



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
COMUNICAÇÃO E CULTURA CONTEMPORÂNEAS**

THIAGO RIBEIRO ROCHA

**REOCUPANDO A VIDA E RECONSTRUINDO A REALIDADE: A
DESMEDIAÇÃO INTERMEDIADA DO MUNDO E A
CARNAVALIZAÇÃO DA POLÍTICA NO *OCCUPY WALL STREET***

Salvador
2013

THIAGO RIBEIRO ROCHA

**REOCUPANDO A VIDA E RECONSTRUINDO A REALIDADE: A
DESMEDIAÇÃO INTERMEDIADA DO MUNDO E A
CARNAVALIZAÇÃO DA POLÍTICA NO *OCCUPY WALL STREET***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Almeida.

Salvador
2013

Sistemas de Bibliotecas - UFBA

Rocha, Thiago Ribeiro.

Reocupando a vida e reconstruindo a realidade : a desmediação intermediada do mundo e a carnavalização da política no *Occupy Wall Street* / Thiago Ribeiro Rocha. - 2013.
795 f.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Almeida.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2013.

1. Movimentos sociais. 2. Comunicação - Aspectos políticos. 3. Carnaval. 4. Liberalismo.
5. Realidade. 6. Intersubjetividade. I. Almeida, Gilberto. II. Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Comunicação. III. Título.

CDD - 303.484
CDU - 323.1

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA
CONTEMPORÂNEAS

Thiago Ribeiro Rocha

REOCUPANDO A VIDA E RECONSTRUINDO A REALIDADE:
A DESMEDIÇÃO INTERMEDIADA DO MUNDO E A CARNAVALIZAÇÃO DA
POLÍTICA NO *OCCUPY WALL STREET*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, área de concentração em Comunicação e Política como requisito para obtenção do grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilberto Wildberger Almeida
Orientador (Universidade Federal da Bahia)

Profa. Dra. Maria Lucineide Andrade Fontes
Examinador interno do Programa

Profa. Dra. Denise Cristina Vitale Ramos Mendes
Examinador externo ao Programa

Dissertação aprovada em _____ de _____ de _____.

Rocha, Thiago Ribeiro.

Reocupando a vida e reconstruindo a realidade: a desmediação intermediada do mundo e a carnavalização da política no *Occupy Wall Street* – Thiago Ribeiro Rocha – 2013.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Almeida

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Comunicação e Cultura Contemporânea, Faculdade de Comunicação, 2013.

1. Carnavalização.
2. Política.
3. Dissenso.
4. Desmediação intermediada.
5. Reconstrução da realidade.

Este trabalho é dedicado a todos os utópicos, idealistas e crentes na vida que estão por aí fazendo dela um grande carnaval: não só acreditando e caminhando com coragem, mas lutando por um mundo melhor a cada dia e vivendo-o agora mesmo, na medida do possível, para si e para os outros – com todos os outros.

AGRADECIMENTOS

Embora esse tipo de menção possa ser vista como uma tarefa um tanto ingrata para aquele que a realiza, na medida em que sempre se corre o risco de não citar uma ou outra pessoa que também teve uma grande importância no processo, por mais que indireta, trata-se igualmente de uma excelente oportunidade, mais que necessária, para mostrar o quanto se é grato por aqueles que ajudaram a levar a cabo e realizar com sucesso essa empreitada tão envolvente quanto desgastante que é desenvolver uma pesquisa. Neste caso, assumo o risco aqui das eventuais omissões em prol da chance de agradecer a pelo menos algumas poucas pessoas que foram fundamentais – muito mais do que elas são capazes de imaginar – para a realização desse claro projeto de vida:

Aos meus pais, **Manoel** e **Adelma**, pelo esforço de uma vida inteira para me proporcionar o melhor possível, de tudo, apesar de eventuais dificuldades; pela paciência diante das minhas aparentes ‘maluquices’ um tanto recorrentes; pela compreensão diante da vida um tanto rizomática que eu acabei adotando em algum momento da minha caminhada; e, acima de tudo, pelo respeito a todas as minhas escolhas: o resultado mais direto da grande confiança, convertida em muita liberdade, depositada em mim desde os tempos (nem tão remotos assim) da adolescência.

Aos meus irmãos, **Matheus** e **Lucas**, pela semelhante ‘paciência’ e por todo o senso de leveza e intensa solidariedade que vocês ajudam a levar à nossa casa; pela construção de um ambiente tão carnavalesco quanto possível, com todas as quebras imagináveis de hierarquias lá dentro, a fim de provar que o respeito se constrói mesmo é de outra forma que não no autoritarismo: que, em suma, ele surge mesmo, do modo mais sincero possível, no riso democrático que iguala e liberta ao mesmo tempo. A Lucas, particularmente, o meu mais jovem leitor, agradeço também por toda a assistência direta durante a pesquisa, desde a dedicação para me ajudar a solucionar as mais estranhas dúvidas sobre os temas mais variados que iam surgindo na escrita, até as leituras acompanhadas comigo para me dizer se tal ou qual trecho transmitia o sentido desejado – ou se soava demasiado metafórico, por exemplo.

Ao meu primo **Son**, que, para além de todo o apoio material oferecido desde o início – especialmente o convite para ficar em seu apartamento –, serviu mesmo como grande co-orientador e fonte de inspiração durante toda a pesquisa, me apresentando grande parte dos principais autores utilizados neste trabalho e me proporcionando conversas incríveis que em vários momentos me ajudaram a colocar a cabeça no lugar em relação aos dilemas mais diversos. Em última instância, aqui, na relação construída nesses dois anos, acabei mesmo foi ‘perdendo’ um primo um tanto distante para ganhar um grande irmão mais velho.

Ao meu orientador, **Gilberto**, que sempre confiou em mim desde o início e me deu todo o apoio e liberdade de que eu precisava para levar essa empreitada adiante – uma postura que dificilmente eu encontraria em outro tutor acadêmico –, aceitando, com uma naturalidade indescritível, as ideias menos convencionais, mas, ao mesmo tempo, me alertando de certos limites necessários que sozinho eu provavelmente não seria capaz de enxergar. Sem esse equilíbrio difícil até de medir, com certeza esse trabalho não teria sido minimamente possível nos moldes em que foi feito. A academia precisa de mais professores como você.

Ao meu tio **Ferrer** e sua esposa, **Liliane**, que tornaram o sonho de estudar o *Occupy Wall Street* de perto materialmente possível, no que me receberam em sua casa em Nova Iorque, pela segunda vez e por tempo indeterminado, como quem acolhe um filho. Sem o apoio de vocês, essa experiência que mudou a minha vida nos mais variados sentidos jamais poderia ter-se realizado.

Ao meu outro primo que se tornou também mais um grande irmão, **Léo**, que veio a se tornar meu claro ponto de equilíbrio entre uma vida mais ‘frita’ – termo que ele adora – e uma mais ‘normal’, já que é ele quem melhor consegue me puxar um pouco mais para esta quando a outra se torna muito hegemônica dentro de mim. Muito obrigado mesmo por todo o apoio, desde a minha chegada a Salvador – que não foi fácil – a todas as minhas saídas e retornos. Tenho muito orgulho do grande carinho fraternal que a gente desenvolveu um pelo outro.

A todos os *occupiers* que plantaram essa grande utopia na nossa realidade muitas vezes tão carente de imaginação, e especialmente aos que, direta ou indiretamente, me ajudaram a realizar essa pesquisa ao mesmo tempo em que eu me tornava um deles. Ali, fiz mais alguns amigos para a vida inteira e encontrei verdadeiramente uma nova família.

Em suma, a todos aqueles com quem eu topei durante esses dois anos, sem exceção: de autores a pessoas ‘comuns’ da vida, na grandiosidade simplista dos livros ou na simplicidade grandiosa das ruas, no mundo ainda ‘real’ ou no outro que parece já estar por vir.

Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo

Raul Seixas

ROCHA, Thiago Ribeiro. **Reocupando a vida e reconstruindo a realidade**: a desmediação intermediada do mundo e a carnavalização da política no *Occupy Wall Street*. 796 p., 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

RESUMO

Esta dissertação, embora ancorada originalmente na área de Comunicação e Política, trata-se de um trabalho multidisciplinar que busca entender um pouco do fenômeno dos movimentos sociais contemporâneos – a partir do caso do *Occupy Wall Street* – que buscam organizar-se por fora da via institucional e que, além de utilizar os novos meios precisamente para levar os indivíduos a agirem no mundo ‘real’ – é o que se chamou aqui de ‘desmediação intermediada’ – , partem de um princípio ‘dionisíaco’ da política em que a confrontação ao sistema – ou sua negação – se dá a partir do intenso gozo da própria vida – agora. É a superação da política dura, estrutural, projetiva, prometeica, necessariamente orientada para o futuro, em prol de uma vivência focada especificamente no presente, através da ‘carnavalização da política’: a própria forma que eles encontraram para ‘ocupar’ e reconstruir a realidade – através da língua, da cultura, das ideias sobre o mundo etc., mostrando que as mais variadas pretensas ‘impossibilidades’ são extremamente possíveis. As perguntas iniciais que motivaram a realização do estudo, portanto, foram: “por que, para que e como o *Occupy* se mobiliza?”, ou seja, “quais são seus princípios, fins e meios?”. Daí que, devido à amplitude do problema, a abordagem escolhida foi uma que contemplasse ao máximo a sua complexidade, inclusive incorporando, já na metodologia, o princípio da horizontalidade não dialética, tão característica desses novos movimentos, através da adoção do dialogismo polifônico como pressuposto. A fim de realizar uma pesquisa o mais intensa possível, e partindo da ideia de que é de perto, no envolvimento direto, que se pode conhecer melhor qualquer fenômeno, escolheu-se contemplar o campo por meio de uma pesquisa participativa com um grande enfoque etnográfico: de abril a setembro de 2012, o autor esteve em Nova Iorque vivenciando o movimento diretamente, a partir de um encontro participante que permitiu a confecção de um diário de campo que viria a servir de base para o trabalho como um todo. No texto final, portanto, embora muita coisa tenha sido reescrita para adequar-se à linguagem e à coerência acadêmica desejada, e para além das falas diretas dos participantes já presentes em todo o estudo, as partes mais descritivas foram mantidas no original, em itálico, como uma espécie de ‘imagem aproximada’ do campo.

Palavras-chave: Carnavalização. Política. Dissenso. Desmediação intermediada. Reconstrução da realidade.

ROCHA, Thiago Ribeiro. **Reoccupying life and rebuilding reality**: the intermediated unmediation of the world and the carnivalization of politics at Occupy Wall Street. 796 p., 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

ABSTRACT

This thesis, although originally tied to the area of Communication and Politics, refers to a multidisciplinary paper that aims to understand a bit of the contemporary social movements phenomenon – using Occupy Wall Street as a study case – that have been organizing outside the institutional spectrum and that, besides using the new media precisely to take people to act in the ‘real’ world – that’s what was called here ‘intermediated unmediation’ –, bring as a principle a Dionysian conception of politics in which the confrontation against the system – or its denial – starts in the intense enjoyment of life – right now. That’s the surmounting of the strict, structural, projective, Prometheic politics, necessarily guided to the future, in favor of an experience specifically focused in the present, through the ‘carnivalization of politics’: the very way they found to ‘occupy’ and rebuild reality – through the language, the culture, the ideas about the world etc., showing that a great range of the supposed ‘impossibilities’ are extremely possible. The initial questions that motivated the accomplishment of this study were thus: “why, what for and how does Occupy mobilize?”, which is to say, “what are its principles, ends and means?”. In this case, given the problem’s amplitude, the chosen approach was one that would be able to contemplate its complexity to the greatest extent, what made it necessary to incorporate, in the methodology, the principle of the non-dialectic horizontality, so characteristic of these new movements, through the appropriation of the polyphonic dialogism as a tenet. In order to achieve a research as intense as possible, and by applying the idea that it’s beside, through the direct involvement, that one can get to know better any kind of phenomenon, the chosen way to contemplate the field was a participatory research with a great ethnographic approach: from April to September 2012, the author was in New York directly experiencing the movement, through a participant encounter that gave birth to a research journal which came to serve as a basis to the paper as a whole. In its final version, thus, although a lot of stuff was rewritten to adequate to the academic language and expected coherence, and beyond the participants’ direct voice found in the whole study, the most descriptive parts were maintained in its original form, in italics, as an ‘approximate image’ of the filed.

Key-words: Carnivalization. Politics. Dissent. Intermediated unmediation. Reconstruction of reality.

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	15
1. OS CAMINHOS ATÉ O ENCONTRO E O ENCONTRO DE TODOS OS CAMINHOS: O PESQUISADOR, O OBJETO E O ANDAR DA PESQUISA.....	20
1.1. A caminhada do pesquisador: as frustrações com Obama e o ‘refúgio’ no <i>Occupy</i>	21
1.2. Os caminhos do objeto: a ressaca pós-2008 e o despertar em 2011.....	27
1.2.1. <i>A música das orquestras sem maestro envolvendo o mundo inteiro</i>	31
1.2.2. <i>Dos fones aos megafones: mediar desmediando</i>	38
1.2.3. <i>Os americanos ouvem e tocam a música: e ela é uma conga carnavalesca</i>	45
1.2.4. <i>Da utopia realizada à realidade utopizada</i>	52
1.3. Os caminhos da pesquisa: o encontro de todos os caminhos.....	66
1.3.1. <i>O campo-estrada e os seus encontros participantes</i>	66
1.3.2. <i>O sonho da neutralidade e a empatia libertadora do sonho</i>	72
1.3.3. <i>A orquestra polifônica do OWS: música do infinito no infinito dialogismo</i>	82
1.3.4. <i>Carnaval e polifonia: nem ‘relativistas dogmáticos’ nem ‘dogmáticos relativistas’?</i>	90
1.3.5. <i>O carnaval da complexidade e a polifonia da ecologia</i>	94
1.3.6. <i>Rizoma: os meios para se realizar tudo – nos próprios meios</i>	102
2. OS PRINCÍPIOS (POR QUÊ?): IGUALDADE, LIBERDADE, SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA EFETIVAS.....	118
2.1. Política, igualdade e liberdade: onde entra a diferença?.....	119
2.2. A invenção do Direito e o contrato que ninguém nunca assinou.....	141
2.3. A cisão do público e do privado: a invenção da ‘intimidade’ e a experiência psicológica do liberal-racionalismo.....	144
2.3.1. <i>O homem romântico: racionalmente subjetivo?</i>	148
2.3.2. <i>A publicização da intimidade intimidando o público</i>	153
2.4. A positividade do naturalismo e a naturalidade do positivismo.....	159
2.4.1. <i>A moral da história: transcendendo a teoria legal pela prática moral</i>	176
2.5. A ‘servidão voluntária’ da cidadania: direitos civis, políticos e sociais.....	183
2.5.1. <i>O mestre ignorante e a pedagogia horizontal da libertação cidadã</i>	190
2.5.2. <i>A justiça liberal: o direito privado de uns de privar os direitos de outros</i>	202
2.5.3. <i>Malthus ainda sobrevive no ideal de justiça americano</i>	213
2.5.4. <i>Justiça equitativa: o liberalismo do bem comum</i>	223
2.6. A igualdade liberta, a fraternidade sustenta.....	227

2.6.1. <i>A 'loucura desigualitária' enraizada no senso comum</i>	235
2.6.2. <i>Livrando-se do contrato que já está rasgado: por uma nova religião social</i>	240
3. OS FINS (PARA QUÊ?): UMA DEMOCRACIA DE FATO DEMOCRÁTICA, OU O SEU ENTERRO DEFINITIVO JUNTO COM O CAPITALISMO?	250
3.1. Democracia: um presente de grego?	254
3.2. A democracia grega em ação	261
3.2.1. <i>Ação política em Arendt: no caminho da glória</i>	264
3.2.2. <i>Agir político em Rancière: o glorioso desentendimento</i>	272
3.3. Modelos de democracia: as diferentes formas de dividir as parcelas	284
3.3.1. <i>O modelo liberal: liberdade de se livrar da política</i>	289
3.3.2. <i>O modelo republicano: a liberdade à participação obrigatória</i>	293
3.3.3. <i>As crias do liberalismo clássico</i>	296
3.3.3.1. <i>Elitismo competitivo: a elite que compete contra a incompetência do povo</i>	296
3.3.3.2. <i>Pluralismo: o poder da maioria pelas múltiplas minorias</i>	300
3.3.3.3. <i>Neoliberalismo: o estado do mercado vem decretar o fim da história</i>	302
3.3.4. <i>As crias do republicanismo clássico</i>	306
3.3.4.1. <i>Democracia direta: o ápice da igualdade política na igualdade econômica</i>	307
3.3.4.2. <i>Democracia participativa: se não for direta, ao menos que seja lá dentro</i>	312
3.3.5. <i>O modelo procedimental: se as instituições fossem o que prometem ser</i>	315
3.4. Em busca da democracia perdida ou da sua superação?	320
3.4.1. <i>Das relações econômicas: medo do amor ou amor ao medo?</i>	327
3.4.1.1. <i>'Naturalmente' imposto</i>	332
3.4.1.2. <i>EUA: A importância de não nascer importante</i>	341
3.4.1.3. <i>Capitalismo nos EUA: a importância de terminar importante</i>	346
3.4.1.4. <i>O benefício social do fim do lucro privado</i>	360
3.4.2. <i>Das relações políticas: reivindicando o político para transfigurá-lo</i>	375
3.4.2.1. <i>Revolução Americana: conservando uma democracia que nunca houve?</i>	377
3.4.2.2. <i>Nem à direita, nem à esquerda, nem ao centro: aos meios</i>	389
3.4.2.3. <i>Da institucionalização da ação à desinstitucionalização da coerção</i>	395
3.4.2.4. <i>O político transfigurado: a tribalização dionisíaca do afeto</i>	408
3.4.3. <i>Das relações sociais: ser um 'idiota bom' ou um 'bom idiota'?</i>	416
3.4.3.1. <i>Transformando a 'solitariedade' medonha em solidariedade amorosa</i>	426
3.4.3.2. <i>Democracia: muito além de um método, um estilo de vida</i>	430
4. OS MEIOS (COMO?): AS MÍDIAS DESMEDIANDO AS RELAÇÕES E A VIDA CARNAVALIZANDO A POLÍTICA	443

4.1. Envolvimento social: mobilizando as emoções.....	449
4.2. Ocupando as classes: quando 99 menos 1 é igual a 100.....	459
4.3. A liderança na horizontalidade descentralizada.....	474
4.4. Superando o sistema: por infiltração, enfrentamento ou desprezo?.....	481
4.5. Mediando para desmediar.....	497
4.5.1. <i>A mediação tradicional e suas clássicas limitações</i>	498
4.5.2. <i>O novo uso das novas tecnologias: recuperando velhas formas de interação</i>	508
4.5.3. <i>A migração reversa: da espetacularização virtual ao espetáculo real</i>	542
4.6. O espetáculo concreto do carnaval: a obra de arte que é a vida.....	552
4.6.1. <i>O carnaval da política transfigurada</i>	564
4.6.2. <i>Carnavalizando a vida: a politização do carnaval e a carnavalização da política</i>	573
4.6.2.1. <i>A politização do carnaval: a alegria de enfrentar o sistema</i>	579
4.6.2.2. <i>A carnavalização da política: libertando a espontaneidade dos tabus racionalistas</i>	584
4.6.2.2.1. <i>'Artivismo': a política que se realiza na arte</i>	607
4.6.2.2.2. <i>Parando de comprar para esquivar-se do sistema: a mudança que a arte engajada vem trazer ao mundo</i>	622
5. POR QUÊ, PARA QUÊ E COMO ACREDITAR EM TUDO ISSO: A RECONSTRUÇÃO DA REALIDADE 'MORTA-VIVA' NA INTERSUBJETIVIDADE DA EXISTÊNCIA.....	637
5.1. As razões da fé: a grande morte do real.....	646
5.2. O universo dos sentidos: onde o real já tinha morrido.....	655
5.2.1. <i>Os sentidos da linguagem como a língua dos sentidos: a morte do real matando toda a realidade</i>	666
5.2.2. <i>Quando a certeza da dúvida duvida da sua própria certeza: será que tudo está mesmo morto?</i>	671
5.3. A coerência da incoerência: evitando a morte da definição.....	674
5.3.1. <i>Zelig e o outro eu no outro: só se morre no solipsismo</i>	686
5.3.1.1. <i>O mundo externo se muda a partir de dentro</i>	699
5.4. O niilismo da esperança: matando a morte do real em prol da sua vida.....	713
5.5. A intersubjetividade da existência: o real vive plenamente.....	733
5.5.1. <i>Superando a meia-existência: só se existe plenamente quando se pensa e se é pensado</i>	754

5.6. O segredo do 'sucesso': todo sonho que se sonha junto já virou realidade.....	764
REFERÊNCIAS.....	776

PRÓLOGO

Embora ancorado num programa de comunicação, o grande objetivo deste trabalho sempre foi, em última instância, tentar transcender esse campo do conhecimento o máximo possível a fim de trazer uma perspectiva tão multidisciplinar quanto o objeto demandava. Neste sentido, a busca central, desde o início, sempre girou em torno do seguinte questionamento: “por que, como e para que o *Occupy Wall Street* se mobiliza?”, o que é o mesmo que dizer: “quais são seus princípios, fins e meios?”. Por conta da grande amplitude deste questionamento, cada um dos seus elementos acabou tornando-se um capítulo específico aqui – o segundo, o terceiro e o quarto, respectivamente –, aos quais foram adicionados o primeiro – uma grande contextualização geral, do objeto em si e da sua construção e abordagem – e o último – outra ampla contextualização de tudo que se pôde apreender dele e aprender com ele.

