Fa mesma forma que líderes sindicais seriam contra o sucesso de seus trabalhadores na sua luta, porque isto provavelmente acabaria com seu emprego, o papel do ativista também é ameaçado pela mudança.[510]

As *Jornadas,* assim, reuniram características ambivalentes, que revelam o papel dialético da repetição - como ladainha, como fetiche nos fatos históricos tal como se fossem sujeitos a cópias exatas, transplantes e aplicações de teorias à realidades distintas e variadas; ou como atualização, que faz as *ligações* e as *conexões* entre os atores e sua realidade objetivae permite a estruturação de sujeitos coletivos com potencial disruptivo. Pudemos observar aspectos como vitalidade, organização e perseverança, acompanhados da centralidade navisibilidade e na ação como forma preferencial de resistência. Este último aspecto, o da centralidade na ação, pode ser observado, em especial, na atuação dos Black Blocks, como formação voltada "...à ação e não à produção teórica – podendo até mesmo serem confundidos como formas de ação nas ruas"[511] e pode explicar certa intolerância e separação intransigente entre a dimensão da resistência revolucionária, apoiada nas ações de desobediência, e a dimensão insurgente, apoiada em processos de elaboração programática, que envolveria um projeto alternativo de modo de produção social a ser construído coletivamente. Esta polarização entre ação e teoria revela que a tensão permanece em torno da possibilidade de coexistência entre aquilo que representa a dimensão das tarefas de organização insurgente e aquilo que consiste na capacidade de preservação de sua vitalidade autêntica, disruptiva.

Tal separação não pode ser compreendida, portanto, como fenômeno apenas daburocratização dos partidos, tendo em vista que alguns sujeitos que se pretendem alternativos aos partidos podem reproduzir as simulações que muitas vezes condenam. A centralidade na ação como solução aos riscos de surgimento de líderes pode resultar em uma simples soma de atos, em uma repetição como ladainha, cujo resultado pode ser o oposto do pretendido. É o que relatam alguns ativistas, quando constatam que "frequentemente obtêm sucesso na destruição de um pequeno negócio, enquanto, contraditoriamente, fortalecem o capital como

510 Artigo lançado pelo *Reclaim The Streets* de Londres, em 2000,.Idem.,pp.34-36;

511 Idem., p.15;

um todo"[512]. Ainda assim, porém, a fetichização da ação é, algumas vezes, manifestadamente preferível, para alguns ativistas, aos riscos de surgimento de um líder do grupo ou o guru que "... possui a teoria certa, que é simplesmente aceita e tratada como linha do partido"[513]. É neste sentido que é possível compreendermos a defesa, por parte de alguns ativistas, de um instrumento global comum que cumpra apenas o papel de comunicar e coordenar as ações: "um instrumento global para a comunicação e coordenação de todos aqueles que lutam contra a destruição da humanidade e do planeta pelo mercado global, enquanto constroem alternativas locais e poderes populares."[514]

A reação às ficções e simulações da esquerda organizada por parte dos chamados ativistas materializam-se, pois, em um conjunto de ações de resistência que se pretendem alternativas aos modelos de disciplinamento identificados nas práticas e métodos da esquerda revolucionária, cujo controle garantiria a "não-radicalização".[515] A defesa da indisciplina encontra apoio em declarações citadas em panfletos e materiais de ativistas, tais como a de um manifestante, que protestava durante a reunião do G-8, em Gênova (Itália):

> Nenhum político e nenhum grande banqueiro ficará impressionado com 500 mil manifestantes pacíficos, uma vez que não haja dúvida de que eles irão permanecer não-violentos todo o tempo. Somente a possibilidade de radicalização torna um movimento ameaçador e por conseguinte forte.[516]

Sem dúvida, nas *Jornadas de Junho*, a violência adquiriu novo lugar no imaginário da multidão e, imediatamente, o debate público pelas mídias de massa cuidou de distinguir os vândalos dos manifestantes ordeiros, em uma clara tentativa de recuperar a racionalidade burguesa, do ponto de vista moral, nem que para isso fosse necessário recorrer à violência legítima das forças armadas. Esse novo lugar da violência, a partir das *Jornadas,* exige um esforço de compreensão de como ela se deu, em termos temporais e espaciais, nas manifestações. Os atos de desobediência civil se mostraram mais comuns como um segundo tempo das manifestações, conformando assim uma dinâmica de dupla temporalidade dos atos:

---

512 Ibid., 33;;"Algo similar ocorre com o ativismo antiestradas. Protestos antiestradas em larga escala têm criado oportunidades para um novo setor inteiro do capitalismo – segurança, vigilância, construtores de túneis, teleféricos, especialistas e consultores." Ibid.

513 Ibid., p.40;

514 Ibid., p.19;

515 Ibid., p.15;

516 Ibid., p.13;

todos eles iniciando com passeatas, carros de som, amplificadores, cartazes, faixas, e terminando sem a presença organizada dos partidos políticos, sem faixas e cartazes, sem carro de som, mas com grupos de milhares de militantes e ativistas persistentes que apenas assistiam e, de certa forma fortaleciam, os atos de depredação dos prédios públicos, bancos e abrigos de ônibus. A multidão gritava "sem violência" àqueles que depredavam e permanecia leal a eles, mesmo após desobedecerem seus gritos. O que se observava era uma adesão à violência de diferentes formas, desde no papel de "vândalo" direto, em uma espécie de catarse e experimentação de potência, passando pelo papel de voyeur, até o de sujeito paranóico, temeroso, diante do aparato repressivo de alta tecnologia. A violência e as feições de guerra civil que adquiriram os atos no Brasil merecem atenção, a partir do momento em que se revelaram recurso de visibilidade, de expressão de rejeição extrema à racionalidade burguesae ameaça real, se não ao capital, ao menos aos grandes eventos e àquilo que eles representam de simbologia e lucro para o capital. Em certa medida, assistimos grandes eventos em disputa com grandes evento.Ao mesmo tempo, quando tida como estratégia e não como tática, essa violência revelou certo grau de previsibilidade que é fruto da repetição como repetição do mesmo, expressa na fetichização da própria polícia, como se se tratassem de instituições com vida própria, descolada do modo de produção capitalista e de todas as suas demais instituições.

Este fenômeno não só recupera o tema da violência revolucionária como traz de volta algumas contribuições e desafios do movimento anarquista. Ainda que a rejeição à organização como a do anarquismo vulgar tenha contribuído para o fortalecimento de setores conservadores que estabelecem o primado do individualismo, setores estes que passaram a disputar os atos no Brasil, é preciso reconhecer o papel das organizações anarquistas na condução desses protestos e plenárias, em especial no que diz respeito às tarefas de superação da polarização entre a multidão radicalizada e uma direção vacilante e burocratizada. A articulação mais consciente e dialógica entre anarquistas e comunistas, em torno de seus métodos e estratégias, talvez auxilie na injeção de vitalidade e autenticidade às ações de organização cotidiana. As experiências dos Movimentos Passe Livre e Tarifa Zero, com suas plenárias, foram experiências neste sentido. Nas palavras de Antunes,

> Despidos de suas formulações mais dogmáticas, as duas mais importantes vertentesemancipatórias que marcaram os dois últimos séculos certamente têm algo (ou muito) a dizer. Tomara que elas se reencontrem mais livres e mais generosas, nesseatormentado limiar do século XXI[517].

Isto passa pela incorporação de certas práticas lúdicas e pela recuperação da ação direta e da violência revolucionária como métodos da ação organizada, ao mesmo tempo que requer a compreensão da importância da organização e da unidade teórico-prática. Algo que requer o enfrentamento, portanto, de algumas questões relativas à possibilidade de solidariedade entre anarquistas e socialistas, na ação política real. Passa, ademais, por identificar unidades estratégicas e táticas, no que diz respeito à concepção de mundo e à importância da organização. Se os sujeitos em ação não identificam tal unidade e não a apresentam como projeto, na perspectiva de auto-mediar-se, outros meios cuidarão de produzir o discurso que unificará os atos de massa. Assim é que podemos compreender o fenômeno que se deu nas *Jornadas,* em que as grandes mídias conseguiram produzir uma síntese de atos de extrema heterogeneidade e contradições. Se situamos a ação política no contexto da centralidade da visibilidade, este fenômeno de síntese por parte das mídias de massa pode ser entendido como situado nos marcos da passagem do *Eu* especular para o *Eu* social, de que fala Lacan. A visibilidade parece permitir a produção do *Eu*, numa linha de ficção, "antes de sua determinação social".As mobilizações teriam assumido uma imagem especular como formal primordial, " antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro"[518].