A grande problematização geral, neste sentido, referia-se ao esforço de tentar compreender, partindo do caso específico do *Occupy Wall Street* (OWS¹), como esses movimentos de resistência ao capitalismo *surgem, se mantêm* e que *efeitos* eles trazem, em termos de possibilidade, para a construção de alternativas sócio-político-econômicas consistentes. A verdade é que as crises capitalistas representam um fenômeno claramente cíclico, uma contradição já bastante inerente à própria lógica do sistema, e embora em cada momento específico cada uma delas se expresse em diferentes graus e com determinadas particularidades, as justificações dadas pelo *status quo* são normalmente as mesmas, sempre ancorando-se no argumento geral de que não, não é possível que as coisas sejam diferentes: o capitalismo existe porque é uma expressão quase natural da própria ‘natureza humana’, ele é bom porque representa o máximo que o homem pode conseguir extrair de si mesmo, e ele é melhor ainda porque, sem ele, a única alternativa que nos resta é uma ditadura socialista. É assim, portanto, que todos nós somos levados a conformar-nos com a realidade disponível – ou não: afinal, de acordo com este pensamento, a realidade é assim justamente porque ela é ‘real’.

Mas é precisamente para se rebelar contra essa descrença da humanidade em si mesma e dotar a realidade geral de infinitas outras possibilidades, de mais imaginação proativa, por assim dizer, que surgem esses movimentos, normalmente de modo espontâneo, a fim de ampliar a concepção das pessoas sobre tudo que as rodeia e fazê-

¹ Ao longo do texto, a sigla será usada para se referir ao *Occupy Wall Street* especificamente, assim como a forma simplificada ‘*Occupy*’ – embora, neste caso, esta expressão possa ser utilizada também para referir-se ao movimento de maneira mais ampla, aos ‘ocupas’ em geral espalhados pelos EUA e também pelo mundo.

las ver que nada é definitivo ou inevitável, que tudo depende da *vontade conjunta*, criativa, de superar os problemas que os próprios homens acabaram impondo à vida coletiva. O *Occupy Wall Street*, portanto, como resultado direto da crise de 2008 nos Estados Unidos, é uma grande expressão um tanto mais indireta de uma insatisfação geral que tomou conta de todo o planeta pelos mais diversos motivos – em última instância, convergentes no que se referem às consequências geradas pelo capitalismo global, independente do modelo político a ele atrelado em cada lugar e da realidade social que emana dali.

Em 2009, logo após o início do governo Obama, e ainda diante das grandes dificuldades econômicas geradas pela crise de 2008, a sociedade americana testemunhou o surgimento do *Tea Party*, um movimento extremamente conservador que buscava vender a ideia de que os problemas do capitalismo atual só podem de fato ser resolvidos com mais capitalismo – ‘real’, neste caso –, apegando-se novamente à origem do liberalismo clássico, pelo menos no que se refere aos seus pressupostos filosóficos, pois a verdade é que nem mesmo nos Estados Unidos o liberalismo chegou a ser tão liberal assim – ou seja, fiel à concepção tradicional do livre mercado capaz de autorregular-se, com seus poderes invisíveis, a partir de uma interferência estatal mínima. A influência desse grupo no debate nacional foi muito grande, tanto que ele logo se uniu à ala mais conservadora do Partido Republicano a fim de ganhar força política efetiva, e, assim, já nas eleições parciais de 2010 vários representantes foram eleitos sob a aura do *Tea Party*. Mas aparentemente isso não foi suficiente, e a população, mostrando-se cada vez mais intolerante às soluções clássicas – da direita e da esquerda, já que esta também nunca conseguiu levar efetivamente às mudanças estruturais pretendidas onde quer que ela tenha se instalado –, decidiu dizer um basta e sair às ruas para construir, ela mesma, o mundo no qual ela quer viver – agora.

No fim das contas, a inspiração do *Occupy Wall Street* – bebendo, em última instância, em uma tradição já histórica nas lutas sociais dos Estados Unidos – é de origem um tanto anarquista. Porém, é também muito mais do que isso. Cansados do pensamento dialético que sempre almeja uma síntese, por mais que temporária, os manifestantes decidiram – talvez mesmo inconscientemente – apegar-se a uma tendência muito mais ‘complexa’, por assim dizer: extrapolar a *segregação* da luta social ancorada em ideologias fechadas que não permitem uma relação construtiva com aquilo que lhe é estranho; e superar igualmente a *fragmentação* das causas em mobilizações limitadas e isoladas – por mais que num sentido mais amplo elas resultem

do mesmo problema sistêmico –, a fim justamente de instaurar o dialogismo polifônico que permite que todos se juntem em torno de um mesmo objetivo – uma sociedade mais justa, mais livre, mais igualitária, mais fraterna – sem necessariamente gerar uma síntese, uma fórmula qualquer. É a ideia de que tudo está em tudo ao mesmo tempo, de que, independentemente do grau, todos são vítimas do mesmo fenômeno, de que a verdadeira luta social pode ser resumida, de modo simplificado, à relação dos 99% (a população em geral) contra o 1% que controla tudo, do capitalismo financeiro que dita os rumos da economia mundial aos governos do planeta inteiro.

Foi assim que o *Occupy Wall Street*, por exemplo, decidiu ocupar não apenas uma praça pública no coração do capitalismo global, mas a imaginação de tantas pessoas quanto possível: em suma, a própria realidade compartilhada por todos. Foi este, portanto, o grande problema (objetivos gerais) que esta pesquisa se propôs a abordar desde o início, buscando compreender como exatamente o movimento estava contribuindo para estimular as mudanças estruturais pretendidas de maneira ampla, inclusive de superação do próprio capitalismo: neste caso, por uma via totalmente externa e independente do sistema formal como um todo, e a partir da superação das próprias dicotomias modernas, do pensamento que limita a realidade possível a simplesmente o que se pode ver. Indo mais adiante, para além dos pretensos princípios e fins do OWS, havia um indício de que a sua grande característica mais revolucionária encontrava-se precisamente nos *meios*, ou seja, em *como* realizar tudo isso, o que deu à pesquisa um norte muito mais específico em termos de foco (objetivos específicos), por mais que as outras partes da grande pergunta inicial não pudessem ser negligenciadas: 1) o papel das novas tecnologias no processo; 2) o significado dessa rejeição da política formal a partir da ‘ideologia’ do *fazer* diretamente, sem intermediários, agora mesmo – o grande princípio por trás do tipo de luta social que se costumou chamar de ‘política prefigurativa’.

Quanto ao primeiro aspecto, o pressuposto que guiava a pesquisa de alguma forma, desde o início, era de que essas possibilidades tecnológicas mais recentes não só estavam dotando os indivíduos de um certo ‘poder’ individual e coletivo muito grande, por meio da ampliação da sua voz política, mas de que este ‘poder’ resultava mais precisamente da capacidade fundamental que eles tinham no que diz respeito a organizar-se para conquistar novamente a praça pública – em oposição à tendência mais geral de isolar-se e manter-se numa atuação crescentemente virtual. E foi justamente essa grande ‘descoberta’ (em relação às possibilidades da internet de transportá-los de

volta ao mundo real), ou ‘redescoberta’ (da sua condição humana em contato direto com todos os outros), em suma, que fez com que esses indivíduos indignados com o sistema político-econômico ao qual estão vinculados percebessem o grande potencial que eles tinham, em conjunto, de viver a sua grande utopia ali mesmo, sem depender de nenhum intermediário (tecnológico, institucional ou mesmo temporal), ocupando a realidade no exato momento em que suas vidas estão acontecendo.

É neste ponto, enfim, que surge o *segundo aspecto*, a que se denominou aqui ‘carnavalização da política’: em suma, a extrapolação da concepção prometeica, focada necessariamente no futuro, inerente ao pensamento político formal (de direita ou de esquerda), em prol da intensa vivência do agora por meio de uma concepção dionisíaca do mundo, da consciência de que cada um só existe plenamente perante o outro, de que é no reconhecimento mútuo da igualdade que a liberdade de todos é potencializada, de que esses elementos são claramente intensificados por meio do riso democrático que culmina na grande festa de celebração da vida como um todo. É tudo isso, portanto, que os tem levado a superar de maneira radical: o isolamento proporcionado pela *mediação tecnológica*, a passividade diante da *mediação da democracia representativa* e o conformismo a respeito da *mediação de um presente sacrificado* que serve apenas como ponte para que determinadas realizações possam ocorrer num futuro abstrato – um ‘sacrifício’ sempre justificado pela pretensa impossibilidade de que as mudanças aconteçam já, neste exato momento, o que faz com que, tradicionalmente, os benefícios esperados acabem sendo transferidos sempre para gerações seguintes hipotéticas que nunca são alcançadas de modo pleno. Só que agora, para além desse pessimismo em relação ao presente, a luta política está comprometida com uma causa um tanto distinta: os fins só existem se já estiverem contidos nos meios, ancorados nos princípios.

Foi para entender esse complexo fenômeno, desde os seus motivos e desdobramentos até os seus possíveis efeitos na realidade como um todo, que se decidiu estudar aqui o *Occupy Wall Street* de perto, por meio de uma pesquisa participante que permitisse uma experiência direta, igualmente sem intermediários e fundada no princípio horizontal de que o conhecimento corresponde a uma intensa construção dialógica do pesquisador com o seu objeto – ao invés da concepção unilateral proveniente das correntes mais tradicionais da ciência –, de que o envolvimento mais direto é capaz de dotar o cientista social de um olhar privilegiado em relação à realidade que ele se dispôs a compreender. Assim, o autor decidiu estudar o movimento desde dentro, participando ativamente das suas atividades no período entre 1º de maio e 17 de

setembro de 2012², o que lhe rendeu um diário de campo bastante robusto que serviu de grande base para a realização de toda a pesquisa.

Todas essas questões de cunho mais metodológico serão tratadas de modo mais específico no primeiro capítulo, mas já se pode aproveitar a oportunidade para fazer uma ressalva importante a respeito da escrita do texto, dado que essa tendência permeia todo o trabalho: a fim de permitir que o campo empírico se expressasse do modo mais aproximado do que se conseguiu apreender dele, em determinados momentos optou-se por citar os relatos do diário diretamente – em itálico, a fim de que a referência, a separação a respeito da parte propriamente acadêmica fique clara –, ao invés de reescrever e reorganizar as informações contidas nele, como foi feito em todos os outros casos. De maneira semelhante, buscando possibilitar uma contextualização geral do percurso do pesquisador até o seu objeto, decidiu-se começar o primeiro capítulo com um breve relato sobre essa caminhada, seguido da contextualização do próprio campo empírico, antes de chegar ao *encontro* de ambos que resultou precisamente nesta pesquisa.

² As duas datas são extremamente importantes para o *Occupy Wall Street*: a primeira, referente à grande mobilização ocorrida no Dia Internacional do Trabalho, que, acima de tudo, pretendia fazer o movimento ressurgir definitivamente da sua ‘hibernação’ durante o inverno; e a segunda, referente ao aniversário de um ano da ocupação do *Zuccotti Park*, quando os manifestantes esperavam mais uma vez dar-lhe um grande impulso.

1. OS CAMINHOS ATÉ O ENCONTRO E O ENCONTRO DE TODOS OS CAMINHOS: O PESQUISADOR, O OBJETO E O ANDAR DA PESQUISA

1.1. A caminhada do pesquisador: as frustrações com Obama e o ‘refúgio’ no *Occupy*

O meu primeiro grande contato com a política dos Estados Unidos se deu precisamente em 2008, quando a Embaixada Americana no Brasil selecionou 20 estudantes brasileiros para acompanhar, estudar e cobrir aquelas eleições que já haviam entrado para a história antes mesmo de acontecerem de fato³. A experiência foi realmente muito produtiva, em todos os sentidos: tanto do ponto de vista pessoal quanto do político, do jornalístico e do acadêmico. Deixando um pouco de lado a questão pessoal e indo direto ao aspecto *político*, foi aqui que eu me inseri formalmente nos estudos mais específicos de política, já que, apesar do interesse, meu conhecimento em tal ‘ciência’ sempre havia sido mais informal, mais ‘instintivo’, por assim dizer, do que institucional; quanto ao aspecto *jornalístico*, essa experiência tratou-se também de uma grande oportunidade efetiva para ‘testar’ meus dotes como correspondente internacional, algo que eu sempre trazia como sonho a realizar dentro do espectro do jornalismo, mas que de alguma forma parecia um tanto distante da minha realidade naquele momento, como estudante; por fim, no que se refere ao aspecto *acadêmico*, foi nesse momento também que eu consegui incorporar um foco de pesquisa mais claro, um caminho de estudo que se tornaria cada vez mais sólido, pois, embora já tivesse muita afinidade com a ideia de ser pesquisador, eu ainda não possuía um tema forte o suficiente capaz de me ‘prender’ e me permitir deixar de pensar em todos os outros, já que eu sempre tive uma visão do horizonte um tanto ampla em termos de possibilidades exploratórias – e, portanto, um grande pé na multidisciplinaridade.

Em suma, essa vivência, breve mas intensa, me abriu as mais diversas portas, tanto em relação ao mundo externo quanto ao meu próprio mundo subjetivo, e foi depois daí que o meu horizonte se ampliou ainda mais numa perspectiva geral, inclusive para que as mais variadas transformações se consumassem, a começar com o rompimento da principal barreira para toda e qualquer mudança, a do *pragmatismo*:

³ O programa foi realizado na Universidade Estadual da Carolina do Norte, em Raleigh, entre os dias 26 de outubro e 8 de novembro de 2008. A minha cobertura jornalística específica foi registrada no [site www.infonet.com.br/thiagorocha](http://www.infonet.com.br/thiagorocha).

afinal, no fim das contas, a minha seleção para o programa das eleições só aconteceu porque eu acreditei de modo extremamente natural no que estava fazendo, porque resolvi ignorar o tabu geral que diz, por exemplo, que nada pouca coisa acontece em ou chega a Aracaju (já que estamos sempre um tanto subjugados ao eixo Rio-São Paulo); porque encarei o que parecia utopia como algo tão real quanto minha vontade naquele momento; porque idealizei uma realidade a fim de realizá-la em seguida, para além da ideia. Isso é simbólico, mas talvez, por isso mesmo, chegue a dizer muito sobre muita coisa, inclusive sobre minha afinidade com o *Occupy*.

Voltando ao plano da experiência política, em termos gerais, a eleição de Barack Obama foi mesmo um acontecimento tão espetacular – nos dois sentidos – quanto emocionante, e eu, que de fato possuo uma relação muito íntima com as emoções que me acometem – e por que teria de negá-lo? –, me envolvi com tudo aquilo de modo bastante intenso, o que, inclusive, me dotou de energia suficiente como para sacrificar quase todas as noites de sono a fim de manter o meu *blog* não só ativo, mas interessante: afinal, quem disse que política deve ser algo necessariamente chato, sisudo, complicado? Foi assim, portanto, que eu também busquei envolver tanto quanto possível as pessoas que acompanhavam a campanha por meu intermédio, não através da espetacularização paralisadora que normalmente emana da grande mídia – cuja cobertura, quando não é ‘chata’, acaba sendo ‘vazia’ –, mas a partir de uma construção mais ‘leve’, mais ‘carnavalesca’ até – por mais que naquele momento o carnaval ainda nem tivesse me tocado de modo consciente –, no sentido de irônica, paródica, para que os leitores pudessem entender da melhor forma possível o que estava acontecendo. Mas, no fim das contas, aparentemente quem não estava entendendo muito bem aquilo tudo era precisamente eu mesmo – ou pelo menos o estava apenas pela metade.

O fato é que, por uma estranha razão, provavelmente falta de conhecimento (para ter uma maior clareza de como de fato funciona o sistema político na prática) e imaginação (para pensar em possibilidades que extrapolassem as opções políticas formais), eu, como uma parte considerável da população mundial naquele momento, acreditei muito em Obama. Acreditei que ele de fato faria tudo aquilo que prometia, que colocaria os Estados Unidos num caminho interessante para a superação das suas contradições históricas, que ajudaria a dar uma grande revigorada na democracia no mundo inteiro, que instalaria um governo mais aberto não só para a própria população dos Estados Unidos – que, no geral, se mostrava completamente intolerante quanto à crise e às políticas conservadoras do Partido Republicano –, mas também para os outros

países, no sentido de menos imposição e mais cooperação. E tudo isso, não necessariamente porque Obama era ‘negro’, como muitos gostam de ressaltar, mas simplesmente porque nele estavam depositados os anseios de milhões de americanos (e muitos outros cidadãos do planeta) que já não aguentavam tanta opressão histórica – nem a que sofriam diretamente no seu próprio país nem a que o seu país impunha aos outros povos. Foi assim que Obama conseguiu uma mobilização popular tão intensa, foi assim que ele usou a internet para construir uma campanha tão democrática, horizontal e espontânea quanto se podia conceber naquele contexto, foi assim que ele conseguiu inspirar tanta gente e devolver a autoestima política da população que parecia ter sido quase que definitivamente enterrada pelos oito anos de George W. Bush.

Quando eu voltei de viagem, portanto, exalando toda essa inspiração, ouvi uma provocação de um amigo que me marcou: “cara, você ainda acredita assim na política, é? Obama não vai fazer absolutamente nada. Eu mesmo, só vou acreditar nele se ele aparecer morto”. Naquele momento, com toda a empolgação advinda da experiência recente, eu ainda me esforcei para sair em defesa do presidente recém-eleito, falando de todo o envolvimento popular que havia se construído no país, dos seus esforços democráticos já durante a campanha, e tudo mais. Mas eu ainda não era capaz de entender a essência daquele comentário que depois ganhou ares de grande profecia precisamente para perdê-los logo em seguida: a frustração aconteceu, mas não há nada de profético nisso, nada que qualquer pessoa que conheça minimamente o funcionamento do sistema, o seu desenvolvimento histórico, não consiga ‘prever’. Na verdade, nem isso: basta lembrar o que aconteceu com todos os ‘Obamas’ que já haviam surgido no mundo inteiro até ali – ou morreram de fato, ou gostaram muito do poder e fizeram mais do mesmo apenas para manter-se lá, ou alcançaram não mais do que uma ou outra conquista pontual que em nada consegue alterar os pressupostos fundamentais da política formal, com todas as suas contradições. Só que naquela época, e mesmo um pouco depois, ainda havia esperança, até porque, não são seis meses que resolverão, como num passe de mágica, problemas estruturais que vêm sendo desenvolvidos e fortalecidos ao longo dos últimos 200 anos. Por isso, pode-se dizer até que eu cheguei a ser um tanto ‘insistente’, e demorei um pouco ainda para me desfazer completamente da minha crença de se construir um mundo melhor por essas vias (institucionais).