Essa transição - do especular para o social - parece ter se consumado a partir do instante em que aqueles que não mais reivindicavam os meios de interação social tradicionais, como reuniões, debates, fóruns, núcleos, retornam às ruas e passam a disputar o sentido de suas ações previamente organizadas por aqueles que fazem uso conjugado desses meios com os meios virtuais. Em termos, pois, da constituição de uma subjetividade, na possibilidade de uma unidade – mesmo que só imagética – daqueles atos de maior vulto, sua determinação parece se dar após a ida às ruas e as tensões que a convivência real – e não virtual - em um mesmo espaço provoca. A violência e a intolerância, manifestadas em imagens e palavras nas redes, quando manifestadas nas ruas, ganham novos contornos. A aparência de universalidade

517 ANTUNES, Ricardo. 2005, p.113;
518 LACAN, Jacques. 1996A, p.98;

de alguns eventos no *facebook* se perde quando, nas ruas, indivíduos são obrigados a tomar partido e, na vida real e virtual, são levados a recuar e recompor-se em grupos.

É possível pensarmos as imagens produzidas das manifestações no Brasil como a captação de um real que se assemelharia ao homem no estágio de *infans, "*esse ser ainda mergulhado em sua impotência motora e na dependência da amamentação", de que fala Lacan. Não se trata aqui de sugerir a massa criança[519], , mas sim de identificar que o fator de maturação deste sujeito ou desses sujeitos coletivos não está em nenhum soberano iluminado, mas nas relações sociais experimentadas e nas determinações que tais relações, enquanto luta, produzem, na imanência. A perspectiva, portanto, de constituição do sujeito revolucionário a partir de sua conformação em imagem e de sua identificação dialética com o outro, exige o desafio de superar as tensões da passagem do especular para o social, caso contrário estaremos tratando de espelhos do invisível, reflexos e narrativas de sujeitos não reconhecidos. Nossa hipótese é de que é possível concebermos, em tempos das redes sociais virtuais, a existência primordialmente em imagem de certos sujeitos coletivos, em uma sociabilidade simplificada - nos moldes em que se dão as relações nas redes sociais, em que os contatos podem ser concluídos unilateralmente e os amigos excluídos sem grandes desgastes -, para só depois se determinar no campo das relações sociais mais permeadas de contradições, a partir da relações face-a-face.

Na perspectiva de uma unidade – mesmo que pantanosa – de projeto, de tal forma que a multidão nas ruas pudesse ser pensada tal como um sujeito coletivo, é possível crer que o processo de massificação dos atos de protestos não veio acompanhado de um aprimoramento da identidade ideológica. O ato de ir às ruas assemelha-se mais a uma mimese do que a uma adesão moral auto-mediada. A passagem do ser especular para o ser social como expressão da saída das redes sociais para as ruas é uma saída traumática, pois insere o *Eu* fortificado na dialética da identificação com o outro, em um retorno à socialização. É neste momento que a linguagem, em outro tempo-espaço, restitui a função de sujeito como aquele que compartilha, no lugar de visível e vidente, noções comuns com outros sujeitos. Nos marcos das conceituações de Lacan, a discordância de sua própria realidade, na condição de *Eu*, é exposta nas ruas e é motor para *sínteses dialéticas*. Não sem razão, a passagem do *Eu* especular para o

519 Sobre o conceito de massa-criança, ler: LOSURDO, Domenico. *Democracia e Bonapartismo.* São Paulo: Unesp, 2004;

Eu social, em Lacan, é marcada pelo que chamou de alienação paranóica. Assim é que a compreensão ou a tentativa de compreender os protestos no Brasil, passa por certos entendimentos: o de que a história real imprime limites e esforços à nossa capacidade de fazer ciência e de sintetizar em imagem a história – de tal modo a não contribuirmos para "uma coleção de fatos mortos … ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários";; o de que os sujeitos manifestos nas ruas e no meio virtual são a vida real e, por isto, ainda estão situados no "processo prático de desenvolvimento", caso contrário remeteremos a *história real* à "uma receita ou a um padrão". Nas palavras de Marx, "… a dificuldade começa ali... onde se iniciaa exposição real das coisas."[520]

As *Jornadas de Junho* estão situadas em um tempo-espaço da política modificado peloprimado da visibilidade, em um contexto em que a própria visibilidade sofre mudanças. O estatuto da visibilidade se modifica em especial quando ela torna-se elemento que compõe a atividade cotidiana de contato entre pessoas, em que a linguagem é a da imagem e a da palavra célere, tal como nas redes sociais. Sem dúvida que a visibilidade dada aos atos no Brasil foi fator motivador para seu aumento em número e população. Esta visibilidade, curiosamente, envolve as mesmas corporações de mídia de massa, pois a partir da veiculação das imagens da multidão e da repressão, antes só vistas nas redes, agora nas televisõesabertas, é que os atos adquiriram potencial de espelho da multidão. Com o advento das redes sociais, este título especial atribuído ao que é visível contou, ademais, com a hibridização cooperativa e conflitiva entre mídia de massa e a internet. Se a ação política, na modernidade, sofre um deslocamento das ruas para o parlamento e para os aparelhos de TV, agora estaria sofrendo de um outro deslocamento, em que seu caráter contingente cresceria, à medida que é transferida para meios relativamente menos centralizados, via redes sociais virtuais, mídias independentes e ações diretas. Em que medida, pois, a internet representaria uma descentralização radical dos meios de produção espiritual e, até que ponto, essa descentralização conta com a hegemonia dos revolucionários?