Em 2009, já prestes a concluir o curso de jornalismo, e ainda um tanto impressionado com a mobilização social promovida por Obama através da internet, eu decidi, portanto, escrever meu trabalho de conclusão sobre o tema, o que já me fez

perceber, inclusive, um certo ar de insatisfação entre várias pessoas que faziam parte do movimento do presidente eleito, o *Organizing For America* – ‘Organizando-se pela América’. Mas, enfim, pelo menos a contribuição deste do ponto de vista do uso da internet para aprimorar a comunicação política e manter o espaço aberto à população, estreitando (ao menos na superfície) os laços entre governantes e governados, era realmente inegável, de modo que a pesquisa se concentrou especificamente nessa linha. No fim das contas, o trabalho foi bem recebido e saiu vencedor do Prêmio Franklin Delano Roosevelt de Estudos sobre os Estados Unidos 2010, também da Embaixada Americana, na categoria monografia. E em seguida, após ficar um ano longe da academia, trabalhando como editor e colunista político do Caderno Municípios do jornal Cinform (em Aracaju) – e, portanto, cada vez mais ciente de todo o jogo que dá forma ao sistema político –, resolvi praticamente largar a profissão e tentar um mestrado.

É verdade que nessa época a minha ‘relação’ com Obama, por assim dizer, já estava muito mais ‘fria’, desesperançosa, meramente acadêmica, neste sentido, de modo que, na falta de um objeto mais claro, razoavelmente interessante, decidi aplicar para o mestrado com um projeto que buscava comparar, em termos de mobilização política pela internet, a campanha do democrata americano em 2008 com a dos candidatos majoritários nas eleições brasileiras de 2010 – especialmente Marina, que claramente tentou importar aquele modelo de comunicação, com as mais variadas alusões indiretas. Foi com esse projeto, portanto, que eu fui aprovado, mas para logo perceber que tal empreitada era tão ‘megalomaniaca’, no sentido de muito ampla, quanto um tanto abstrata, já que buscava comparar duas realidades completamente distintas. Foi assim que eu optei por reduzir a relação apenas a Obama 2008 e Marina 2010, no que logo em seguida fui levado a um plano mais factível de confrontar o próprio Obama de 2008 com o de 2012, a partir do seguinte questionamento: “será que Obama conseguirá alcançar uma mobilização social semelhante em 2012, mesmo após ter realizado tão pouco do que prometeu em 2008?”. Neste momento, o problema de pesquisa parecia estar razoavelmente fechado, e eu, pessoalmente, me posicionava de maneira cada vez mais crítica no que dizia respeito às ações políticas deste, já que estas quase nunca se encontravam com o belo discurso que ele continuava proferindo mundo afora.

Foi aí que em março de 2011 o presidente mais *pop* da história dos Estados Unidos veio visitar o Brasil, e eu, a convite da Embaixada Americana, tive a oportunidade de comparecer ao discurso que ele proferiu no Theatro Municipal, no Rio de Janeiro. Aqui, portanto, já não me restavam mais dúvidas: Obama era realmente

‘mais do mesmo’, no máximo, uma grande jogada de *marketing* político, de modo que o seu *show* performático tal qual um artista de *stand-up comedy* não servia mais do que para paralisar a todos diante da realidade que as suas palavras tentavam esconder. No evento teatral, ao qual havia comparecido a nata da classe alta e média alta brasileira (de artistas a intelectuais, de empresários a políticos), a impressão geral era de que “Obama é mesmo um grande homem! Que cara simpático!”, “ele é o melhor presidente que os Estados Unidos já teve!” – e assim por diante. No entanto, a verdade é que a única coisa que havia mudado de fato em comparação aos seus antecessores não eram as suas políticas em relação ao Brasil, por exemplo, mas, sim, unicamente, certos aspectos do seu discurso. Porém, só isso basta?

Foi precisamente com base nesse questionamento que, ao voltar de viagem, eu me propus a escrever um artigo – “*Obama in Rio - no real change*: quando a realidade orienta a mudança do discurso e o discurso encanta mas não se reflete em mudança efetiva na prática política” (ROCHA, 2011a) – cuja humilde conclusão foi de que não, não basta, embora para a mídia, pelo menos, parecesse que sim. E foi precisamente a partir desta impressão a respeito da mídia que eu resolvi escrever ainda um outro artigo sobre a visita de Obama, só que, neste caso, abordando mais especificamente a postura dos veículos de comunicação tradicionais daqui – em contraponto à cobertura dos seus colegas americanos – durante todo o processo de visita do presidente, já que estes pareciam tão apaticamente extasiados quanto os presentes no *show* do Theatro Municipal. O resultado foi o estudo exploratório intitulado “*Obama in Rio - a real coverage?*: como os sites da Folha de S. Paulo e do NY Times agendaram e enquadraram a visita de Barack Obama ao Brasil” (ROCHA, 2011b).

A essa altura, realmente, já não havia nenhum resquício de ‘ilusão’ da minha parte no que concernia às mudanças prometidas por Obama, de modo que o meu foco de pesquisa, embora se concentrasse ainda no presidente americano, vinha agora carregado de uma perspectiva bastante crítica. Neste ponto, meu orientador, o Prof. Dr. Gilberto Almeida, já havia, inclusive, conversado com alguns professores do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Michigan para que estes me recebessem por alguns meses durante a pesquisa de campo, a fim de possibilitar um maior aprofundamento, tanto prático (por permitir um acompanhamento bem mais direto do processo) quanto teórico (por conta do respaldo que os professores me dariam). Desta forma, já estava tudo definido para que eu fosse para lá em julho de 2012.

Mas foi aí que, em setembro de 2011, exatamente aquilo que eu estava esperando havia tanto tempo, embora não tivesse a menor noção do que se tratava, veio a surgir: o *Occupy Wall Street*. A afinidade foi tão evidente, as ideias tão convergentes, que o nosso ‘encaixe’ parecia inevitável: afinal, o que foi o movimento senão a explosão resultante de um grande processo de frustração generalizada da população americana semelhante àquele pelo qual eu vinha passando no nível pessoal havia já algum tempo? É claro que, apesar do grande indicativo da ‘necessidade’ de redimensionamento do objeto, a tal mudança não foi algo assim tão automático, até porque não era tarefa fácil tentar entender minimamente aquele fenômeno que estava se desenvolvendo ali no coração do capitalismo mundial, a fim chegar a uma delimitação clara de como estudá-lo. A princípio, portanto, o máximo que eu fiz foi incluir a consideração, na mesma pesquisa anterior, dos movimentos de insatisfação em relação a Obama e o impacto que eles poderiam ter na campanha de 2012, com o *Tea Party* de um lado e o *Occupy* do outro.

Mas o fato é que nessa época eu já estava também muito envolvido com as leituras de Bakhtin e de Rancière – grandes influências de meu primo e co-orientador informal, José Gledison (Son) –, além de Hanna Arendt – leituras reveladas em uma disciplina ministrada pela Profa. Dra. Denise Vitale –, o que me estava afastando ainda mais do meu objeto original, bem naturalmente, e de maneira quase irreconciliável. Só que, mesmo assim, nesse momento eu ainda resistia de alguma forma a me ‘render’ completamente a esse objeto que tanto se aproximava de mim: primeiro, porque estudar o OWS parecia algo extremamente impraticável, pois, como fenômeno horizontal, rizomático que é, e que em determinado momento nem possuía mais um ambiente físico palpável, o ‘encontro’ de pesquisa seria muito mais difícil de realizar para gerar uma coerência a partir dali; segundo, como o meu tempo era muito curto, havia uma preocupação de que não eu conseguisse dar conta do nível de complexidade que tal movimento demanda na abordagem; terceiro, ao contrário de Michigan, em Nova Iorque eu não teria ‘respaldo’ de nenhuma instituição de ensino, nem mesmo um professor a quem recorrer num eventual momento de dilema teórico ou metodológico.

No entanto, por outro lado, havia também algumas facilidades: primeiro, como eu viajaria por minha conta – não existe nenhuma espécie de ‘bolsa sanduíche’ para mestrado –, Nova Iorque acabava sendo uma vantagem do ponto de vista econômico, já que meu tio que mora lá tinha dito que poderia me receber sem nenhum ônus por quanto tempo eu precisasse; segundo, no nível mais simbólico, é sempre muito mais

‘produtivo’, inclusive, fazer o que se acredita do que render-se ao que parece mais cômodo. E foi assim, portanto, que as aparentes dificuldades se converteram em grandes virtudes: por um lado, haveria a oportunidade de fazer um trabalho bastante original, com propriedade, e, por outro, a falta de ‘contato’ institucional direto em NYC poderia ser vista como uma grande ocasião para eu viver intensamente com os manifestantes as suas mais variadas utopias: desde a experiência direta com um movimento que nega todo e qualquer controle institucional, até a incorporação, no nível da própria pesquisa, de uma certa liberdade que, em última instância, coloca em prática esse mesmo pensamento.

Assim, após já ter conversado algumas vezes com Gilberto e com meu primo Son, eu consultei a professora Denise Vitale, apresentando meus anseios e receios, e ela acabou me estimulando com muita segurança a fazer a mudança que eu vinha considerando, no que eu decidi marcar a viagem para o final de abril (de 2012) – a fim de chegar a tempo para os grandes protestos programados para o 1º de Maio. E deste modo, mesmo sem ter conseguido quase nenhum retorno dos *occupiers*⁴ com quem tentei manter contato ainda aqui no Brasil, fui aos Estados Unidos para conhecê-los de perto, a partir de um ‘flagrante’ da sua vida normal explorada de modo natural em todos os aspectos: relação iniciada do ‘zero’ e construída lá mesmo, por meio de uma verdadeira experiência etnográfica, de apreensão direta.

A essa altura, portanto, além de toda afinidade geral com o movimento, o que mais me interessava em termos de pesquisa era a ‘suspeita’ que me havia acometido, com a teoria da cultura popular de Bakhtin (2000), da ‘carnavalização da política’. Porém, como sempre tive um grande apreço por uma boa contextualização de tudo aquilo que me proponho a escrever, e como faço questão de manter-me tão aberto quanto possível às mais diversas possibilidades e surpresas pelo caminho, optei por partir de um questionamento um tanto amplo, já apresentado no prólogo, dividido em três blocos: “por quê, para quê e como os *occupiers* se mobilizam?”, ou seja, “de que princípios eles partem, para almejar que fins e passando por quais meios?”.

Como se tratam de perguntas nada simples de responder, embora sejam muito diretas, o trabalho acabou ganhando uma complexidade maior do que a esperada, especialmente por conta da abordagem escolhida de pesquisa participante, que me permitiu talvez apreender certas questões que poderiam passar despercebidas ou parecer

⁴ Decidiu-se manter o termo original em inglês (que pode ser traduzido literalmente por ‘ocupante’) para referir-se aos participantes do movimento.

pouco importantes para um pesquisador que se fechasse numa metodologia tradicional para a análise daqueles fenômenos político-sociais. Mas esse tema específico será abordado com mais detalhes mais adiante neste capítulo. Seguindo com a apresentação do trabalho, portanto, agora que o caminho que eu percorri até chegar ao meu objeto já está razoavelmente exposto, parece oportuno mostrar o caminho que o próprio *Occupy Wall Street* percorreu para alcançar o mundo inteiro em setembro de 2011, e, mais diretamente, até chegar a mim, em abril de 2012, quando iniciei efetivamente a minha pesquisa de campo.

1.2. Os caminhos do objeto: a ressaca pós-2008 e o despertar em 2011

Se algumas pessoas mais céticas estavam dispostas a acreditar em Obama apenas caso ele aparecesse morto – como já havia acontecido com outros quatro presidentes anteriores nos EUA, por diferentes motivos –, então elas realmente não tinham mais nenhum motivo para crer nele⁵. Não, Obama não morreu. Ao contrário: quem parece ter ‘morrido’ foi uma parte considerável da esperança de muitos daqueles que tanto acreditaram que a sua vitória finalmente mudaria o curso das coisas, e de forma um tanto imediata. É claro que nenhuma esperança jamais morrerá completamente, tanto que em 2012 a maior parte destes mesmos frustrados acabou retornando, sim, às urnas, senão precisamente por ‘amor’ a Obama – aquele sentimento que existia em 2008 –, pelo menos para deixar Romney e a Idade Média para trás (NETTO, 2012): até porque, como afirma Netto (2012), ao apresentar alguns argumentos de como Obama, apesar de tudo, ainda é melhor para o mundo, a verdade é que nada pode estar tão ruim que um republicano no poder não seja capaz de piorar. Porém, no que se refere à esperança, o que aconteceu em setembro de 2011 foi precisamente um grande deslocamento, um movimento que buscava ressuscitá-la no outro lado da linha: a do próprio povo, que a transferiu para si mesmo, lugar de onde ela talvez nunca devesse ter saído, o que, de uma forma ou de outra, tomado nos seus termos mais extremos, fez com que esses indivíduos reconhecessem que a única coisa que precisava morrer de fato era o próprio sistema. Ou seja: por mais que esses mesmos cidadãos viessem a votar em Obama no ano seguinte para evitar que as coisas fossem de mal a pior, pelo menos nesse momento

⁵ A lista de assassinados inclui Abraham Lincoln, James Garfield, William McKinley e John Kennedy, enquanto que a dos que foram feridos mas sobreviveram inclui Theodore Roosevelt e Ronald Reagan. Em outros dois casos – Zachary Taylor e Warren Harding –, a suspeita de assassinato por envenenamento não se confirmou, e em mais de uma dezena de outros as tentativas foram abortadas antes de se concretizarem, ou então falharam por algum motivo.

eles passaram a enxergar um outro modo de agir politicamente, para muito além da simples resignação diante dos fatos e da mera repetição dos rituais institucionais.

É claro que, para alguns – mesmo entre que concordam que o sistema está cada vez mais ‘cambaleante’ –, essa atitude ‘exagerada’ não passa de uma grande loucura irresponsável, um radicalismo inconsequente que jamais levará ninguém a nada. No entanto, para os que ‘reconheceram’ a situação a tempo, a ideia compartilhada é de que esse sistema, na verdade, já está praticamente morto, de modo que a única coisa que é preciso fazer neste momento é espalhar a notícia para tantas pessoas quanto possível e juntar-se para produzir alternativas em conjunto perante uma ‘morte’ que, em última instância, não tem nada de casual: antes de qualquer coisa, ela é consequência de um grande e longo ato suicida que vem se intensificando com doses tóxicas cada vez maiores nos últimos 30 anos, especialmente nos Estados Unidos, onde as pessoas já se deram conta de que tal veneno tem nome e endereço de produção e distribuição: respectivamente, a financeirização inconsequente da economia e *Wall Street*. Para esses que estão tentando disseminar a informação, portanto, o único que falta é que todos consintam definitivamente o tal fato para que, em conjunto, assinem o seu atestado de óbito e enfim enterrem as instituições de uma vez por todas para possibilitar o nascimento de algo novo e melhor para todos. Em suma, foi mais ou menos tentando levar adiante essa tarefa que surgiu o *Occupy Wall Street*, como bem resumiu Slavoj Žižek (2011) num discurso que fez para os próprios manifestantes no *Zuccotti Park*⁶ em 10 de outubro de 2011 – o qual foi transformado num artigo depois:

Somos todos perdedores, mas os verdadeiros perdedores estão lá em Wall Street. Eles foram salvos com bilhões do nosso dinheiro. Nós somos chamados de socialistas, mas aqui há sempre socialismo para os ricos. Eles dizem que não respeitamos a propriedade privada, mas na crise financeira de 2008 mais propriedades privadas obtidas a duras penas foram destruídas do que se todos nós aqui as estivéssemos destruindo dia e noite durante semanas. Eles nos chamam de sonhadores. Os verdadeiros sonhadores são aqueles que acreditam que as coisas podem continuar indefinidamente da forma que eles querem. Nós não somos sonhadores. Somos o despertar de um sonho que está se tornando pesadelo. Nós não estamos destruindo nada. Estamos apenas testemunhando como o sistema está se destruindo. Todos nós conhecemos a cena clássica dos desenhos. O gato se depara com um precipício mas continua caminhando, ignorando o fato de que não há mais chão abaixo de si. Apenas quando ele olha para baixo e percebe isso é que ele cai. É isso que estamos fazendo aqui. Estamos dizendo aos caras de Wall Street ‘ei, olhem para baixo!’⁷ (ŽIŽEK, 2011, p. 67).

⁶ A praça, localizada no coração de *Wall Street*, onde eles permaneceram acampados por dois meses.

⁷ Todos os textos consultados em língua estrangeira foram traduzidos livremente pelo autor.

De alguma forma, essa sensação já rondava o mundo inteiro em 2008, porém, como uma espécie de ‘última chance’ à democracia nos seus moldes formais, o povo, já intolerante a qualquer possibilidade republicana, apegou-se a Obama como o último profeta, engajou-se na causa e assim tornou a sua eleição quase inevitável. Afinal, em meio à segunda maior crise financeira da história do país e ao caos político-econômico em que se encontrava o mundo inteiro, nada mais oportuno do que uma espécie de super-herói, um que viesse da ‘massa’, dos movimentos sociais, ainda que fosse negro⁸ – é bom não perder de vista que se trata de um dos países mais racistas e conservadores do mundo –, ao mesmo tempo em que se mostrasse inteligente e carismático o suficiente como para poder salvar a todos: sim, aqueles mesmos cidadãos que se acostumaram por tanto tempo a depositar sua admiração e transferir seus sonhos e capacidade de ação para um outro supostamente mais bem preparado do que si mesmos para resolver os problemas existentes. Foi com a sua grande simpatia e incrível habilidade discursiva, então, que Obama aproveitou essa ‘oportunidade política’, como alguns sociólogos e cientistas políticos avaliam esses fortes momentos de comoção social, por assim dizer, e se aproximou do povo com duas palavras-chave: ‘mudança’ e ‘esperança’.

Aqui, enfim, o cenário estava pronto para o início do teatro eleitoral que permitiu que ele se tornasse tudo aquilo “que os seus apoiadores quisessem que ele fosse” (SMUCKER, BOYD e MITCHELL, 2012, p. 234), mais ou menos como ele mesmo colocou na sua conhecida frase no prólogo do seu livro *The Audacity of Hope*

⁸ A ironia disso tudo é que Obama nunca ‘assumiu’ de fato a sua negritude, ao mesmo tempo em que sempre portou-se claramente como um ‘branco’, seja no modo de falar ou de referir-se a si mesmo. Esse também é um tema bastante delicado, e que parece ter sido utilizado de maneira muito astuta pela equipe de *marketing* tanto do então candidato quanto do já presidente, dado que a tarefa de eleger e dar legitimidade a um negro em um dos países mais racistas do mundo – ou, reconhecendo que esse dado seja impossível de ser medido, pelo menos um dos países onde o racismo se manifesta de forma mais aberta, quase institucional – não seja nada fácil. Mas eles conseguiram aproveitar a oportunidade política colocando um negro que ‘parecesse branco’ justamente para cativar ao mesmo tempo tanto os negros que automaticamente o reconheciam como tal, ainda que ele não tocasse no assunto, quanto os brancos que não conseguiam enxergá-lo como um ‘negro comum’ ou um ‘negro qualquer’ – sim, este pesquisador chegou a ouvir frases deste tipo na cobertura que fez das eleições de 2008. E aqui entra outro aspecto importantíssimo do pensamento político geral americano, fundamental para auxiliar os eleitores na escolha do seu representante: enquanto no Brasil muitas vezes costuma-se valorizar os candidatos que são “gente da gente”, como se costuma dizer, nos EUA a ideia mais disseminada é justamente a de escolher os políticos que sejam “melhores do que a gente”, com capacidades quase sobrenaturais, praticamente como um super-herói mesmo. É claro que essa nunca foi a imagem geral sobre Bush, por exemplo, mas pelo menos ele era rico – o que, neste caso, vem a ser uma ‘qualidade’, uma prova de ‘competência’, de alguém que conseguiu ter sucesso na vida –, e vinha de uma família muito tradicional. E era aqui que Obama finalmente preenchia os dois espaços deixados por Bush: não vinha da elite – nesse momento em que as pessoas estavam cansadas dela – e ainda mostrava-se como alguém extremamente capaz, inteligente, carismático, quase encantador.

(‘A Audácia da Esperança’): “eu sirvo como uma tela branca na qual as pessoas de linhas políticas completamente distintas projetam suas próprias visões” (apud SMUCKER, BOYD e MITCHELL, 2012, p. 234). E foi assim que Barack Obama entrou ‘de cabeça’ na internet para dar um grande alento àquela tese de que as novas tecnologias vieram para salvar a democracia ocidental aparentemente agonizante, conquistou o mundo, tornou-se um dos candidatos mais populares (*pop* mesmo) da história recente da política mundial, e ainda ganhou o Prêmio Nobel da Paz, uma premiação cuja indicação foi feita antes mesmo de ele começar a trabalhar e cujo resultado saiu enquanto ele ainda não tinha feito nada do que tinha prometido fazer pela paz, embora continuasse prometendo fazê-lo – a Guerra do Iraque, por exemplo, só foi efetivamente finalizada depois disso. Só que a verdade é que, no fim das contas, não foi só pela paz que Obama fez pouco: mesmo com a maioria parlamentar – a desculpa normalmente usada pelos executivos que não atendem às necessidades do povo –, ele não conseguiu aprovar os principais projetos que tinha prometido, não apresentou um plano econômico eficiente para amenizar os efeitos da crise, e ainda deu uns passos para trás em algumas questões em relação ao seu antecessor, em particular no tema da imigração, por exemplo, já que, proporcionalmente, mais pessoas foram deportadas na sua administração do que na do próprio Bush (KHIMM, 2012).

Adotando uma postura um tanto ‘compreensiva’, por assim dizer, a verdade é que provavelmente a ‘culpa’ não seja mesmo do democrata em termos puramente diretos – afinal, que mudança de fato um presidente da república é capaz de fazer, ainda mais no país mais capitalista do mundo, mais propagador do *status quo* dominante, onde a política parece estar mais impregnada dos interesses econômicos dos grupos dominantes do que em qualquer outro lugar? Neste caso, foi mais ou menos com esse pensamento que uma parte considerável da população conseguiu enxergar seus verdadeiros inimigos que sempre estiveram invisíveis para a grande maioria: os ‘fantasmas’ detentores de um poder semiabstrato capaz de decidir quase que unilateralmente os rumos da nação, e, em grande medida, do planeta; o 1% que possui e controla a casa que assombra a população o tempo inteiro e impede a todo custo a implantação de uma democracia ao menos satisfatoriamente democrática; em suma, a fábrica do ‘tóxico’ de que se falou acima e a sua maior arma: *Wall Street* e o poder supremo do dinheiro.

Mais ainda, foi aqui também que essas pessoas entenderam definitivamente que, para além do teatro político representado diariamente pelos republicanos e democratas,

no fim das contas, existe apenas um grande partido político nos Estados Unidos da América: o *Partido de Wall Street*, aquele que domina todo o resto, da economia à política, passando, inclusive, pela justiça, como demonstra Harvey (2012, p. 58).

O partido de Wall Street domina muito do aparato estatal, bem como o do Judiciário, em Particular a Suprema Corte, cujas decisões partidárias estão crescentemente a favor dos interesses venais do dinheiro, em esferas tão diversas quanto eleitoral, trabalhista, ambiental e comercial.

É assim, portanto, que o tal ‘partido’ estabelece o seu princípio universal de dominação, que pode ser resumida na seguinte frase: “não pode haver nenhum adversário sério ao poder absoluto do dinheiro de dominar absolutamente” (HARVEY, 2012, p. 58). Neste sentido, talvez tenha sido precisamente aí que o suposto ‘sonho’ de Obama de mudar os Estados Unidos se esbarrou. Mas a verdade é que isso não mais importa: o que interessa aqui é, na verdade, o grande sonho que a frustração do povo em relação ao sistema, em geral, e ao seu governo, em particular, foi capaz de gerar.

1.2.1. A música das orquestras sem maestro envolvendo o mundo inteiro

Como para alcançar qualquer transformação não basta *saber* dos problemas (atitude racional) ou estar insatisfeito com o estado geral das coisas (atitude emocional) e *querer* que elas mudem, então chegou a Primavera Árabe para fazer com que todos *acreditassem* que as mudanças gerais não são apenas necessárias, mas, além disso, extremamente possíveis, um fenômeno que, aqui no Ocidente, primeiro ajudou a dar vazão à indignação dos espanhóis e por fim acabou se convertendo num tipo de ação política que inspirou em largo alcance o que viria a ser o *Occupy Wall Street*: uma reunião um tanto pretensiosa (ocupar o coração e o cérebro do capitalismo mundial) e totalmente despretensiosa (pois os próprios manifestantes não achavam que conseguiriam fazer nada daquilo de fato) na mesma medida, algo que não só deu certo, como depois acabou inspirando igualmente outras expressões da mesma tendência tanto nos próprios Estados Unidos quanto no resto do mundo, inclusive (ainda que meio timidamente) no Brasil⁹. Foi assim, portanto, que exatamente três anos após o êxtase pró-Obama, as mesmas “pessoas de linhas políticas completamente distintas” de que ele próprio havia falado em 2008 (apud SMUCKER, BOYD e MITCHELL, 2012, p. 234) resolveram se juntar, de modo espontâneo, sem intermediários, para experimentar livre

⁹ É claro que em cada um desses lugares as motivações específicas foram bem distintas – ditadura, no mundo Árabe, desemprego, na Espanha, e crise financeira, nos Estados Unidos –, porém, pode-se dizer que todos eles são expressões diferentes de uma mesma energia global – antissistêmica, em última instância.

e igualitariamente suas visões particulares acerca do mundo onde elas desejam viver: o dia em que “um número relativamente pequeno de nova-iorquinos se tornou aquele alguém ou aquela coisa – se tornou o símbolo catalisador de rebeldia pelo qual estávamos esperando” (SMUCKER, BOYD e MITCHELL, 2012, p. 235); o dia em que elas definitivamente decidiram se apropriar da ‘mudança’ e da ‘esperança’ que, agora mais claramente do que nunca, parecia ser incapaz de vir ‘de lá de cima’, dos políticos, das instituições, enfim, do sistema – e que, finalmente, encontrava-se dentro deles mesmos.

Neste sentido, o *Occupy* poderia ser visto, portanto, como o despertar do próprio sonho americano que há muito já havia se tornado pesadelo para tantos, o acordar para a vida de modo a experimentar da forma mais intensa possível o que ela pode dar a cada um, o que a infinita realidade tem a capacidade de oferecer a todos. E não é à toa que muitos *occupiers* normalmente descrevem os dias da sua utopia realizada no parque como os melhores da sua vida, o momento em que se sentiram tão vivos quanto vivo se pode estar: não apenas porque realizaram tanto quanto possível os ideais de liberdade, igualdade e solidariedade com os quais eles sempre sonharam e que as democracias do mundo inteiro só deixaram na promessa, mas também porque não havia nada entre eles, nenhuma instituição ou representante político, nenhuma tela de TV ou de computador, nenhum tempo que tivessem que esperar, nada que fosse mais importante do que aquela experiência real do eterno presente nem ninguém tratando de conduzi-los para um futuro abstrato, um que está sempre preso ao passado, aquele que nunca chega.

Mas, de fato, como começou tudo isso? Ao contrário do que tenta provar o pensamento moderno tradicional (tanto da direita conservadora quanto da esquerda revolucionária) e suas cartilhas políticas, não, os humanos não são seres estritamente ‘racionais’. E não, não é necessariamente a razão que revela as verdades aos indivíduos para levá-los à ação – se assim o fosse, com tantas evidências de que as coisas não estão funcionando em todo o mundo e com tanta injustiça cercando a todos o tempo inteiro, com certeza haveria uma nova revolução a cada dia. Ao contrário, ao que parece, normalmente os sujeitos são antes emotivos que racionais (MATURANA, 2009), antes intempestivos¹⁰ que calculistas (RANCIÈRE, 1996), e é exatamente essa força que, nos momentos em que ela explode, tem a capacidade de instaurar o movimento, abalar a normalidade, e finalmente não só clamar pela mudança, mas definitivamente instaurá-la.

¹⁰ Para Jacques Rancière (1996), como se verá oportunamente, na verdade, a política só se realiza necessariamente de modo intempestivo: ela é intempestiva por natureza.

Como bem indica Maturana (2009), é a própria emoção que determina o domínio de todas as ações humanas, é ela quem estabelece as premissas sob as quais o sistema racional de cada um deverá operar a cada momento. Pois a verdade é que a *razão* normalmente *sabe* mas *não faz* – sozinha, ela está mais acostumada a justificar a impossibilidade de se fazer –, enquanto que a *emoção faz* mas *não sabe* – ela só sabe (sente) que é preciso fazer, e por isso faz (a razão) fazer. No caso desses momentos de comoção generalizada que se espalharam pelo mundo desde o fim de 2010, é neste ponto, portanto, que o povo percebe que, se o poder é mesmo seu, ele só pode sê-lo de fato do lado de fora das instituições¹¹ – porque dentro delas ele pertence unicamente aos que estão contra os seus interesses mais elementares: em suma, negando e superando essa força abstrata que vai além deste ou daquele político, deste ou daquele país; ou seja, a abstração que move, regula e dá sentido ao mundo contemporâneo: o Capital, o Mercado.

Foi por isso que quando um camelô da Tunísia chamado Mohamed Bouazizi, um ‘pobre coitado’ que nunca teve poder nenhum para nada, decidiu, num ato completamente intempestivo, atar fogo ao seu próprio corpo – para protestar contra o sistema que lhe impedia de alimentar seus oito filhos e contra a polícia corrupta que constantemente confiscava suas mercadorias a fim de extorqui-lo –, o país inteiro, e depois o mundo, se comoveu, se indignou, e decidiu finalmente sair às ruas para ocupá-las, para reclamar o que é seu. E tudo isso passou a fazer ainda mais sentido alguns dias depois, quando o jovem Hussain Nagi Felhi ‘interpretou’ a situação para todos subindo em um poste e gritando “não à miséria, não ao desemprego”, para morrer eletrocutado logo em seguida (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012). Ou seja, se Mohamed invocou a emoção nas pessoas, Hussain fê-las pensar mais claramente no verdadeiro problema, provocando ainda mais emoção – uma espécie de ‘emo-ação’? – de um modo que nenhum discurso tão estritamente racional quanto aparentemente óbvio jamais seria capaz de fazer. Isso quer dizer, portanto, que essas pessoas que se revoltaram anteriormente não *sabiam* dos problemas da ditadura sob a qual viviam? É claro que sim. Mas foi a partir destes dois fatos concretos que elas *sentiram* que aquilo tinha que

¹¹ Se a política de todo o século XIX e de grande parte do século XX respaldava-se quase que inteiramente nos partidos políticos, desde a crise do Estado de Bem-Estar Social europeu, e mais especificamente na virada do século XXI, estes têm perdido cada vez mais o seu papel de centralizador dos debates a respeito da coisa pública, e, assim, têm aberto um grande espaço para outros tipos de relações e intervenções na esfera pública. Neste sentido, o *Occupy Wall Street* é apenas mais uma expressão desse fenômeno, dessa sensação de vazio institucional, do nihilismo cada vez maior em relação ao sistema como um todo.

acabar, e logo. E mais do que isso: quanto mais as pessoas compartilhavam esse sentimento em conjunto, mais elas *acreditavam* que tinham poder para fazer a mudança acontecer, mais se *envolviam* com a luta e mais percebiam que a queda do regime de Ben Ali não era apenas necessária, mas absolutamente possível – o que acabou acontecendo logo em seguida, assim, quase que motivada abstratamente por uma espécie de ‘pó mágico’, ou ‘pó de fada’ jogado no mundo real (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012), uma força quase supernatural que de repente tomou conta de todo o país. Afinal, se “nossa noção do que é possível é impedida pela ‘realidade’ do dia a dia”, “às vezes é preciso um ato de imaginação (ou de ficção até) para revelar o potencial verdadeiro [das coisas]” (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012, p. 26). É assim, portanto, “ao quebrar o nosso entendimento do que é natural, [que] esses acontecimentos introduzem o ‘supernatural’” (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012, p. 26), o que antes era encarado como *impossível*.

Pronto. De repente, o pó mágico das possibilidades se espalhou como uma epidemia – no sentido grego original da palavra, de algo que acomete a muitos ao mesmo tempo –, primeiro para os locais geográfica e culturalmente mais próximos, e em seguida para o resto do mundo, até mesmo para os países ocidentais com democracias tão ‘consolidadas’. Deste modo, seguiram-se protestos na Argélia, no Líbano, na Jordânia, na Mauritânia, em Oman, na Arábia Saudita, no Egito, em Wisconsin¹², na África subsaariana, na América Latina, na Ásia e na Europa – aqui, com destaque aos Indignados da Espanha. Foi aí que, por fim, a onda epidêmica chegou ao coração do capitalismo mundial, em Nova Iorque, para depois se espalhar ainda pelo resto do país e ‘devolver’ a mesma energia para o mundo em forma de *memes* inspiradores como os próprios termos ‘*Occupy*’ e ‘99%’ – apenas uma nova metáfora, uma nova interpretação, uma reapropriação específica do mesmo fenômeno geral, que acabou se espalhando ainda mais em seguida, e de forma sucessiva. Afinal, como essa onda de protestos consegue deixar bem claro, “as rebeliões são contagiosas e há uma alegria contagiosa que pode ser encontrada em um ‘não’ coletivo, uma recusa a aceitar o mundo-como-ele-é” (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012, p. 25), e é deste modo que um “protesto pode ser visto como um meme que se autorreplica numa variedade de ambientes” (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012, p. 25).

¹² Em fevereiro de 2011, vários manifestantes ocuparam a Câmara dos Deputados do Estado de Wisconsin, nos Estados Unidos, por vários dias, para protestar contra o decreto – o ‘*Act 10*’ – que previa cortes orçamentários em vários setores sociais para tentar reparar o déficit de mais de 3 bilhões.

Mas a verdade é que, por outro lado, o Estado, os governos, as instituições, são incapazes de ver qualquer coisa de ‘alegre’ nessas epidemias revolucionárias, o que faz com que esses movimentos sejam, de fato, vistos como uma espécie de vírus a ser exterminado, uma doença a ser curada – exatamente da mesma forma que os manifestantes veem os próprios governos e o mercado que os controla –, e é com base neste ‘diagnóstico’, em suma, que uma violência semelhante acaba sendo utilizada em cada local a fim de exterminá-los, seja nos países ditatoriais ou nos ditos democráticos. É por isso, portanto, pelo caráter negativo que os termos ‘vírus’ e ‘contágio’ naturalmente possuem, que *The Free Association* (2012) questiona se não seria mais útil encarar a difusão dessas revoltas mais como um tipo de ressonância musical “cujos pontos focais, embora dispersos no tempo e no espaço, consegue impor os ritmos com suas próprias vibrações, sempre ganhando mais densidade” (The *INVISIBLE COMMITTEE*, apud *THE FREE ASSOCIATION*, 2012, p. 26), de modo a tocar a todos e fazê-los (re)interpretá-los, aplicá-los e passá-los adiante. Muitos *occupiers* gostam de citar a conhecida frase de Nietzsche que diz que “aqueles que foram vistos dançando foram julgados insanos por aqueles que não podiam escutar a música”¹³, e parece que essa frase aproxima o objeto ainda mais de uma analogia musical, pois, no fim das contas, o que esses movimentos têm tentado fazer é mesmo abrir os ouvidos das pessoas para que elas escutem a música do possível que parece impossível, aquela que ainda está tocando baixinho, lá no fundo, mas aparentemente cada vez mais alto, como sugerem os próprios *occupiers* a partir de Arundhati Roy, quando dizem: “um outro mundo não é apenas possível, ele já está a caminho. Num dia calmo eu consigo ouvi-lo respirar”.

A verdade é que, atualmente, à diferença dos movimentos sociais tradicionais, essa música está sendo tocada por orquestras sem maestros, no que, em vez de apenas acompanhar os seus líderes ou assisti-los subir ao palco do sistema para barganhar a execução desse ou aquele tema, todos os músico-manifestantes agora ignoram o tal palco e enfim tocam a sua harmonia em conjunto, no chão da praça pública, todos em pé de igualdade, sem condutores formais, cada um com seu instrumento, tocando até onde pode e acha que deve, fazendo, assim, com que os que sempre estiveram no controle

¹³ Ao longo do texto serão apresentadas algumas citações de autores sem uma referência bibliográfica específica, como neste caso, justamente por se tratarem de expressões diretas do campo, seja por meio de conversas informais entre o autor e os *occupiers*, de cartazes confeccionados por estes ou de publicações *online* feitas por eles no *Facebook*, por exemplo – todas elas registradas devidamente no diário de campo. A reprodução destas frases se dá precisamente porque elas revelam de forma bastante clara o que pensam muitos dos participantes em relação à realidade vivenciada por eles.

institucional do teatro das suas vidas virem agora a própria plateia desse *show* – mais real do que nunca – das *impossibilidades possibilitadas*¹⁴. O único problema é que, naturalmente, esses representantes do sistema não aceitam a possibilidade de virar plateia, da mesma forma que não estão muito acostumados com o fato de tantos se recusarem a ver o seu *show* [o dos que controlam a política] para fazer o seu próprio [o do povo], daí que, ao não aceitarem essa condição, acabam partindo para o desespero violento a fim de fazer com que essa música tão assustadoramente sedutora pare de tocar o mais rápido possível a fim de que não alcance o ouvido de outras pessoas que ainda não tiveram contato com ela – afinal, como afirma Toni Bambarra (apud BOYD, 2012a, pp. 224-25), qual é o papel do artista diante da revolução, por exemplo, senão torná-la precisamente irresistível? E assim eles destroem o palco horizontal da praça pública, confiscam ou quebram os instrumentos dos músicos-manifestantes e os ameaçam de todas as maneiras para que não voltem mais a tocar a infame música da loucura, a que instaura o silêncio revelador para que se possa ouvir o respirar de um novo mundo.

Voltando aos casos específicos, o mais interessante em relação a esse fenômeno é que, enquanto a Primavera Árabe conseguiu derrubar três ditadores – Ben Ali, na Tunísia; Hosni Mubarak, no Egito; e Muammar al-Gaddafi, na Líbia – e balançar o governo de vários outros países da região, a grande maioria dos acampamentos nos países (‘democráticos’) do Ocidente foram duramente reprimidos e despejados – apesar de, e precisamente por, terem conseguido igualmente desestabilizar ainda mais seus respectivos governos já desestabilizados, ou pelo menos revelar a sua desestabilização normalmente velada. E é precisamente aqui neste ponto que os ‘democráticos’, os que são a favor das instituições e da ‘ordem’ (sim, essa que se tem aí), lançam o velho argumento de que “não se pode comparar os movimentos de lá [do Oriente Médio] com os daqui [do Ocidente] justamente porque lá eles viviam sob uma forte ditadura, e aqui nós já temos democracias solidamente estabelecidas”. Tudo bem. Mas não é exatamente por se tratarem de ‘democracias sólidas’ que as pessoas deveriam ter ao menos o mínimo direito de protestar, de instaurar o dissenso, de utilizar os espaços públicos de modo pacífico e construtivo?

¹⁴ A inspiração aqui, neste caso, é claramente anarquista, uma tradição de pensamento político que tem raízes importantes na luta social nos Estados Unidos – de Voltairine de Cleyre a Noam Chomsky, passando por Emma Goldman e a luta mais específica dos Panteras Negras na década de 1960. E é isso precisamente que parece assustar ainda mais o poder, afinal, o que esta concepção política mais almeja, em última instância, é o próprio fim daquele, ao invés da sua mera ‘tomada’.

É óbvio que as revoltas do lado de cá e do lado de lá são muito diferentes em termos de realidade política local – uma dessas diferenças, o próprio fato de lá no Oriente Médio todos saberem exatamente contra quem estão lutando, enquanto que aqui no Ocidente a coisa acaba sendo muito mais difusa, muito mais difícil de perceber¹⁵. No entanto, em termos de sonho (uma sociedade verdadeiramente democrática, seja lá o que isso queira dizer), ambos se encontram exatamente no mesmo ponto, embora estejam despertando de pesadelos diferentes: os de lá, no estágio ainda de sair de uma ditadura de fato para instaurar o próprio modelo de democracia que os de cá não aceitam mais e querem desconstruir, ou pelo menos superar, por este nunca ter sido o que sempre prometeu. Mas enfim, toda mudança é gradual, feita de estágios, e por mais que haja um espírito global influenciando fortemente e de modo muito semelhante os povos mais distantes no mundo inteiro, a luta se dá mesmo, e as conquistas se alcançam, exclusivamente no nível local. É aqui que parece oportuno apresentar brevemente três conceitos importantes, a partir de Dominique Masson (2006), para entender esse fenômeno de surgimento, disseminação e consumação dos movimentos de tendências globais e delimitar as suas especificidades: *espaço, escala e lugar*.