O deslocamento da esfera pública para as redes sociais é um fenômeno melhor situado a partir dos anos 1990, em especial no Brasil. O *facebook*, que atende ao desejo de muitos de quebrar o bloqueio das grandes corporações da comunicação de massa, estabelece-se como ferramenta de contato, em que se recupera o papel da palavra escrita, ainda que ela tenha

520 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã.* São Paulo: Boitempo, 2007, pp.93-95;

sofrido transformações, nos marcos da volatilidade da vida, e as abreviações e iconografias tenham se tornado mais comuns. A linguagem no *facebook* seria a estrutura que articula o primado da imagem com relativa mobilidade espacial e certa autonomia do indivíduo, ao menos no que diz respeito à sua ação virtual. A sociabilidade transferida para este campo de linguagem oferece, porém, alguns riscos de diálogos-monológicos, nas bases da iniciativa individual e do desejo de visibilidade de massa,[521] justamente porque as redes sociais parecem articular contato social e imagem – cada vez mais céleres e voláteis -, em que a ação é individual e a visibilidade é coletiva. Esse deslocamento para as redes sociais e sua eleição como instrumento de coordenação das ações políticas ajuda a explicar a transformação que sofreram as *Jornadas de Junho.* O primado da imagem e a relativa autonomia espacial experimentada nas redes sociais exigem o reconhecimento de um aspecto invisível que adquire a política, quando transferida para o mundo virtual e que, em certa medida, ajuda a explicar as transformações de sentido das manifestações.

O contexto que antecede os grandes atos pode ser compreendido como de certa tolerância política por parte dos partidos e das organizações da esquerda brasileira, que exercitavam, através dos fóruns de luta, a unidade na contradição. Partidos da base aliada do governo, como o PcdoB, partidos da oposição à esquerda, como PSTU, PSOL e PCB, anarquistas e independentes, ligados a movimentos sociais como o do Passe Livre e da Tarifa Zero, atuavam em conjunto, na luta contra o aumento das passagens de ônibus, em 2012. Cerca de um ano depois, a experiência de unidade na contradição sofre algumas transformações, através dos atos de multidão. Algo que pode ser ilustrado nas bandeiras e palavras de ordem, que se tornam mais dispersas, manifestadas em cartazes individuais, até se fundirem no uso de símbolos pátrios, mobilizados como fator comum e de unidade, através dafigura da nação e que serviram como terreno fértil para cenas de intolerância extrema de grupos neo-nazistas com gritos de "Sem Partido".[522]

Ao mesmo tempo que se popularizavam, pela articulação com setores do movimento das favelas, e ganhavam a adesão dos círculos de petistas e neo-petistas pouco leais, pela

521 Sem falar que ele mesmo, o Facebook, já se aproxima de ser uma grande corporação de comunicação.

522 Uma das dificuldades em se fazer o debate sobre o lugar da violência nas manifestações no Brasil passa pela constatação da presença também de infiltrados, recrutados por milícia e pela polícia, com ações de depredação a prédios públicos, pontos de ônibus e bancos, com o intuito de relegitimar as ações repressivas do Estado.

própria crise do PT, os atos passavam a contar com um setor conservador que disputava o sentido daquelas mobilizações. Tratava-se de uma espécie de apropriação do trabalho de outras organizações que iniciaram as mobilizações e que foram relativamente derrotadas na disputa pelo significado dos atos. Sobre o cenário da crise dos partidos, desenvolve-se a disputa pela crítica à "traição petista", à burocratização das instituições, pela defesa da ação direta, mas também como fundamento para a defesa do nacionalismo como unidade alternativa, como razão para apologias à liderança e culto ao individualismo como prenúncio do salvador. Ocorre uma espécie de tradução das ações em termos de disputa eleitoral e uma tentativa de transplante das tensões das ruas para a esfera da representação política. O que víamos e vivíamos, pois, era a tensão entre organização e vitalidade, racionalidade e instinto de classe, acompanhada do primado da visibilidade, da iniciativa individual e da crise das instituições democráticas com sua crítica pouco radical. O que vivemos e víamos era o retorno à referência na luta, ainda que com uma dinâmica centrífuga, dispersiva, acompanhada do debate, em disputa, sobre democracia.