O ‘espaço’, por exemplo, tem uma dimensão geográfica bem clara, na medida em que se refere especificamente a *territórios* que são produtos das relações sociais; a ‘escala’, por sua vez, está mais ligada à ideia de *alcance*, uma “propriedade espacial das relações” que “não deve ser pensada dentro de um vazio ou abstratamente, mas sempre como uma dimensão dos processos sociais” – ou seja, é a situação que define os limites espaciais para qualquer tipo de ação (MASSON, 2006, p. 447); por fim, a ideia de ‘lugar’ está totalmente ligada ao *contexto social* específico onde se dão as ações, e por isso “expressa uma profunda relutância conceitual em separar redes, participantes e eventos transnacionais de suas balizas territoriais” (MASSON, 2006, p. 448). Não que o interesse aqui seja estudar os impactos desses movimentos particularmente no nível transnacional ou que haja uma expectativa de que a realidade se adapte aos modelos (fórmulas) teóricos desenvolvidos por cientistas sociais, mas como a composição e a ressonância dessas revoltas parecem ter se dado mais ou menos dessa maneira, parece adequado clarificar, a partir destes conceitos, a analogia da difusão ‘musical’ apresentada acima: 1) um problema que existe num *espaço* específico e é percebido

¹⁵ Como um rapaz do Kwait disse certa vez a uma *occupier* com quem o autor conversou no dia 11 de julho de 2012: “A nossa luta no Oriente Médio é difícil, mas pelo menos a opressão é aberta e sabemos claramente contra quem estamos lutando. Mas no caso de vocês é bem mais complicado, porque os seus opressores fingem o tempo inteiro ser os que os libertam”.

pelas pessoas dali estimula a *organização* desses indivíduos, com a ajuda das *redes* virtuais, mas sempre visando às ruas – os músicos se sentem impelidos a tocar ‘ao vivo’; 2) devido ao alcance dessa organização auxiliada pelas *redes*, embora objetivando uma *ação* específica no *mundo físico*, outras pessoas em outros espaços se identificam com a causa, e a *escala* do movimento é ampliada – eles fazem ouvir a música do possível e inspiram outros músicos a se juntarem à orquestra ou formarem outras distintas, onde quer que estejam; 3) a ação nas redes e no mundo físico, que resultam na superação dos espaços territoriais limitados e na ampliação da escala, leva a formas de *reivindicações* claras em *lugares* específicos de acordo com as particularidades (políticas, culturais, sociais) dali, neste caso, estimulando inclusive a apropriação, a ocupação de outros microterritórios – eles anunciam o *show* nas redes, para o mundo inteiro, mas montam o palco na praça pública mais próxima.

1.2.2. *Dos fones aos megafones¹⁶: mediar desmediando*

Numa carta que escreveu ao *Occupy Wall Street*, no fim de 2011, desde a cela na qual está preso, Abu-Jamal¹⁷ (2012) ressaltou a importância da música para o sucesso dos protestos. “Eu quero dizer música que os mova. Música que fale para os seus corações e seu eu interior. Música que os fortaleça e os afirme” (ABU-JAMAL, 2012, p. 9): enfim, música feita e apreciada em conjunto, e não aquela que toca unicamente nos seus *iPods* e que “os isola daqueles ao seu redor, ao encher os seus ouvidos de som” (ABU-JAMAL, 2012, p. 10). É claro que aqui o ‘alerta’ se refere especificamente à importância da música como intensificador da interação com os outros manifestantes nas ruas, para que a associação de todos sempre vença o isolamento, mas neste ponto é possível fazer também uma rápida analogia a partir do paralelo entre essas mesmas ruas e o que muitas vezes se coloca entre elas e cada cidadão: o espaço virtual dos meios de comunicação, especialmente o das novas tecnologias, que normalmente integra os

¹⁶ O termo ‘megafone’ aqui não passa de uma metáfora, pelo menos no que se refere ao OWS, já que em Nova Iorque é terminantemente proibido o uso de qualquer amplificador de voz em público sem a permissão das autoridades responsáveis. Porém, como será tratado com mais detalhes no quarto capítulo, os manifestantes logo incorporaram a ideia do *people’s mic*, o ‘microfone do povo’, uma mostra de como às vezes é possível fazer mais com menos: neste caso, o que qualquer pessoa que queira transmitir uma mensagem para o grupo precisa fazer é unicamente ‘ativar’ o ‘microfone’ gritando *mic check!* – algo como ‘checando o microfone!’ – e em seguida passar o seu recado falando as frases pausadamente para que todo o grupo possa repeti-las em conjunto.

¹⁷ Mumia Abu-Jamal é um jornalista e ex-membro dos Panteras Negras que foi preso em 1982 e condenado à pena de morte por ter matado o policial Daniel Faulkner, supostamente para tentar defender o seu irmão, William Cook, de uma abordagem na rua. Após intensas mobilizações nacionais e internacionais, o Estado da Pensilvânia finalmente retirou a sentença de morte, mas Abu-Jamal permanece preso e condenado à prisão perpétua.

sujeitos e os isola, os aproxima e os afasta do mundo, os liga e os desliga das outras pessoas, tudo ao mesmo tempo. A verdade é que tudo isso acontece de forma muito dinâmica e que a linha entre o físico e o virtual tem se tornado cada vez mais tênue, na medida em que a ‘virtualidade’ está penetrando mais e mais na ‘realidade’ ao mesmo tempo em que esta está se virtualizando de um modo e numa velocidade nunca vistos antes. O lado ‘positivo’ é que, naturalmente, com as novas mídias as conexões são ampliadas, as informações viajam a uma velocidade estonteante e a voz de cada cidadão é potencialmente alargada até onde a sua vontade de falar lhe permita. O lado ‘negativo’, por outro lado, é que muitas vezes os indivíduos permanecem falando apenas para os seus pares; as mesmas informações que revelam as mais variadas questões das suas vidas privadas e dos grupos dos quais eles fazem parte acabam deixando-os mais vulneráveis ao controle do próprio sistema – já que as instituições reguladoras têm mais acesso a elas do que os seus pretensos ‘alvos’, e a muito mais informações do que às vezes eles são capazes de imaginar; e, ao mesmo tempo em que ampliam seus contatos *online*, eles normalmente os enfraquecem na mesma medida se estes não vêm a culminar no calor do encontro face a face. É claro que aqui tratam-se apenas de alguns pressupostos bem gerais, que, como qualquer ‘regra’, se aplica para uns casos e não para outros, mas vale a generalização para facilitar o entendimento da questão.

Onde se pretende chegar com isso, na verdade, é talvez num dos pontos centrais desta pesquisa. Voltando à analogia do fone e do megafone, apesar de largamente amparados nas ferramentas virtuais, o que todos esses movimentos fizeram, na verdade, foi recuperar uma coisa perdida havia muito tempo, desde a clássica separação liberal da esfera pública e da esfera privada, da vida pessoal e da vida política (que no fim das contas acabou mesmo foi enfraquecendo a segunda ao extremo), além da proliferação dos meios de comunicação de massa que se seguiu a esse fenômeno: as ruas como espaço de interação pública. E a ironia aqui é interessante, pois quanto mais os indivíduos fecharam as portas e as janelas das suas casas para resguardar-se de todo e qualquer contato exterior, especialmente no que se refere ao homem público (e não o homem privado em público), eles mesmos acabaram voltando para o lugar mais clássico de todos para a intensa vivência social, a praça pública, e da forma mais estranha possível: quase por meio de um tele transporte ou uma viagem plasmática através de telas de computador, *tablets* e celulares inteligentes. Isto é: os cidadãos se afastaram tanto das ruas e das outras pessoas, que acabaram voltando para elas pelo caminho

oposto, como num giro de 360 graus. Neste sentido, enquanto que há 10, 15 ou 20 anos havia um certo encantamento a respeito das possibilidades tecnológicas e do seu pretense potencial para salvar a ‘democracia’ como um todo – não se pode esquecer que a própria vitória de Obama em 2008 representou um novo alento quanto a isso –, o que esses movimentos atuais compreenderam melhor do que ninguém foi que nenhum advento tecnológico jamais será capaz de resolver os problemas de um sistema que, segundo o seu próprio diagnóstico, funciona para não funcionar, só existe para alimentar-se a si mesmo; em outras palavras, se deram conta de que “as ferramentas do mestre nunca servirão para desmanchar a casa do mestre” – uma frase Audre Lorde que os *occupiers* também citam com muita frequência –, e de que, em suma, não é no ‘conforto’ de casa que se conseguirá mudar o mundo, ou ao menos praticar qualquer ação política significativa.

É claro que, como sugere a própria Lorde, essas ferramentas “podem nos permitir vencê-lo [o sistema] temporariamente em seu próprio jogo, mas elas jamais vão nos permitir gerar uma mudança genuína”, e é por isso que todos esses movimentos de alguma forma ainda têm tentado utilizá-las oportunamente. Porém, a sua ambição geral parece ser outra, mais ‘radical’: é reclamar os espaços públicos que lhes foram tomados, reapropriar-se daquilo que é de todos, assim, sem pedir licença, sem bancar o ‘bom cidadão’ que aceita as regras (impostas) do jogo sem nada questionar. Não. O que eles pregam é exatamente o contrário disso: é o grito para que todos tirem os fones do conformismo diário que impede cada um de ouvir a melodia de um mundo melhor e passem a usar os megafones das possibilidades – uma metáfora cuja melhor metáfora são as próprias vozes de todos gritadas em uníssono através do ‘microfone do povo’ – para falar mais alto, quer dizer, ‘fazer’ mais abertamente o que se busca e o que se quer, muito além do volume máximo que esses fones individuais são capazes de alcançar sozinhos. Para citar mais uma frase que inspira os mesmos *occupiers* e sua forma de ação política, a ideia é justamente a expressa por Ralph Emmerson (apud ALARIO, 2012): “o que você faz fala tão alto, que eu não consigo ouvir o que você está dizendo”.

É por isso que no geral esses movimentos não apresentam demandas ‘claras’: primeiro, porque estas são praticamente indizíveis¹⁸ (ou, se dizíveis, incompreensíveis para os ouvidos que ainda não conseguem escutar a tal música da ‘loucura’ de que já se falou aqui), e, segundo, porque eles já ‘sabem’ melhor do que ninguém que o sistema é

¹⁸ É mais ou menos a ideia de Wittgenstein (apud Miguens, 2007, p. 129) de que “o que pode ser dito, pode ser dito claramente, e sobre o que não se pode falar, devemos guardar silêncio”.

incapaz de trazer qualquer mudança (positiva) substancial para as suas vidas, de modo que decidiram não mais reconhecer as instituições (quaisquer que sejam elas) como legítimas. É assim que eles mesmos, o que eles fazem, já representa exatamente aquilo que querem: “o nosso fazer é a nossa demanda, a nossa demanda está no fazer. Nós constituímos esse espaço de possibilidade por conta da necessidade [...] nós estamos vivendo a nossa mensagem” (MILSTEIN, 2012, p. 109). A verdade é que esta mensagem, ao negar quase tudo que o pensamento moderno tem ensinado, com suas típicas categorizações e dicotomias insuperáveis – se não é capitalista, é socialista; se lutam contra essa democracia, então querem ditadura –, acaba sendo muito difícil de ser compreendida, pois esse mesmo pensamento – do qual todos estão impregnados – está sempre esperando respostas prontas para situações que ainda estão se desenvolvendo: é aquela falta de imaginação citada acima a partir da ideia do ‘pó das fadas’ (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012). É assim, portanto, que, como afirma Buckminster Fuller (apud BOYD, 2012b, p. 82), ao invés de lutar contra a realidade existente a partir dos seus esquemas já prontos, a verdadeira mudança acontece mesmo quando se decide construir um novo modelo que venha a tornar “o modelo existente obsoleto”, por mais que, neste caso, as novas respostas venham a ser construídas aos poucos, a partir de uma grande caminhada conjunta – o que tende a ser, na verdade, positivamente revolucionário.

E é aqui que entra também mais uma ruptura com todo esse pensamento dominante que pretende, em última instância, controlar todas as possibilidades do universo: a de que política não é nem chata e nem necessariamente séria; a de que ela é (ou pode ser) precisamente o contrário disso. Essa é uma das saídas buscadas pelo OWS ao tentar reconstruir uma forma alternativa de se fazer política – a partir da sua própria carnavalização, como será discutido adiante. Neste caso, ao se (re)encontrarem na praça pública para viver a sua utopia, o que os manifestantes estão fazendo é literalmente acordar para a vida, a fim de superar o trauma de terem, por tanto tempo, desaparecido do mundo para definhar até onde não pudessem mais na melancolia da vida privada adentro (MILSTEIN, 2012). Ou seja, é nesse contato extremo com o outro em clima de igualdade, liberdade e solidariedade festiva, que a vida privada se funde com a pública ao se tornar ela mesma um grande protesto, um ato do mais dionisíaco para finalmente vencer o eterno Prometeu da política clássica, o que, na verdade, não passa de um grande motivo para celebrar acima de tudo o simples fato de estar vivo. Mas o que é o carnaval – no seu modo mais espontâneo herdado principalmente da Idade Média e do Renascimento – senão a experiência mais radical possível da democracia (em plena

praça pública), o momento em que todo o controle (moral, econômico, social, político) é suspenso para que tudo passe a ser aquilo que não é normalmente e o impossível se torne não apenas possível, mas completamente irresistível (BAKHTIN, 2000)? Unindo o tema das ‘demandas’ com essa inspiração claramente carnavalesca, e ainda aproveitando a analogia que se tem feito aqui com a música, a questão colocada por Isadora Duncan (apud BOYD, 2012a, p. 321) faz-se bastante oportuna: “se eu pudesse te dizer o que eu desejo transmitir, não haveria nenhum sentido em dançá-lo”¹⁹. Ou ainda, com Emma Goldman, como fazem questão de repetir os *occupiers* sempre que têm uma chance: “uma revolução sem dança não é uma revolução que vale a pena”.

O que importa neste ponto, e aqui já aproveitando a própria ideia dos 99% do *Occupy*, é que todos esses movimentos decidiram romper ao máximo com as próprias ideologias de esquerda – igualmente paralisantes às da direita em vários aspectos –, ao afirmar que nada nem ninguém pode ter respostas prontas, universais, para nada, e que, por isso, o que vale mesmo é a máxima de Antonio Machado (apud SITRIN e AZZELINI, 2012) de que não existe caminho, que este se faz ao andar. Ou seja, não é nenhuma classe nem nenhum líder que deve ter o papel de ‘libertar’ o resto do povo ou de dar-lhe as respostas de que precisa: todos se libertam em conjunto, num processo que nunca termina, como bem sugere Paulo Freire (1987). É por isso que a ideia dos 99% apresenta-se como tão simples e tão complexa, tão clara e tão inapreensível, tão caótica e complementar quanto a própria sociedade pode ser, uma metáfora que reflete bem o dinamismo e as contradições que o próprio universo apresenta o tempo inteiro.

Da mesma forma, deixando de lado as análises estritamente racionais e os cálculos utilitaristas de ‘retorno direto’ das mobilizações tradicionais, e colocando as identificações variadas e variáveis dos indivíduos acima da ideia de identidades intransigentes (MAFFESOLI, 2005), ser um *occupier*, por exemplo, acabou virando uma condição de reconhecimento próprio, de envolvimento com aquilo ali seja lá o que aquilo venha a ser para cada um, já que não existe nenhuma cartilha que o defina ou nenhuma ‘lista cadastral’ que sirva para o ‘acompanhamento’ de quem é ainda, quem não é mais ou quem recém se tornou um integrante do movimento. Como diz o *occupier* Dada Pranaksnananda, “a melhor coisa do *Occupy* é que aqui cada um encontra o seu

¹⁹ Esta se trata de uma frase particularmente muito difícil de se traduzir sem deixar escapar a sua beleza e precisão. A ideia seria mais ou menos a de ‘dançar’ o que se deseja transmitir, de traduzi-lo em festa, em ato festivo, este, a própria essência do que se quer. A frase original em inglês é a seguinte: “if I could tell you what it meant, there would be no point in dancing it”.

nicho”²⁰; isto é, trata-se da própria concepção de que para fazer parte dessa coisa indefinida basta que cada um seja si mesmo, que deixe fluir cada um dos seus ‘eus’ da forma que melhor lhe pareça²¹. Em suma, o que é importante notar nessa tendência atual é que, não, as pessoas em geral não têm necessariamente *apatia* à política, como se costuma acreditar, especialmente nos círculos mais conservadores: o que elas têm, na verdade, é uma grande *antipatia* por *essa* política (a institucional). Neste caso, enquanto grande parte reclama e acaba se resignando completamente de qualquer espécie de ação, outras têm se resignado ao máximo possível da política – mas apenas da formal – para, por outro lado, apresentar algo novo, uma forma distinta de praticá-la: a de agir já vivendo essa novidade, ao invés de agir agora com a esperança de que um dia possam vir a experimentar essa coisa nova, como na sua concepção tradicionalmente prometeica (MAFFESOLI, 2005).

Neste sentido, apegando-se à própria ideia de ‘novidade’, o que realmente pode ser considerado ‘novo’ nesses movimentos? A princípio, pode-se dizer que a sua grande marca é o fato de juntarem elementos que outrora se encontravam completamente dispersos, o que, no geral, culmina em pelo menos nas seguintes expressões: 1) a forma de conduzir a luta política, tanto no sentido de ‘negar’ as instituições quanto de juntar grupos antes dispersos, na medida em que cada um acabava se dedicando exclusivamente à sua causa específica, e de modo independente (sindicatos, partidos, ativistas ambientais, estudantes etc.); 2) o encontro, ou pelo menos o diálogo entre as mais distintas ideologias, sem necessariamente chegar a nenhuma ‘síntese’ geral, já que, ao se propor a abarcar de fato os 99% da população, ao invés de rotular-se com tal ou qual projeto de classe específico, esses movimentos propõem-se a englobar pessoas das mais variadas camadas sociais e referências ideológicas; 3) a ideia de ‘diversidade de táticas’, que embora muitas vezes signifique a ‘aceitação’ do uso da violência em alguns casos, no geral, pelo menos no OWS, refere-se à diversidade de utilização de meios não violentos, normalmente pautando-se em grande medida na criatividade – desde a organização de marchas ou comícios com sindicatos a intervenções espontâneas baseadas no humor e na abordagem *nonsense*, desde a luta por causas específicas (a

²⁰ Dada é um monge iogui que ficou conhecido no movimento após ter-se recusado a ser preso na tomada da *Brooklyn Bridge*, em 1º de outubro de 2011, quando 700 pessoas foram detidas. Ele sentou no meio do asfalto, em posição de meditação, e, deixando seu corpo completamente solto (quase como um saco de batatas, de fato), teve que ser literalmente carregado pelos policiais enquanto as pessoas gritavam “ele não fez nada, ele não fez nada!”.

²¹ É claro que, na prática, como será discutido, as coisas não sejam assim tão simples nem tão românticas. Mas de qualquer forma vale a ideia como pressuposto geral a ser idealmente seguido por todos.

campanha *antifracking*²², a do ‘pare com a revista policial’, a greve da dívida estudantil etc.), até a simples vivência carnavalizada da utopia; 4) a prática da ‘política prefigurativa’ (BOYD, 2012b), ou seja, a concepção de que os meios já são em si mesmos os próprios fins, de que para se chegar ao mundo em que se quer viver no futuro – livre, igual e solidário – é preciso fazê-lo já, aqui e agora, sem de nenhum modo por os fins acima dos meios, como a tradição política, de Maquiavel à esquerda revolucionária, sempre representou de alguma forma – é neste ponto que entram as práticas do horizontalidade, do consenso, da não violência etc.; 5) em suma, a ocupação de espaços públicos não para alcançar esse ou aquele objetivo específico, mas para realizar tudo isso ao mesmo tempo, como uma espécie de grande laboratório de impossibilidades, assim, por tempo indeterminado – é desta maneira que se materializa a própria carnavalização da política na sua forma mais radical, como será tratado.