Em que medida o fenômeno de apropriação e de mudança de sentido das ações políticas se assemelharia ao *transformismo* de que fala Gramsci, em que se dá a absorção dos elementos ativos saídos dos adversários e que pareciam irreconciliavelmente inimigos? Além de se tratar possivelmente de "coligações temporárias de interesses entre grupos da direita e da esquerda"[523], o que se pode observar de semelhante entre o *transformismo* de que fala Gramsci e o fenômeno de transformação que se deu nos atos no Brasil situa-se também na experiência similar da política como algo não apoiado sobre uma maioria de partidos, "mas sobre uma maioria de influência pessoal"[524], que permitia que os instrumentos clássicos de luta e as bandeiras da esquerda fossem absorvidas e modificadas em seu conteúdo e forma. O mesmo fenômeno que, segundo Gramsci, permitiu que os moderados continuassem a dirigir o Partido da Ação, pois detinham a capacidade de direção, como ação hegemônica intelectual, moral e política.

Podemos entender a transformação que se deu nos atos, de bandeiras à esquerda para bandeiras moderadas e conservadoras, como repetição como farsa da mesma tragédia:

---

523 GRAMSCI, Antonio. *O Rissorgimento.* In: *Cadernos do Cárcere. Vol.5. O Risorgimento: Notas sobre a história da Itália.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.73;

524 Idem., p.73;

mesmo quando estes aparecem ocupados em revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal.[525]

O potencial das *Jornadas* estava justamente na articulação, enquanto durou, entre a ação direta de indignação e ameaçadora da ordem e a ação organizada e planejada em fóruns coletivos, com sujeitos ditos tradicionais e sujeitos ditos alternativos. A despeito de suas contradições, as *Jornadas* proporcionaram um reencontro nas ruas, em relações face-a-face que exigiram e exigem bem mais tolerância e disposição para o diálogo. Após o aumento do número de manifestantes, de sua massificação, as plenárias ordinárias organizativas dos atos passaram a contar com milhares de pessoas e se experimentou as tensões entre, de um lado, os vícios narcísicos e os ensinamentos organizativos dos militantes da esquerda partidária e, de outro, manifestação de certa intolerância por parte daqueles que se aborreciam com os métodos tradicionais de organização. Hoje, a fragmentação expressa nas sucessivas rupturas entre forças de esquerda parece não ser compensada pelo poder de comunicação das redes sociais. Os limites da dinâmica de *viralização* sugere a nós, talvez, que o papel das redes sociais seja maior como de agitadora, como de veículo de denúncia e de mobilização, restando dúvidas quanto ao seu poder agregador, em termos organizativos. Após cerca de cinco meses de *Jornadas,* assistimos o retorno à polarização entre ação direta e ação organizada, compreendida em parte por, de um lado, uma mescla de indignação legítima em face da burocratização dos partidos e certo fetiche da ação no embate com a polícia, e de outro, por vacilações, recuos e temores excessivos, nos marcos do trabalho artesanal de que fala Lênin. O que há em comum entre essas duas tendências é o seu relativo descolamento da multidão, das bases sociais que poderiam reforçar e justificar as ações diretas como sendo ações com potencial insurgente. Os bastidores dos atos de hoje são os diversos fóruns paralelos, frentes, plenárias, em que a fragmentação e a intolerância entre a esquerda revolucionária brasileira se recompõe. O clima de desconfiança e de intolerância entre os sujeitos revolucionários e da esquerda brasileira parece ser o ponto forte e nos faz lembrar da peça *A Decisão*, de Brecht. As *Jornadas* reúnem vários aspectos, mas salta aos olhos, ao seu

525 MARX, Karl, 1977b, p.203;

final, o clima de intensa desconfiança e de sectarismo entre anarquistas, comunistas e esquerdistas, antes juntos, naquilo que podemos entender como o período que as antecede.