Na verdade, no que se refere aos quatro primeiros pontos, eles já vinham sendo praticados por alguns movimentos das últimas duas décadas, como os *Zapatistas* a partir de 1994, os protestos de Seattle de 1999 – e, por tabela, o ‘movimento de movimentos’ que se seguiu com todo o projeto antiglobalização –, a onda de manifestações na Argentina em 2001, dentre outros, da mesma forma que o quinto ponto traz semelhanças com vários movimentos de ocupação do passado, como o próprio MST aqui no Brasil²³. Só que, no que concerne ao MST, por exemplo, este é baseado numa causa bem específica, e permanece ainda, e cada vez mais, bastante institucionalizado (muito nos moldes da esquerda tradicional), de modo que o que se revela mesmo de novo nesses movimentos atuais é a mistura de todos esses cinco elementos embaixo de um guarda-chuva só, ou melhor, numa praça só, simultaneamente, em vários lugares do planeta. Além disso, talvez ainda fosse possível falar mais uma vez do movimento quase reverso que começou a acontecer a partir dessas mobilizações contemporâneas no que se refere às novas tecnologias, na medida em que elas, que vinham afastando as pessoas cada vez mais do mundo lá fora, acabou empurrando-as de volta para ele, e de forma quase irreversível. Não é dizer, como o fizeram muitos, que as revoluções árabes

²² *Fracking*, em inglês, vem do termo ‘*hydraulic fracturing*’, que significa literalmente ‘fraturamento hidráulico’: o procedimento realizado para extrair gás das rochas abaixo da superfície da terra, uma prática que tem grande potencial de contaminar o meio ambiente em geral, e a água dos rios, lagos e fontes, em específico.

²³ Só para deixar claro, esse tipo de protesto em formato de ocupação também não tem absolutamente nada de novo, já que a primeira greve trabalhista jamais registrada na história foi conduzida a partir de uma ocupação mesma: “há mais de 3 mil anos atrás, os construtores de tumba do povoado de Deir el-Medina, no Egito antigo, constantemente ocupavam templos para protestar contra o fracasso do Faraó Ramsés III de abastecê-los adequadamente com suprimentos” (RUSSEL e GUPTA, 2012, p. 78).

ou as revoltas nos EUA e na Espanha só aconteceram por conta delas; é reconhecer, na verdade, as evidências suficientemente disponíveis de que os dois mundos foram e continuam sendo extremamente complementares ao longo de todo o processo, já que a troca entre ambos vem a ser tão intensa quanto caótica, quase surreal, de modo a impossibilitar uma identificação clara de onde começa um e onde termina o outro: eles se fundem a tal ponto que acabam virando praticamente uma coisa só, ainda mais lá, na praça, onde os dois mundos literalmente dividem o mesmo espaço.

Quanto a essa questão, portanto, é bom não esquecer que, se antes era preciso se isolar em casa para adentrar na virtualidade, por exemplo, hoje esse mundo anda com os indivíduos em seus bolsos, de modo que a distinção entre ‘real’ e ‘virtual’ aparentemente acaba se desintegrando junto com a do ‘público’ e do ‘privado’, no que tudo acaba se misturando de forma extremamente complexa: o virtual mergulhando de cabeça no real, em público ou em privado, a partir da portabilidade tecnológica, e o real mergulhando no virtual mais e mais, inclusive com a publicização cada vez maior da própria vida privada. Ou seja, não apenas já é possível, como parece ser cada vez mais importante, que os manifestantes ocupem cada uma dessas esferas de modo bastante intenso, por mais que utilizem as mídias não como um fim em si mesmo, mas apenas como mais um modo para ajudar a desmediar cada vez mais a vida: a própria ideia da desmediação intermediada, na medida em que, mesmo completamente desmediados, em praça pública – um acontecimento em grande parte auxiliado pelas próprias mídias –, os manifestantes permanecem ainda potencialmente intermediáveis, já que dificilmente deixam de estar conectados. Em suma, o pressuposto tomado aqui é de que as mídias em geral (as novas, naturalmente) não mais necessariamente encontram-se *entre* as pessoas: mais que nada, elas agora andam *ao lado* destas.

1.2.3. Os americanos ouvem e tocam a música: e ela é uma conga carnavalesca

Tudo, desde o início, como já dito em termos simbólicos, não passou de uma grande pretensão totalmente despreziosa, resultado de um desejo latente de mudança que nunca se dissipa e acaba irrompendo em momentos históricos específicos. Neste caso, seguindo a onda de protestos mundiais e buscando estimular a explosão em massa do sentimento de insatisfação generalizada entre a população americana por conta da situação nada agradável da economia (ainda) naquele momento, a revista canadense *Adbusters* resolveu jogar um pouquinho de pó de fadas no seu país irmão, no geral tão politicamente pragmático do ponto de vista institucional, e no dia 13 de julho de 2011

lançou o seguinte chamado *online*: “Em 17 de setembro, queremos ver 20 mil pessoas inundando a parte sul de Manhattan, armando barracas, cozinhas, barricadas pacíficas para ocupar Wall Street por alguns meses” (*CULTURE JAMMERS HQ*, 2011a). Pronto. Aqui, mais um gatilho para tirar a indignação da latência foi puxado, ao convocar cada um dos corações ‘antipáticos’ à política formal e isolados de qualquer luta política na sua vida privada por talvez imaginarem serem os últimos americanos que ainda conseguiam acreditar em um mundo melhor: foi desta maneira que o sentimento de crença coletiva semelhante ao que emergiu na Primavera Árabe e na Espanha Indignada acometeu milhares de pessoas de modo mais evidente, nas ruas. Quer dizer, algo parecido já havia ocorrido em junho daquele ano, quando os *New Yorkers Against Budget Cut (NYABC)* – ‘Nova-iorquinos Contra os Cortes Orçamentários’ –, *The International Socialist Organization (ISO)* – ‘A Organização Socialista Internacional’ – e alguns outros grupos ocuparam uma esquina perto da Prefeitura da cidade de Nova Iorque para protestar contra a política de redução de benefícios sociais do prefeito Michael Bloomberg, fundando, assim, a *Bloombergville* – ‘Vila Bloomberg’ –, onde permaneceram por quase 15 dias, até que a Câmara aprovasse um novo projeto, modificado (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011).

Este já foi um grande começo, sem dúvida, mas agora o plano era mais ambicioso: “Os Estados Unidos estão maduros para um momento Tahrir?” (*CULTURE JAMMERS HQ*, 2011b), provocava a mesma revista *Adbusters*, numa publicação seguinte, em 26 de julho. A essa altura, o chamado já havia se tornado viral – ou, por que não, ‘musical’? – na internet, e as pessoas se preparavam para o ‘primeiro ensaio’, o primeiro *GA (General Assembly – ‘Assembleia Geral’)* –, no dia 2 de agosto, que se deu bem no santuário do capitalismo, o *Charging Bull* – o Touro de *Wall Street*. Porém, como aquelas pessoas sequer se conheciam e como a grande maioria ainda estava aprendendo a tocar os instrumentos da democracia direta, esse encontro acabou não acontecendo em formato de *GA* exatamente, seguindo todas as regras, códigos e princípios de horizontalidade e consenso que depois se tornariam um hábito diário, daí que os manifestantes marcaram de se reencontrar na semana seguinte. A partir desse momento, portanto, a orquestra, cada vez mais afinada, passou a se reunir semanalmente para se organizar devidamente e garantir que tudo saísse como esperado – apesar de ninguém saber o que esperar de fato – no dia 17 de setembro.

Além de praticar cada vez mais o formato de *GA*, esses ‘ensaios’ serviram também para dar origem a vários coletivos que atuavam de diversas maneiras

específicas: aqui surgiram os comitês de estudante, de comida, de comunicação (para atrair mais pessoas), de tática, e os grupos de trabalho de internet e de arte e cultura. Este, por exemplo, muito influente desde o início, planejou o *New York Fun Exchange Carnival* – ‘Carnaval para Intercâmbio de Diversão de Nova Iorque’ – a fim de “usar atividades culturais para inspirar mudança política” (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011, p. 12). Assim, numa tentativa de ‘sondar’ as reais possibilidades de o acampamento de dali a duas semanas dar certo – um ‘ensaio’ já quase *show*, neste caso –, em 1 de setembro 12 pessoas do mesmo grupo de Arte e Cultura experimentaram acampar em *Wall Street* por uma noite, no que não só foram impedidos de fazê-lo como também nove deles acabaram sendo presos, dentre os quais dois brasileiros, Alexandre de Carvalho e Vanessa Zettler. O que eles estavam fazendo ali? Absolutamente nada demais, e, por isso mesmo, a situação assustou tanto as autoridades: um grupo de pessoas vestidas de panda, girafa, tocando violão e percussão, cantando, sorrindo; em suma, cidadãos tentando usufruir do espaço público pacificamente, com o único objetivo de se divertir e ‘testar’ a validade dos direitos que estão expressos na constituição. Só que não tardou até que os policiais intervissem com a mensagem implícita de que, neste caso, o público não é do público, e de que ser feliz, divertir-se por fora do modelo de ‘felicidade’ vendido pelo capitalismo figura como o pior dos crimes. Essa ação específica está registrada em um vídeo disponível na internet (*TESTING*, 2011)²⁴, o qual foi destrinchado no diário de campo, em 9 de julho de 2012, como se pode acompanhar a seguir:

[...] Antes de chegar a esse ponto, porém, o vídeo mostra um deles conversando com um casal e os convidando para uma aula de ioga “amanhã às 9h”, ali mesmo, naquela praça em frente ao Federal Hall²⁵ e à estátua sagrada de um dos grandes fundadores da democracia americana: George Washington. Depois disso, dois ocupiers, Harrison e Jez, começam a lutar capoeira (sim, capoeira!), enquanto Alex permanece tocando violão e os outros se encontram em pé conversando, primeiro com os transeuntes, depois com os policiais que se aproximam para dizer que eles não podem fazer aquilo ali. É quando os ‘manifestantes carnavalescos’ passam a explicar às autoridades o teor de tudo aquilo, o que de fato eles estão fazendo, e o porquê – ir além do sistema e tentar mudar a sociedade de fato, para todos –, de modo que os policiais chegam a dizer inclusive que concordam com os argumentos, embora suas faces denunciem que eles continuam muito confusos em relação ao real sentido de tudo aquilo. Em seguida, a imagem que aparece é a de Jez lendo, no topo das escadas do Federal Hall, em frente ao pedestal de George Washington, um poema que ele tinha escrito para a “segunda Revolução Americana”, no qual ele diz que “a emancipação verdadeira jamais poderá acontecer através das atuais instituições

²⁴ O registro pode ser acessado no seguinte link: <http://www.youtube.com/watch?v=ayUGOgFaCs8>.

²⁵ O *Federal Hall* foi a primeira sede do governo de Nova Iorque e em seguida o primeiro capitólio dos Estados Unidos. Hoje funciona como um museu, o *Federal Hall National Memorial*.

dominantes, porque são exatamente elas que geram e replicam as hierarquias da injustiça”. Mas é aqui que a paciência da polícia, totalmente estupefata com aquela cena completamente descabida para os olhos do poder, acaba de vez, então eles determinam que todos desocupem a calçada imediatamente para que não sejam presos.

Ali, enfim, os ‘loucos de Nietzsche’ começam a dar uma ‘aula’ de direito constitucional aos policiais, citando as leis que lhes permitem, sim, fazer aquilo que estão fazendo, para deixar os guardiões da constituição e mantenedores da ordem ainda mais confusos, pois estes parecem se dar conta de que não sabem quase nada do que dizem as leis de fato, já que normalmente apenas fazem o que os seus superiores lhes ordenam – e, neste sentido, recuperando o argumento de Harvey (2012), para que servem as leis quando é o Partido de *Wall Street* que controla tudo?

Diante de tal estranhamento, portanto, Jez diz acreditar que eles vivem em países diferentes – já que, segundo um dos policiais, é preciso ter uma ‘permissão’ para se ‘reunir’ na rua –, de modo que quando o mesmo policial diz que eles estão bloqueando a calçada, Jez responde que não, que são eles mesmos, os próprios policiais, que o estão fazendo, daí que, dada a clara dificuldade de levar aquela conversa adiante, e tornando-se mais e mais confusos a cada minuto, os policiais finalmente perderam a paciência de vez e fizeram o que estão mais acostumados a fazer: simplesmente prenderam nove dos 12 ‘pré-occupiers’ – os outros provavelmente deixaram o local quando foram solicitados a fazê-lo –, e assim a banda revolucionária pôde sentir um pouco do gosto da plateia que os esperaria no dia 17 – como eles mesmos definem, os guardiões da plutocracia americana que se esconde por trás da máscara de uma tal de ‘democracia’. Enquanto víamos o vídeo, Alex²⁶ lembrava, em tom irônico, o quão ‘patético’ foi tudo aquilo, o fato de a polícia prender alguns cidadãos basicamente porque estavam usando chapéu de girafa e de panda e se divertindo no espaço público, no que Jez acrescentou: “eles não sabem como lidar com situações bobas, porque eles estão sempre dispostos a lutar, mas como você pode lutar com uma girafa inofensiva?” – “ou um panda?”, completou Alex.

De acordo com Vanessa²⁷, a maioria do pessoal foi liberada logo em seguida, com exceção dela e de outro *occupier*, que foram mantidos na cela por algum tempo mais. Mas no fim das contas, em vez de ‘assustar’ ou ‘acuar’ aquela orquestra de sonhadores que se preparava para entrar em ação, o que esse evento fez foi contribuir para aumentar o impulso e estimular as pessoas ainda mais a querer participar da ocupação do dia 17, tanto que em dois ou três dias 30 mil pessoas já tinham acessado o vídeo dessa intervenção no *Youtube*, aumentando ainda mais o volume da música que vinha sendo tocada nas redes sociais, em especial o *Twitter*. Alex explica:

Essa ação foi a primeira do *Occupy Wall Street*, antes de 17 de setembro, e foi aí que ela [a ocupação] se tornou mais do que apenas um panfleto que a *Adbusters* tinha lançado, pois as pessoas queriam saber que porra era que tinha acontecido ali. Então essa foi a primeira ação direta, porque na

²⁶ Em conversa com o autor em 9 de julho de 2012.

²⁷ Em conversa com o autor em 2 de setembro de 2012.

Assembleia Geral²⁸ só havia briga e rixa, na *Tompkins Square*²⁹ ninguém estava fazendo porra nenhuma além de brigar. E, depois disso [que fizemos], as pessoas pensaram ‘uau! Isso realmente tem que acontecer!’.

Foi aí que algumas das pessoas que tinham sido presas acabaram sendo contatadas por um pessoal próximo a Manu Chao para dizer que o músico, que tocaria em NYC nos dias seguintes, queria que alguns desses manifestantes subissem ao palco para anunciar o acampamento do dia 17, a fim de espalhar ainda mais a ideia de *Occupy Wall Street*. Quem o fez foi Vanessa, falando em inglês, e um outro *occupier*, falando em espanhol, uma chamada cujo vídeo (*OCCUPY*, 2011) também acabou se tornando viral (ou ‘musical’), e, segundo Alex, foi o que ajudou ainda mais a “colocar a mensagem nas ruas”, já que Manu Chao tem essa característica notável de atrair os mais diferentes públicos, o que fortaleceu ainda mais a ideia, o próprio ‘show’ dos 99% que começaria dali a menos de duas semanas e não tinha data para terminar. Para Alex, o mais importante que eles estavam tentando fazer naquele momento era criar as bases para o dia 17, de modo que, nos dias que se seguiram, realizaram todo tipo de atividade, desde ‘Ioga em *Wall Street*’ até qualquer outra coisa ‘boba’ para chamar a atenção das pessoas, como o caso de um ‘maluco’ que se juntou ao grupo um dia envolto a uma bolha de plástico, “a bolha especulativa”, vestindo um terno preto e literalmente rolando por *Wall Street*.

Além disso, Alex falou também das ‘marionetes esquisitas’, as ‘marionetes niilistas’ que sempre apareciam nas mãos de um amigo deles para fazer intervenções completamente nonsense e assim ‘assustar’ – não porque fossem de fato assustadoras, mas por serem grotescas, algo a que aprendemos a ter repulsa – as pessoas que passavam por ali para viver suas vidas normais, tanto por conta dos próprios bonecos estranhos quanto pela roupa igualmente grotesca que ele vestia, com uns talheres presos a ela, tocando uma gaita e caminhando de um jeito bastante torpe, quase como uma aranha. Aqui também Alex se lembrou do panda estranho em que Richie – outro occupier do mesmo grupo de Arte e Cultura – acabou se transformando para fazer aula de ioga e participar do piquenique organizado pelo pessoal em outra intervenção específica, na qual o próprio Alex aparece com um gorro de Papai Noel. Como, para ‘manter tradição’, os policiais interferiram dizendo ser ‘proibido’ fazer aquilo ali, Richie então resolveu ligar para alguma empresa de advocacia a fim de se assegurar das leis que o protegiam como panda inofensivo divertindo-se num espaço público: “eu tenho até uma foto vestido de panda falando no celular”, disse, rindo³⁰. A ação terminou, portanto, com uma celebração da fatura do piquenique que estavam fazendo, ao som da música ‘bail-out bananas’, uma brincadeira em referência aos planos de resgate financeiros (‘bail-outs’) recebidos pelos bancos. Por fim, entre as ações citadas por Alex que precederam a ocupação de fato, havia ainda o projeto Tweet to the Streets –

²⁸ Quanto a essa visão em relação aos GA’s, ela é bastante controversa, pois, de acordo com muitos outros *occupiers*, no início eles funcionavam bastante bem.

²⁹ Local onde os GA’s passaram a acontecer.

³⁰ Em conversa com o autor no dia 9 de julho de 2012.

‘Tuitar para as ruas’ – , que, naturalmente, fazia exatamente o que o próprio nome sugere: uma troca cíclica da rua para o Twitter, e daqui para lá, mas sempre tomando a rua como base fundamental do intercâmbio³¹.

O *Tweet to the Streets* trata-se apenas mais uma evidência da intensa justaposição entre os ambientes *online* e o *off-line*, mais uma forma específica de valorizar essa troca incessante entre os mundos ‘real’ e ‘virtual’ – e as aspas aqui são sempre para não se perca de vista o fato de que o virtual pode não ser menos real do que o real do mesmo modo que o real pode ser visto como não menos virtual do que o próprio virtual, como será discutido oportunamente.

Ainda sobre os preparativos para o grande dia, Alex comenta a importância do *rapper* – segundo ele, anarquista – Lupe Fiasco, que apoiou o movimento desde o início e chegou inclusive a doar umas barracas de *camping* para eles terem condições de realizar a pretendida ocupação que ninguém podia prever se aconteceria de fato – muito menos como ela seria, caso acontecesse: “Todo mundo que estava lá ficava se perguntando o tempo inteiro, ‘que porra é essa que está acontecendo aqui? O que estamos fazendo aqui?’, e eu só dizia ‘não sei não, só estou tentando me divertir!’”³², afirma o *occupier* Jez, tentando descrever o seu estado de espírito naquele momento. A ideia, neste caso, é aquela, já citada, de ir de encontro a essa concepção de que política é coisa ‘séria’, de que ela é apenas para ‘entendidos’ e *experts*, aqueles que normalmente não fazem muito mais do que simplesmente justificar as desigualdades e as hierarquias que legitimam o sistema – sejam eles políticos, burocratas ou acadêmicos. No fim das contas, tudo isso não é mais do que uma questão de controle social, de manutenção das hierarquias, e foi assim que o ‘racionalismo’ burguês acabou suplantando a fé medieval para fazer exatamente o mesmo papel que ela fazia, só que de modo velado, mas não menos opressor: continua sendo a cultura da culpa, do medo, do proibido, em suma, dos ‘pecados burgueses’. Mas é ao instalar essa despreensão quase chocante, esse compromisso praticamente incompreensível com o agora, esse nihilismo renovador, que esses novos movimentos, inspirados em outras práticas e tendências do passado (é importante não esquecer que nada nunca é tão novo assim), trazem uma carga atualizada de possibilidades, de esperança, ao desconstruir as verdades, os tabus existentes para assim tentar construir uma realidade completamente distinta – um ‘resgate’ promovido, em última instância, pelo próprio sentimento carnavalesco.

³¹ Relato do diário do dia 9 de julho de 2012.

³² Em conversa com o autor no dia 9 de julho de 2012.

Voltando ao ‘grande dia’, o fato é que a princípio oito lugares tinham sido escolhidos como possíveis alvos do acampamento, entre os quais o *Chase Plaza*, a praça privada do grupo financeiro *JP Morgan Chase*, localizada ao lado da sede da empresa, bem próximo a *Wall Street*. No entanto, por volta do meio-dia já do dia 17 os manifestantes perceberam que o local estava completamente bloqueado pela polícia, no que deram uma volta e outra por ali e finalmente escolheram o lugar que seria a sua ‘casa’ durante os dois meses seguintes, que pareceram anos: *Zuccotti Park*, uma pequena praça controlada pelo grupo *Brookfield Properties*. O local não tem muito mais do que 3 mil metros quadrados de puro concreto, mas apesar do aparente desconforto, ele era bastante ‘estratégico’ por pelo menos duas razões: porque está localizado na região de *Wall Street*, bem próximo ao *World Trade Center* – que em breve voltará à ativa após a conclusão da *Freedom Tower* (a ‘Torre da Liberdade’); e, acima de tudo, porque o parque é público-privado, ou seja, privado mas de acesso público, o que, legalmente, o obriga a estar aberto 24 horas por dia³³. Por volta das 15h do dia 17, enfim, cerca de mil pessoas já se encontravam presentes ali, prontas para aquilo que ninguém sabia o que era ou viria a ser.

Segundo Jez, a coisa toda teria cara de *show* mesmo, e alguém tinha inclusive se comprometido a tocar violão e cantar para os manifestantes; no entanto, como eles não conseguiram arranjar nenhum equipamento para amplificar o som, e como esse tipo de intervenção é, na verdade, proibida em Nova Iorque, decidiram desmanchar a ideia de carnaval moderno – em que há uma clara separação entre os que realizam a festa e os que apenas a acompanham – e fazer, ao contrário, a celebração da vida vivida na sua forma mais radical, a partir dos moldes do carnaval tradicional da Idade Média e do Renascimento – quando ele teve sua expressão mais intensa e evidente (BAKHTIN, 2000). Neste caso, para os que se propõem a fazer parte dele, não há absolutamente nenhuma distinção entre participante e observador, o que lidera e o que segue, o que festeja e o que contempla, o que se diverte e o que assiste à diversão. Não: todos são todos, todos são tudo e tudo é tudo com todos ao mesmo tempo – em suma, as hierarquias e as convenções não apenas são ignoradas, mas, acima de tudo, são completamente ridicularizadas, são ‘ridas’ (BAKHTIN, 2000).

³³ Em Nova Iorque, os parques públicos normalmente fecham à noite (no geral, às 22h ou 0h), porém, os privados de acesso público devem permanecer abertos 24 horas por dia, fechando apenas temporariamente em ocasiões específicas, como para a realização de limpeza ou manutenção. Essa determinação segue a lei local que obriga as empresas que constroem prédios muito altos a ‘compensarem’ o fato de ocuparem tanto espaço vertical criando espaços horizontais para ‘desafogar’ um pouco a cidade e dar aos cidadãos uma contrapartida.

“Nós dissemos, ‘vamos fazer uma marcha, uma marcha ao redor do touro’, porque eles tinham cercado o touro, então pensamos, ‘a gente vai ter que fazer um desfile aqui, porque isso é ridículo, absolutamente tolo’”, explicou Jez, no que Alex interrompeu para dizer que tudo aquilo foi mesmo um verdadeiro ‘carnaval’: “a primeira marcha foi um carnaval!”. E a trilha sonora neste momento era, naturalmente, a própria música das possibilidades dançadas por aqueles loucos que formavam uma grande conga³⁴ carnavalesca aos gritos calorosos de “conga em volta do touro, conga em volta do touro!”³⁵.

E como a ideia aqui, mais uma vez, é a da participação plena e efetiva de todos, não importa quem, seguindo o único objetivo de fazer daquele momento contagiado pela natureza democrática e inclusiva do riso algo irresistível para qualquer um que por ali passasse, muita gente começou a se aproximar, inclusive crianças, para pintar seus rostos com a tinta da esperança que aqueles seres dançantes – a melhor forma de se dizer o que se quer, neste caso – traziam. “Foi bem engraçado vê-las com as caras pintadas, juntos com os adultos manifestantes também com as caras pintadas, como se estivessem se perguntando ‘o que está acontecendo aqui?’”, relembra Felicity³⁶, outra *occupier* presente no carnaval inaugural. Mantendo o mesmo espírito, numa marcha no dia seguinte, por exemplo, os festeiros da democracia saíram pelas ruas abordando as pessoas e gritando “vejam, é mais divertido do que comprar!” (*WRITERS FOR THE 99%*, p. 20). Pronto: aqui a utopia estava finalmente lançada para ser vivida.

1.2.4. Da utopia realizada à realidade utopizada

Foi mais ou menos assim que o *Occupy Wall Street* começou, e foi mais ou menos assim que ele permaneceu durante os dois meses em que resistiu no *Zuccotti Park*, um lugar que, alinhado à ideia dos manifestantes de não apenas reavivar nas pessoas uma voz política que andava meio rouca mas também de literalmente ocupar a língua (Sitrin e Azzelini, 2012) para expressar-se melhor com essa voz, foi rebatizado com o seu nome antigo: *Liberty Plaza* – ‘Praça da Liberdade’. É claro que nas últimas semanas, como será discutido, os problemas no parque já quase superavam as suas virtudes, de modo que alguns *occupiers* veem o despejo de forma inclusive positiva, pois as autoridades acabaram impondo um fim ao acampamento antes que ele definhasse ao ponto mesmo de morrer a partir de dentro. Mas isso é mais complexo do que pode parecer, como será tratado adiante. O fato é que nas primeiras semanas a

³⁴ A conga é uma espécie de marchinha de carnaval cubana, cuja origem remete às festas feitas pelos escravos. Ela funciona como uma grande fila por meio da qual as pessoas se movem dançando alegremente, balançando o corpo de um lado para outro, num molejo tipicamente caribenho.

³⁵ Relato do diário de campo do dia 9 de julho de 2012.

³⁶ Em conversa com o autor em 9 de julho de 2012.

ocupação só crescia, com um número cada vez maior de curiosos – gente que nunca tinha se importado com política antes na vida – e de céticos – gente que, justamente por estar envolvida com movimentos sociais havia tanto tempo, guardava um preconceito quase que automático com essa coisa sem nome iniciada por um bando de ‘meninos’ de classe média –, e uma organização e auto sustentabilidade também cada vez mais aperfeiçoadas: não só o acampamento estava de fato dividido entre vários grupos que cuidavam de questões específicas – mídia, cozinha, ação direta, ‘pessoas de cor’ etc. – a fim de possibilitar de alguma forma o funcionamento daquele aparente caos, como também a grande quantidade de dinheiro recebida pelo movimento através de doações do mundo inteiro tornou possível a manutenção deles ali sem muita dificuldade (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Além disso, ainda em termos de ‘sobrevivência’, os *occupiers* conseguiram também de algum modo permanecer ali em situações às vezes um tanto adversas, algumas das quais acabaram ajudando os manifestantes, inclusive, a praticar os próprios princípios de sustentabilidade que eles pregam para a sua sociedade ideal: quando a empresa responsável pelo parque decidiu cortar o fornecimento de energia, por exemplo, os ocupantes automaticamente passaram a produzi-la, eles mesmos, através de uma bicicleta (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011).

Em termos gerais, à exceção dos constantes momentos de estresse que havia com a polícia, por exemplo, tudo fluía muito bem no parque, com os seus moradores e visitantes praticando tudo aquilo que eles gostariam de ver na sociedade que eles tinham apenas começado a construir ali: uma democracia real, direta, constituída a partir dos princípios de igualdade, liberdade e solidariedade prometidos pela própria democracia liberal, mas materializados da forma mais radical possível ali mesmo, diante dos olhos de todos, e bem longe das páginas dos livros de teoria ou dos manuais ideológicos de qualquer espécie. E foi assim que todas as instâncias controladoras da sociedade que de nenhum modo tinham deixado de existir do lado de fora do *Zuccotti* se encontraram num dilema dos mais difíceis de resolver. Quanto ao Estado: se deixasse os manifestantes permanecerem ali, havia o grande risco de aquela ‘maluquice’ ficar cada vez mais séria e se espalhar por toda a cidade; se reprimissem com muita brutalidade e os expulsassem dali, deixariam escancarado que as suas práticas não são nada democráticas, já que infringiriam escandalosamente a Primeira Emenda da Constituição que afirma que

o congresso não deve fazer nenhuma lei que se refira [...] à diminuição da liberdade de expressão, ou da imprensa; ou ao direito das pessoas de se reunirem pacificamente, e de fazerem pedidos ao governo para que suas

queixas sejam reconsideradas (*US HOUSE OF REPRESENTATIVES*, 2003, p. 21).

Quanto à mídia: se cobrissem o desenrolar dos eventos e lhes dessem muita atenção, existia o ‘perigo’ de cada vez mais gente ficar sabendo daquele ‘disparate’, no que, por algum motivo, podiam acabar identificando-se com ele; se não falassem nada, ficaria mais do que óbvio que a sua cobertura era enviesada e nada justa – ainda mais a essa altura, quando o movimento já tinha virado um grande fenômeno na internet e já começava a se espalhar por outras cidades do país. Como colocam Boyd e Russel (2012), é esse tipo de situação, de colocar seus alvos num dilema existencial numa ação política qualquer, que faz com que estes já saiam perdendo desde o ponto de partida: se tomarem uma decisão, estarão no prejuízo; se tomarem outra, o estarão da mesma forma. No caso do Estado, portanto, ele preferiu esperar um pouco e tentar ir minando o movimento de outras formas; quanto à mídia, chegou um ponto em que ela basicamente ficou ‘refém’ de alguns tropeços cometidos pelo próprio Estado, e, por tabela, do seu próprio impulso incontrolável de fazer sensacionalismo. Pode-se dizer que este momento simbólico começou, ou, pelo menos, se consolidou, no aniversário de uma semana do OWS: 24 de setembro.

Não que a mídia tradicional, o aparelho ideológico e ferramenta de justificação do *status quo* do 1%, na opinião dos *occupiers*, estivesse ignorando completamente o movimento até aqui – até porque talvez fosse quase impossível fazê-lo –, mas no geral ela estava lutando com todas as suas forças para evitar falar do que estava acontecendo no *Zuccotti Park*, de modo que, quando o fazia era normalmente representando a ocupação de maneira negativa, numa escala que variava da ridicularização à deturpação dos fatos (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Mas no dia 24 eles tiveram que cobrir amplamente o que havia acontecido durante a tarde próximo à *Union Square*; e mais, de forma positiva para o OWS – quer dizer, negativa para a polícia, o que, na verdade, não faz muita diferença, afinal, quem se posiciona como ‘inimigo’ do inimigo de um outro acaba colocando-se como amigo indireto deste, ou ao menos partilha de algum tipo de solidariedade em relação a ele, vítima, de alguma forma, do agora inimigo comum de ambos: a marcha que culminou na prisão de 80 pessoas e na agressão de algumas moças (brancas e de classe média) com *spray* de pimenta por parte do policial Anthony Bologna. O vídeo rapidamente se espalhou pelas redes sociais, e as estações de TV não tiveram outra escolha senão reproduzi-los também, o que, automaticamente, colocou os manifestantes na verdadeira posição em que sempre se encontraram, a de oprimidos.

E finalmente o ponto de partida estava dado para que a mídia tradicional assumisse a existência do *Occupy*, uma mudança de atitude que possibilitou o agendamento de temas antes quase proibidos no vocabulário dos grandes veículos, como ‘desigualdade econômica’ e ‘ambição’ (dos banqueiros de *Wall Street*), e, mais ainda, a partir da incorporação dos próprios termos do movimento, como a ideia dos 99% e do 1% – talvez o mais próximo que já se conseguiu chegar nos Estados Unidos de uma ideia massificada de luta de classes. De repente, o interesse dos grandes jornais e portais de internet e das estações de rádio e de TV só crescia pelo OWS, e neste ponto não apenas para ridicularizá-lo, mas numa tentativa quase sincera de tentar entendê-lo de fato, o que, apesar da aparente boa intenção em muitos casos, não deixava de levar a alguns constrangimentos, seja por parte de um *occupier* que falava alguma ‘besteira’ numa entrevista tomando a sua visão pessoal do movimento como se ela fosse geral, seja por parte dos próprios jornalistas, que se esforçavam a dar algum sentido àquele caos e acabavam caindo, eles mesmos, numa inocência quase infantil, como descreveu um dos ‘relações públicas’ do OWS, Bill Dobbs³⁷ – isso será abordado com mais detalhes no quarto capítulo.

A essa altura, os GA’s já haviam se consolidado como o grande corpo de decisão política e de produção de consenso dentro do movimento; em suma, o laboratório de democracia direta que a maioria buscava poder trazer para a sociedade como um todo um dia, num futuro breve. De acordo com os relatos, no início as coisas fluíam muito bem – talvez pela empolgação com a novidade –, com reuniões diárias de duas ou três horas que tinham o intuito tanto de chegar a decisões em relação aos dilemas específicos que iam surgindo quanto de servir como uma espécie de fórum para saber o que cada um estava pensando/sentindo, a fim de se certificarem de que as expectativas de todos estavam sendo atendidas. Só que, com o tempo, o processo começou a se desgastar um pouco, no que a sua eficiência foi caindo na mesma medida em que ia diminuindo o interesse das pessoas por ele. Os anarquistas mais radicais, por exemplo, que veem a própria ideia de democracia – direta ou indireta, já que, para eles, a diferença é apenas de grau – como mais uma forma de controle da agência individual, encaravam os GA’s quase como um órgão institucional centralizador que tomava para si a ‘legitimidade’ suprema de toda e qualquer decisão referente ao movimento e, conseqüentemente, podava de maneira considerável a espontaneidade dos membros e de eventuais grupos

³⁷ Em conversa com o autor em 25 de junho.

de interesse menores ali dentro, mais ou menos como o fazem as instituições contra as quais o próprio OWS estava lutando (ARAGORN, 2011).

Aos poucos, portanto, esse modelo de tomada de decisão foi se desgastando a ponto de dar espaço ao surgimento de um outro: os *Spokes Council* – algo como ‘Conselho de Porta-vozes’ –, um formato com raízes anarquistas claras, inspirado primeiramente na Revolução Espanhola, e, mais recentemente, na luta dos *Zapatistas* e nos protestos de Seattle em 1999. Em termos gerais, ele consiste na reunião dos representantes de cada grupo de trabalho – ou *affinity group* (‘grupo de afinidade’)³⁸ – para a tomada de decisões específicas, de modo que cada porta-voz permanece totalmente *accountable* e transparente para o resto dos membros, embora, no geral, este não chegue a tomar decisões de fato como no sistema representativo comum: ele apenas repassa para o conselho geral o que já ficou decidido previamente no seu grupo, ou, em caso de surgir uma nova questão ou de um dilema qualquer ter sido levantado na reunião do conselho, ele retorna ao seu grupo para que esses temas pendentes sejam solucionados por todos em conjunto. Atualmente³⁹, essa é a forma mais comum de tomada de decisões no movimento, aplicadas especialmente – e de modo um tanto eficiente, embora com alguns problemas, como é natural –, nas grandes manifestações de Primeiro de Maio e de 17 de Setembro de 2012, o aniversário de um ano do OWS.

Mas voltemos à cronologia dos fatos mais importantes na época em que o acampamento ainda se encontrava de pé. Para protestar contra os ataques da polícia da semana anterior, os manifestantes decidiram, no dia 1º de outubro, tomar a *Brooklyn Bridge* – a ‘Ponte do Brooklyn’, uma das que liga o *Brooklyn* e *Manhattan* –, que figura entre os símbolos mais charmosos da cidade de Nova Iorque. Após cerca de mil pessoas se reunirem no *Zuccotti Park*, o grupo saiu em direção à ponte para ocupá-la por completo, uma ação um tanto provocadora, provavelmente impulsionada pela grande energia que emanava daquele grupo determinado a demandar, quer dizer, a fazer democracia, a mostrar o que ela realmente significa, como fazem ouvir no conhecido grito de protesto berrado em coro cada vez que desafiam as autoridades: “*Show me what*

³⁸ Tratam-se de pequenos grupos de pessoas (normalmente não mais do que 25) que tenham confiança umas nas outras e possuam interesses comuns para a realização de ações específicas, desde o bloqueio de um prédio governamental, por exemplo, ao oferecimento de apoio médico numa marcha ou protesto. Apesar de em cada momento um ou outro membro atuar como representante dessa pequena associação – o sistema normalmente é rotatório –, a relação entre todos é necessariamente horizontal.

³⁹ Dado o seu caráter extremamente dinâmico, fluído, é sempre muito complicado fazer qualquer tipo de afirmação em relação ao *Occupy*. Neste caso, o termo ‘atualmente’ se refere mais precisamente à tendência percebida pelo pesquisador no período em que participou diretamente do movimento – 1º de maio a 17 de setembro de 2012.

*democracy looks like! This is what democracy looks like!*⁴⁰. Ou ainda neste, amplificado cada vez que ocupam uma via pública, assim, sem pedir licença: “*Whose streets? Our streets!*”⁴¹. Para muitos *occupiers*, a tomada da *Brooklyn Bridge* foi talvez um dos ápices do movimento, um dos momentos mais emocionantes, mais fortes, mais significativos, quando a disposição de mudar o mundo só fazia crescer a cada minuto. Se eles tinham receio do que poderia acontecer? Por um lado, talvez, pois nunca se sabe do que as autoridades serão capazes de fazer para reprimir as manifestações. Mas, por outro, sobrava confiança; afinal, pensavam, em conjunto, “a polícia jamais vai ter condições e se dispor a prender todo mundo, né?”. Parecia que não, mas, no fim das contas, o fizeram, sim. E, deste modo, cerca de 700 pessoas foram presas ali mesmo (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011).

É claro que um e outro ainda acabaram escapando: primeiro, porque alguns fingiram estar apenas passando por ali, como bons cidadãos comuns que jamais fariam aquilo; e, segundo, porque a arbitrariedade e o preconceito normalmente são marcas bastante fortes que operam no inconsciente das autoridades de modo geral. Quer dizer, não necessariamente arbitrariedade, porque seus padrões estereotípicos tendem a ser muito claros, como no caso de um policial que, em meio a essa mesma prisão em massa, olhou para Nicole Rose⁴², uma *occupier* ‘branquinha’, ‘bonitinha’ e lhe disse: “me prometa que você nunca mais vai fazer isso, OK?”. Aí ficou fácil: “está bem, eu prometo”, respondeu Nicole, para seguir caminhando e sair dali. No fim das contas, apesar deste ocorrido aparentemente trágico, o que podia parecer uma grande derrota dos manifestantes acabou representando uma boa vitória em vários sentidos: primeiro, porque se o objetivo era ocupar a ponte e empatar o trânsito, eles conseguiram fazê-lo por muito mais tempo do que poderiam imaginar, já que o procedimento para colocar a todos, de um a um, nos camburões, levou várias horas; segundo, porque o acontecimento gerou vários vídeos interessantes que logo ganharam as redes para disseminar mais indignação entre as pessoas e estimulá-las a juntar-se ao movimento, no caso das que ainda não o haviam feito, ou então para fazer aumentar o comprometimento das que já haviam se juntado; terceiro, porque, por mais que talvez as

⁴⁰ Literalmente, “Mostrem-me o que é democracia! É isso que é democracia!”. Embora todas as falas dos *occupiers* e passagens de livro estejam sendo traduzidas diretamente para o português para facilitar a leitura e ao mesmo tempo evitar tantas notas de rodapé, a fim de respeitar a riqueza linguística de determinadas expressões, optou-se por manter esses gritos coletivos e algumas mensagens de cartazes no original – mas sempre traduzindo no rodapé –, especialmente porque a maioria deles trazem rimas ou trocadilhos impossíveis de respeitar numa tradução.