Mas qual será o papel daqueles que fazem a crítica revolucionária às instituições democráticas liberais burguesas? Por que se tornou comum a ausência dos partidos na segunda temporalidade das manifestações, nos momentos de "instinto de classe"? O que explica a divisão entre anarquistas e alguns esquerdistas, de um lado, comunistas, socialistas e outros esquerdistas de outro, em fóruns e frentes distintas, no que aparenta ser o descenso das *Jornadas*? Em certa medida, estamos vivenciando ainda as consequências do que Leandro Konder chamou de derrota da dialética, em seu livro homônimo. Konder destaca a recepção das ideias de Marx no Brasil, no início do século XX, como precária, com poucas edições e traduções, que seria a base para um contexto de conformação das forças políticas progressistas ideologicamente vinculadas ao evolucionismo, ao positivismo e ao cientificismo, com um certo elitismo por parte da social-democracia e um certo fascínio pela força prática, pelo impacto da Revolução Russa no Brasil. Em suas palavras, durante a recepção da teoria marxista no começo do século 20, no Brasil:

> A revolta tendia naturalmente a se alimentar de valores éticos, tendia a se inspirarem grandes gestos individuais e a se expressar em explosões de protestos, deixando reduzido espaço na consciência das pessoas para que elas investissem em articulaçãoteórica de ideias cujo uso imediato não se enxergava e para que elas se dedicassemàs tarefas complexas e áridas da organização[526].

Diante da possível derrota da dialética, resta-nos, de início, compreendermos que, ao contrário de aplicarmos "receitas artificiais geradas nos gabinetes, a vida ensina.[527]" Esperamos que a vida ensine e que possamos viver experiências tão grandiosas quanto as vividas nos últimos meses e que se acolham

> as diversas formas do movimento, legal e ilegal, pacífico e tumultuoso, clandestino edeclarado, de propaganda nos círculos e entre as massas, parlamentar... com variedade de formas, de matizes, de métodos de luta, de todas as clames da sociedade contemporânea [528]

526 KONDER, Leonardo. A derrota da dialética. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 134;
527 LÊNIN, V. I. A Vida Ensina. In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1913/01/19.htm;
528 LÊNIN, V. I. *Esquerdismo – doença infantil do comunismo.* São Paulo: Anita Garibaldi.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento.* Rio deJaneiro: Jorge Zahar, 1985;

ALTHUSSER, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspéro,1974;

ALTHUSSER, Louis. *Ideologias e Aparelhos Ideológicos de Estado.* In: ZIZEK, Slavoj (org).

Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996;

ANTUNES, Ricardo. *O Caracol e sua concha:* ensaios sobre a nova morfologia do trabalho.São Paulo: Boitempo, 2005;

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana.* São Paulo: Forense, 2003;

AULAGNIER, P. *Observações sobre a estrutura psicótica.* In: KATZ, C. S. Psicose, uma leitura psicanalítica. São Paulo: Escuta, 1991;

AUSTIN, J. L. *How to do things with words.* Cambridge: Harvard University Press*,* 1975;

BHABHA, Homi K.., *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998; BADIOU, Alan. *Para uma nova teoria do sujeito,*Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994;BAKUNIN, Mikhail. *Socialismo sem Estado.*

In: */www.marxists.org/espanol/bakunin/socsinestado.htm;*

BALIBAR, Étienne. *Espinosa and Politcs.* London: Verso, 2008;

BENHABIB, Seyla. *The Difference and Collective Identities: The New Global Constellation.In: Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 1999, v.24, nº 2,

BENSAID, Daniel. *Marx, o Intempestivo.* Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1999;

BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Espinosa*. Paris:Vrin, 1996;

BRECHT, Bertold. *A short organum for the theatre* In: Brecht, Bertolt. *Brecht on Theatre:*

the Development of an Aesthetic. London: Methuen, 1974;

BURKE, Kenneth. *A grammar of Motives.* California: University of California Press, 1945;

CHOUIKHA, Larbi; GOBE, Éric. *La Force de la Désobéissance. Retour sur la chute du régime de Ben Ali*. In: Revue Tiers Monde, 2011;

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra.* São Paulo: Martins Fontes, 1996;

CRESPO, Noêmia Santos. *O poder dos impossíveis: Marx, Freud, Lacan.* In: *Política e Psicanálise efeitos d`Escola.* Rio de Janeiro: 7 Letras, Ano XXX, nº 44, 2012;

DEBORD, Guy. *Situacionistas – Teoria e prática da revolução.*São Paulo: Conrad, 2002;

_____. *A sociedade do espetáculo.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1997;

DELEUZE, Gilles. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição. São Paulo: Edições Graal,2006;*

_____. *Critica y Clinica*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996;

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix.*O Anti-Édipo.* Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010;

DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social.* In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a;

_____. O Suicídio. In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b;

ECO, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984;

ESPINOSA, Baruch. Tratado Político. São Paulo: Martins Fontes, 2009;

_____.*Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007;

_____.*Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

EISENBERG, José. *Eventos Midiáticos e Fatos Jurídicos – Uma Tréplica.* Maio de 2007, disponível em <http://www.cedes.iuperj.br/>, p.1.

ENGELS, Friedrich. *Carta a Franz Mehring, 14 de julho de 1893 In. Cultura, Arte e Literatura.* São Paulo: Expressão Popular, 2010;

EYERMAN, Ron. *Performing opposition or, how social movements moves.* Cambridge: Cambridge Cultural Social Studies, 2006;

FERNANDES, Lia Ribeiro. *O olhar do engano. Autismo e Outro primordial.*São Paulo: Escuta, 2000;

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (1920-1923) São Paulo: Companhia das Letras, 2011;

FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar* (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II), 1914. In: Freud, S. *Fragmento da análise de um caso de histeria.*Rio de Janeiro: Imago. Vol. 7.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e Repetição em Psicanálise – Uma Introdução à teoriadas pulsões.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986;

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana.* Petrópolis: Vozes, 1975;

GONÇALVES, Erico de Assis. *O Novo Protesto: táticas midiatizadas de manifestação no ativismo político contemporâneo,* . PROJETO DE QUALIFICAÇÃO / MESTRADO da UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS CENTRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere. Vol.5. O Risorgimento: Notas sobre a história da Itália.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002;

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988;

_____. *Concepção Dialetica da História.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978;

GUATTARI, Felix. Cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 1999.

GURGEL, Claudio. *Estrelas e Borboletas – origens e questões de um partido a caminho do poder.* Rio de Janeiro: Papagaio, 1989;

HABERMAS, Jurgen. *Teoria do Agir Comunicativo.* São Paulo: Martins Fontes, 2012;

_____. *Teoria de La Accion Comunicativa.* V.1. Madrid: Taurus Humanidades, 1999;

HARVEY, David. *Condição Pós-moderna.* São Paulo: Edições Loyola, 1993;

HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão.* São Paulo : Instituto Ludwig von Mises Brasil,2010;

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002;

HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento* – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003;

JAKOBS, Gunther, MELIÁ,Manuel Cancio. Direito Penal do Inimigo: Noções e Críticas.Editora Livraria do Advogado, 2008;

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação.* São Paulo: Cultrix, 2007;

KIERKEGAARD, Soren. *A repetição.* In: http://www.vivilibros.com/excesos/10-a-01.htm;

KONDER, Leonardo. *A derrota da dialética.* São Paulo: Expressão Popular, 2009;

LACAN, *Jacques. Seminário 16 – de um Outro ao outro.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008;

_____. *Radiofonia.* In: *Outros Escritos.* Rio de Janeiro: Zahar, 2003;

_____. *O estádio do espelho como formador da função do eu.* In: ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a;

_____. *Seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996b

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy – Towards aRadical Democratic Politics.* London, New York: Verso, 2001;

LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso da Servidão Voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1999;

LÊNIN, V. I. *A propósito das palavras de ordem.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005a;

_____. *Carta 3 – Sobre a Mílicia Proletária.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas darevolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005b;

_____. *Cartas de Longe.* In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005c;

_____. *Que Fazer?* V1 In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1981a;

_____. *Sobre a dualidade de poderes.* V1 In: Obras escolhidas. Lisboa: EdiçõesAvante!, 1981b;

_____. *O Estado e a Revolução*, V 2 In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1981c;

_____. *Sobre as Greves.*In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1899/mes/greves.htm;

_____. *Esquerdismo – doença infantil do comunismo.* São Paulo: Anita Garibaldi.

_____ *A Vida Ensina.* In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1913/01/19.htm;

LÊNIN, V. I. *Sobre Nossa Revolução.* In: http://www.marxists.org/portugues/lenin/1923/01/17.htm;

LE BON, Gustave. *Psicologia das Multidões.* São Paulo: Martins Fontes, 2008;

LESSA, Sergio. *Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo.* São Paulo: Cortez,2007.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre Governo. In: Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOPES, Antonio Herculano. *Performance e História, In* O Percevejo. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº12.

LOSURDO, Domenico. *Democracia e Bonapartismo.* São Paulo: Unesp, 2004;

LUKÁCS, Gyorgy. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social.* São Paulo: Boitempo,2010;

_____. *História e Consciência de Classe.* Estudos sobre a dialética marxista.São Paulo: Martis Fontes, 2003;

LUXEMBURGO, Rosa. *Huelga de masas, partido y sindicatos In* http://www.marxists.org/

LUDD, Ned. (org). *Urgência das ruas.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002;OLSON, Mansur. *A Lógica da Ação Coletiva.* São Paulo: Edusp, 1932

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* São Paulo:Editora Martins Fontes, 2007;

MALATESTA, Errico. *Anarquismo e Anarquia.* Faísca, 2009;

MARX, Karl. *Grundrisse.* São Paulo: Boitempo; Rio de janeiro: Ed. UFRJ, 2011;

_____. *Lutas de Classe na Alemanha.* São Paulo: Boitempo, 2010;

_____.*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo, 2005;

_____. *O Capital*, Livro 1, Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002;

_____. *O Capital.* Livro 1, Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001;

_____. *Feuerbach 1*. In: Obras escolhidas. Lisboa: Edições Avante!, 1982.

_____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro.* São Paulo: Global, 1979;

_____. *Guerra Civil na França.* In: Textos. Volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977a;

_____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: Textos.* Volume 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977b.

_____. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economia Política.* Siglo Ventiuno argentina editores S/A. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973;

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã.* São Paulo: Boitempo, 2007;
MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2005;
MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade. Gozar a qualquer preço.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008;

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível.* São Paulo: Perspectiva, 2005;

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista.* Riode Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968;

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social.* São Paulo: Boitempo, 2008.

MILLER, *Jacques-Alain. La Sutura.* In: *Matemas* II. Buenos Aires: Manantial, 198.

NEGRI, Antonio. *Multidão* Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2005.

_____. *Kairós, Alma Venus, Multitudo – nove lições ensinadas a mim mesmo de Antônio Negri.* Rio de Janeiro: DP&A, 2003a;

_____. *5 lições sobre Império.* Rio de Janeiro: DP&A, 2003b;

NEGRI, Antonio e LAZZARATO, Maurizio. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2002;

NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial e subjetividade* in LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2001;

OLSON, Mancur. *A Lógica da Ação Coletiva.* São Paulo: Edusp, 1992;

PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Politica.* Volume 1. São Paulo: Abril Cultural,1984;

PARSONS, Talcott. *A Estrutura da Ação Social. Volume 2.* Petrópolis: Vozes, 2010;

PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro.* São Paulo: Perspectiva, 2005;

PIRANDELLO, Luigi. *Esta noite se representa de improviso* In: *Do Teatro no Teatro.* São paulo: Perspectiva, 2009;

POE, Edgard Alan. *O Homem na Multidão.* In: http://www.baratosdaribeiro.com.br/clubedaleitura/2013/04/09/o-homem-na-multidao-por- edgar-allan-poe/;

ROUSSEAU, J. J.. *Carta a D'Alembert.* São Paulo: Editora Unicamp, 1993.

SANTO AGOSTINHO, *Confissões,* XX. Petrópolis: Vozes, 2008;

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004;

SARTRE, J. P. O Ser e o Nada. 5ª de. Petrópolis: Vozes, 2003.

SCHECHNER, Richard. *O que é Performance?*, In O Percevejo. Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº12, p.35

SENTO-SÉ, João Trajano. *Brizolismo: estetização da política e carisma.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet.* São Paulo: Abril Cultural, 3º edição;

SIMMEL, George. *Sobre la Aventura. Ensaios filosóficos.* Barcelona: Edições Península,1988;

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas – ensaios sobre lutas culturais na sociedade moderna.* São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010;

SZANIECKI, Barbara. *Estética da multidão.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007;

THOMPSON, John B.. *A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia.* Rio de Janeiro: Vozes, 2002;

THOUREAU, Henry David. *A Desobediência Civil.* Porto Alegre: L&PM, 2002,

TROTSKI, León. *La Revolucion Permanente.* Barcelona: Ediciones Jucar, 1978;

WEBER, Max. *Ciência e Política, Duas Vocações.* São Paulo: Editora Martin Claret, 2003

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva.* V.1 e 2. Brasília: Editora UNB, 1999;

_____. WEBER, Max. GHERT, H. H. e MILLS, C. Wright. *Ensaios de Sociologia.* São Paulo: LTC, 5º edição, 1982;

WEKWERTH, Manfred. *Diálogo sobre a encenação.* Um manual de direção teatral. São Paulo: HUCITEC, 1997;

VINCIGUERRA, Lorenzo. *Espinosa et le Signe: la Genèse de la Imagination*. Paris: Vrin, 2005.

ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente. São Paulo: Boitempo, 2012;*

_____*.Às portas da revolução: Escritos de Lênin de 1917.* São Paulo: Boitempo, 2005;

_____. *O espectro da Ideologia.* In: ZIZEK, Slavoj (org). *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996;