⁴¹ Literalmente, “As ruas de quem? As nossas ruas!”.

⁴² Em conversa com o autor e outros *occupiers* no dia 14 de junho de 2012.

‘autoridades’ não o saibam, normalmente, em vez de isolá-los e fazê-los temer a luta, é precisamente quando são presos que os manifestantes estreitam ainda mais seus laços com os outros participantes – ao possibilitá-los conhecer novas pessoas com ideias afins nas celas – e com o movimento em geral, já que a indignação de passar por tudo aquilo acaba lhes dando uma grande ‘injeção’ de energia e tende a aumentar ainda mais o comprometimento com a causa⁴³; quarto, de modo semelhante ao ponto anterior, em muitos casos os *occupiers* – logo eles, que querem mudar o mundo suspendendo a seriedade chata e autoritária pelo riso alegre e democrático, como no próprio carnaval (Bakhtin, 2000) – aproveitam aquela situação mesma muito mais como apenas uma nova oportunidade de distrair-se, um momento de recreação, a fim de aproveitar a vida de forma leve, numa boa, do que como uma ‘punição’ de fato⁴⁴.

Seguindo adiante, no dia 5 de outubro houve uma grande manifestação que mobilizou também vários estudantes e sindicatos numa grande marcha que ajudou a dar ainda mais visibilidade ao movimento, aumentando o seu apelo público – entre as intervenções do dia houve uma infiltração num leilão da *Sotheby*, uma das maiores empresas leiloeiras do mundo, em solidariedade aos trabalhadores de lá (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Só que, a essa altura, por mais que isso ainda não estivesse tão óbvio ali, a *utopia realizada* estava sendo, pouco a pouco, mais e mais constrangida pelo fato de a *realidade* ter sido por demais *utopizada* pelos manifestantes, já que estes chegaram em certa medida a ignorar as contradições *reais* que existem na sociedade *real* – uma crítica muito comum dos marxistas mais ortodoxos, por exemplo, em relação ao OWS. Ou seja, o cerne da questão aqui é a ideia de que, ao tentar implementar a ‘sociedade dos sonhos’ antes de acabar com o ‘pesadelo’ da que ainda existia ali, os grandes ‘idealistas’ acabaram negligenciando problemas históricos quase impossíveis de serem superados no curto prazo, questões que estão completamente arraigadas no sistema e no inconsciente geral: temas ligados a etnia, gênero, classe social, procedência geográfica etc. É claro que o movimento tomou várias medidas a esse respeito para evitar a reprodução dos mesmos preconceitos impostos pela *sociedade real*, como será debatido

⁴³ Um bom exemplo disso é que justamente no dia da *Brooklyn Bridge* os *occupiers* John Dennehy e Danny Valdés se conheceram, na cela, e daí decidiram tocar juntos o projeto que John estava apenas começando: o *Occupied Stories*, uma plataforma virtual pensada para publicar histórias pessoais, narrativas em primeira pessoa de *occupiers* do país – e do mundo – inteiro que se interessem em relatar suas experiências com o *Occupy* de maneira geral. O projeto será abordado oportunamente, no quarto capítulo.

⁴⁴ O mesmo John, que foi preso novamente nas celebrações de um ano do OWS em 17 de setembro de 2012, resumiu assim o dia na cela para os que estavam do lado de fora preocupados com ele: “Foi bem divertido. A única coisa chata foi que eu acabei perdendo as manifestações aqui fora”.

adiante, mas os dilemas são de fato muito grandes, e os problemas demasiado complexos, de modo que em pouco tempo o *Zuccotti Park* já tinha se transformado quase numa ‘grande miniatura’ da própria cidade de Nova Iorque, com duas alas físicas bem distintas, quase antagônicas entre si: a leste – mais classe média e reformista, por assim dizer – e a oeste – mais ligada à classe trabalhadora e com uma visão política mais ‘radical’, para usar um termo comumente utilizado (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). E o problema aqui identificado não é exatamente que as diferenças deixem-se emanar; é mais profundo, pois, muito mais do que meras *diferenças* individuais, essa divisão é fruto de *desigualdades* sociais quase irreversíveis de modo imediato – era assim que esse choque de realidades acabava dando espaço a embates quase irresolvíveis em alguns momentos. Não que o clima geral fosse de puro desentendimento; porém, a manifestação desses problemas estruturais talvez já pudesse ser vista como uma boa evidência de que as dificuldades desse mundo não podem ser superadas de modo tão simples assim, apenas jogando um ‘pozinho de fada’ na cabeça das pessoas.

Até aqui, as autoridades, estranhamente, ainda permitiam que os manifestantes continuassem no parque, mas quando o prefeito Bloomberg chegou ao *Zuccotti* no dia 12 de outubro (de 2011) dizendo que respeitaria o direito constitucional dos *occupiers* de livre associação (respaldado pela Primeira Emenda), desde que eles não infringissem nenhuma lei, tudo parecia muito suspeito (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). E foi assim que, logo no dia seguinte, vários policiais armados cercaram o parque e entregaram um documento anunciando várias regras novas para a permanência ali no espaço: agora, por exemplo, qualquer espécie de lona, saco ou barraca de dormir estava terminantemente proibida, assim como o simples fato de deitar-se no chão, nos bancos ou em qualquer área destinada ao uso público – seja para trafegar ou para sentar-se; além disso, o comunicado informava também que o parque seria limpo no dia seguinte, às 7h, o que, para os moradores dali, pareceu uma declaração implícita de ilegalidade do acampamento e um anúncio discreto de uma provável expulsão eminente (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Entretanto, em vez de simplesmente temerem o que estaria por vir e se resignarem diante da incerteza, os *occupiers* decidiram, de maneira bem resolvida, tomar a frente da situação; afinal, se o problema era limpar o parque, então eles mesmos poderiam fazê-lo sem nenhum problema. Foi assim que a população da praça de cerca de 3 mil pessoas organizou rapidamente um grande mutirão para tirar qualquer possível desculpa de despejo – até porque, para eles estava mais do que claro que, se

deixassem o local, nunca mais voltariam para lá. Fizeram uma grande limpeza, portanto, mobilizando o máximo de pessoas e de material possível, até que às 6h30 finalmente receberam um comunicado de que a lavagem oficial tinha sido adiada (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Mais uma vitória da utopia contra a realidade.

Neste momento, a energia do OWS ainda permanecia bem alta, e no dia 15 de outubro houve uma série de manifestações, com destaque para uma grande intervenção na *Times Square*, da qual milhares de pessoas participaram, e para a tentativa de ocupação da *Washington Square* durante a noite, que acabou sendo frustrada pela ação da polícia. Para o *occupier* John Dennehy⁴⁵, essa foi “a primeira vez em que ele [o movimento] recuou”, talvez o seu pico máximo a partir de onde uma certa decadência, mesmo que ainda invisível, já que ninguém poderia percebê-lo naquele momento, começou a tomar forma:

Éramos algo entre três ou quatro mil pessoas, então nos sentamos ali onde fica a fonte e fizemos uma grande assembleia para decidir se ocuparíamos mesmo o parque ou não. Enquanto isso, havia cerca de mil policiais cercando a gente, e eles disseram que prenderiam todo mundo se não saíssemos até meia-noite; eles ficaram repetindo isso a cada dez minutos à medida que a hora se aproximava, até que às 23h56 chegamos a um consenso e decidimos ir embora.

Para John, na verdade, a pior decisão possível.

O fato é que se tivéssemos permanecido ali, nem que fosse apenas a metade de nós [cerca de duas mil pessoas], a polícia teria três opções: ou deixaria a gente ficar, ou prenderia todo mundo, ou então tentaria tirar a gente à força; qualquer um desses resultados seria muito positivo para o movimento, inclusive os dois últimos, pois nos dariam ainda mais energia e gerariam vídeos interessantes para passar indignação para quem vê de fora, como foi no caso da *Brooklyn Bridge*.

Muitos *occupiers* não encaram esse dia de modo assim quase deterministicamente negativo, até porque isso não é o tipo de coisa que se pode medir; mas a verdade é que essa análise de John faz um tanto de sentido, especialmente porque ela coloca no centro a questão do *medo* e a repressão que dele deriva, em completa oposição à *confiança*, que apenas liberta. O fato é que, em qualquer disputa que envolva dois grupos, quando a conjuntura geral faz um dos lados ‘abraçar’ qualquer um desses dois sentimentos (medo ou confiança), automaticamente não apenas acaba-se abdicando do outro, mas há, na verdade, uma transferência deste quase que imediata para o lado que se está confrontando. Isto é: se uma parte apoia-se no medo, passa-se a confiança instantaneamente para a outra de modo a submeter-se-lhe de maneira significativa, na mesma medida em que, quando se demonstra confiança, muito provavelmente o outro

⁴⁵ Em conversa com o autor no dia 21 de agosto.

lado se sentirá intimidado, e isso, conseqüentemente, o fará ter medo e recuar – como no dia anterior, o da ‘limpeza’ do parque, um ensaio para o despejo já eminente que só não se concretizou efetivamente porque os manifestantes se mantiveram unidos, seguros e dispostos a lutar pelo que acreditavam, o que fez a Prefeitura retirar a ordem.

Enfim, seguindo essa interpretação de John, foi aqui, portanto, que talvez começou a haver uma ‘inversão’ de emoções entre as autoridades e o movimento, no que este começou a ‘ceder’ cada vez mais àqueles, e, assim, a abrir, de alguma forma, as portas ao despejo definitivo e à perda de energia que ocorreria em seguida. Embora neste momento atual o OWS atue de maneira bastante distinta da época da ocupação, talvez o motivo de hoje em dia parecer cada vez mais difícil para o movimento ressurgir com a mesma intensidade de setembro de 2011 seja justamente esse, porque a confiança e o controle emocional da situação parece agora estar do lado das autoridades, que continuarão fazendo de tudo, por dentro e por fora da lei, para barrar qualquer progresso, por menor que seja, por parte do *Occupy*. Neste sentido, o grande problema do medo, no fim das contas, é que ele nunca termina nele próprio, nunca se basta passivamente consigo mesmo, dado que a sua consequência mais óbvia acaba sendo, quase que invariavelmente, o *desespero*, que pode levar a resultados ainda mais desastrosos. Para John, esse é mais ou menos o estado emocional do OWS atualmente, que não tem conseguido reativar aquela posição verdadeiramente histórica diante das autoridades (ŽIŽEK, 2012), aquele fenômeno incontrolável de embriaguez coletiva que não teme o ‘não’ e faz de tudo para superá-lo – a própria ideia de “um não, muitos sins” (SITRIN, 2011) que inspiram todos esses movimentos contemporâneos. É claro que, como será tratado ao longo deste trabalho, a fase agora é outra, mas, embora a energia de alguma forma ainda permaneça, ela parece carecer de um novo ‘estalo’: tanto que nas duas grandes tentativas de reavivar o sentimento de confiança e a vontade de ocupar as ruas em 2012 – o Primeiro de Maio e o 17 de Setembro – os *occupiers* não tiveram muito sucesso, já que, apesar de nesses dois momentos muita gente ter se mobilizado, uma parte considerável dessas pessoas não se envolveu o suficiente como para manter o mesmo comprometimento nos dias e semanas seguintes, a fim de retomar a confiança e impor de forma mais categórica seus ‘sins’ diante dos constantes ‘nãos’ vindos da polícia e das autoridades em geral.

A essa altura, os acampamentos já haviam se espalhado de forma muito intensa pelo país inteiro, até que no dia 25 (de outubro) um evento em Oakland, na Califórnia, contribuiria para dar uma guinada – ou pelo menos manter em alta – a comoção

nacional em relação ao movimento: na tentativa de desmanchar a ocupação na cidade, a polícia acabou entrando em confronto com os manifestantes e ferindo gravemente o marinheiro Scott Olsen, de 24 anos, que foi acertado com uma lata de gás lacrimogêneo (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Dois dias depois, os *occupiers* retomaram a praça, e, em 2 de novembro, realizaram uma greve geral que, embora não tenha conseguido fechar literalmente a cidade inteira, teve um impacto importante, principalmente pelo fato de haver conseguido obstruir o porto, o maior da costa pacífica e o quinto mais importante do país. Mas voltando ao OWS: após os prefeitos de 18 cidades dos EUA terem se reunido em segredo com órgãos federais para orquestrar o despejo do movimento nas suas respectivas cidades, finalmente a tão temida destruição do concerto do *Occupy Wall Street* aconteceu, no dia 15 de novembro (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Como? Vários policiais da tropa de choque apareceram no parque durante a madrugada, por volta de 1h – após terem bloqueado todos os acessos ao local e impedido que qualquer tipo de registro fosse feito pela mídia –, e anunciaram que os manifestantes deveriam deixar o local imediatamente. Em questão de horas, tudo foi destruído, e, assim, a ‘realidade’, de modo mais imperativo do que nunca, acabou vencendo a utopia, pelo menos no que se refere ao acampamento no parque. O choque para os envolvidos no movimento, é claro, foi muito grande, e a primeira impressão que todos tiveram foi de que o *Occupy* tinha por fim recebido a sua cartada final (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011).

John, por exemplo, acha muito difícil que o OWS consiga retomar a energia que teve no outono de 2011 para manter-se como uma força verdadeiramente revolucionária enquanto não houver um outro espaço físico onde os participantes possam abster-se do sistema para viver sua utopia tão real, aquela mesma que pareceu chegar tão perto de se tornar realidade de fato. Para outros, no entanto, a expulsão acabou sendo importante para obrigar o movimento a adotar de maneira mais eficiente a tática de ‘ocupar as ideias’, espalhando-se de forma quase muda, discreta, por todas as partes da cidade, alcançando as comunidades mais locais e, assim, tornando-se bem mais difuso, sem a presença de um centro geográfico. Para outros ainda, o despejo veio quase que como um ‘presente’ da polícia, já que a situação do acampamento naquele momento era absolutamente decadente, no que as autoridades acabaram, portanto, impondo algo que parecia estar fadado a acontecer de forma natural, só que com uma única diferença: aqui, os *occupiers* de um modo ou de outro saíram como ‘guerreiros vitoriosos’, vítimas da forte opressão do sistema, enquanto que uma eventual morte por definhamento seria

absolutamente catastrófica para eles, pois sairiam como responsáveis pelo seu próprio fracasso, e assim, provavelmente, corriam o risco de matar, simbolicamente, a própria utopia (não apenas a realizada, mas igualmente a idealizada) junto com eles.

É notável que essa decadência da ocupação foi em grande parte conscientemente provocada pela polícia, que, buscando uma forma inteligente de resolver o seu grande dilema, começou desde cedo a plantar as sementes da discórdia dentro do próprio movimento: primeiro, infiltrando vários oficiais para fazer o papel de agitadores, causadores de problemas, como ficou comprovado em várias situações – uma prática que, aliás, ainda é muito comum; segundo, e mais importante, enviando para o *Zuccotti* aquelas pessoas que o próprio sistema de alguma maneira ajudou a ‘(de)formar’ para serem precisamente descartadas por ele, como mendigos e ex-presidiários (HERRING e GLÜCK, 2011) – uma questão, no mínimo, bastante delicada. É óbvio que essas pessoas são mais vítimas desse sistema do que qualquer outra que pudesse estar presente ali no parque. Porém, como consequência quase ‘natural’ da condição em que vivem, muitas delas chegaram a um nível de rejeição, de fracasso social tão intenso, que, ou partiram para o desespero e se tornaram capazes de fazer qualquer coisa para manter-se vivos, chegando ao ponto, inclusive, de causar mal às outras pessoas, ou então entraram num grau de inexistência – a percepção de si como não existente em consequência do não reconhecimento subjetivo dos outros dessa existência – tão profundo, que perderam qualquer conexão com a realidade que todos compartilham em conjunto. O resultado consequente, nada surpreendente, disso, nos dois casos, é uma dificuldade de agir de acordo com as mínimas expectativas de ‘respeito’ ao próximo ou qualquer coisa do tipo, ‘comprometimentos’ que os ‘cidadãos comuns’ trazem quase que automaticamente, pelo menos a nível teórico, para as suas relações.

Foi assim, portanto, que várias coisas deploráveis acabaram acontecendo no parque nas suas últimas semanas, desde os mais diferentes tipos de roubo, passando por ataques verbais e ameaças e chegando até a casos mais extremos de violência física e assédio sexual (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). O que os policiais têm a ver com isso, de fato? Quase tudo, pois normalmente eram eles que se dirigiam aos abrigos e estimulavam as pessoas – como várias delas relataram aos *occupiers* – a irem ‘morar’ no *Zuccotti*, da mesma forma que faziam com os presidiários recém-libertados (HERRING e GLÜCK, 2011). E a questão é delicada justamente porque, se por um lado esses indivíduos são os que mais merecem acolhimento, especialmente por se encontrarem no ‘limbo’ dos 99%, por outro, a atitude das autoridades é extremamente

perversa porque busca transferir para o movimento uma contradição que é do próprio sistema, como se estivessem dizendo: “não são vocês que querem unir a todos, sem distinção, para poder salvar o mundo?”. Sim, é verdade. Mas é também verdade que o acampamento já era vulnerável o suficiente em relação à coerção e à hostilidade externa como para conseguir arcar também com problemas sérios de ordem interna.

E apenas para esclarecer a questão e não deixar espaço a interpretações dúbias, não é que a causa da decadência do acampamento esteja sendo irresponsavelmente direcionada a essas pessoas, por exemplo. O fato exposto aqui é unicamente o da jogada estratégica, da saída encontrada pelas autoridades para encontrar uma forma de destruir aquela pequena comunidade a partir dela mesma. É verdade, como relatou um *occupier* chamado Jason⁴⁶, que uma das grandes dificuldades do movimento sempre foi justamente a de se aproximar verdadeiramente das classes mais baixas, das comunidades mais sofridas, a fim de conseguir manter uma comunicação efetiva e respeitosa das diferenças, já que a atitude mais comum nesses casos sempre foi muito menos a de troca, de adaptação e aprendizado mútuos, do que de uma imposição velada de uma determinada forma de comportamento – a de ser calmo, tranquilo, falar baixo, em suma, incorporar uma ‘paz de espírito’ que não condiz nem um pouco com a realidade dessas pessoas. Porém, não se pode negar a delicadeza da questão específica tratada aqui, já que, mais do que um esforço de reconhecimento teórico do outro, tratava-se, neste caso, da habilidade de lidar efetivamente com problemas práticos muito difíceis de serem superados.

Mas enfim, por tudo isso e muito mais, o sonho acabou, ou pelo menos se modificou a tal ponto que teve que tomar outro rumo, transformar-se em outra coisa, talvez uma espécie de movimento ‘Pós-Occupy’, como caracteriza John Dennehy para referir-se ao ativismo comum focado em temas, em lutas específicas, que o OWS acabou virando em certa medida. A verdade é que neste momento pode até se tratar um pouco disso, como será discutido mais adiante; no entanto, a verdade é que os manifestantes não aceitaram a perda do parque de modo assim tão passivo, quiçá mesmo por temer a perda da sua identidade mais óbvia e se tornar, conseqüentemente, não mais do que um movimento político quase tradicional. Foi talvez pensando nisso que em 17 de novembro, dois dias após o despejo, mais de 30 mil pessoas marcharam nas ruas para em seguida tentar ocupar uma pequena praça que pertencia à *Trinity*

⁴⁶ Em conversa com o autor em 30 de maio de 2012.

Church, uma igreja que está entre as maiores proprietárias de imóveis e terras na cidade de Nova Iorque e que, curiosamente, já havia declarado seu ‘apoio’ ao movimento ainda no início. Só que, na prática, a verdade é que esse apoio existia apenas na distância confortável de mostrar-se ‘simpático’ a uma causa ‘nobre’, mas sem nenhuma pretensão de fazer qualquer coisa de fato para ajudar a impulsioná-la: tanto que quando o movimento quis uma aproximação mais ‘calorosa’, literalmente física, com a instituição, a polícia veio imediatamente reprimi-los (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). E não foi apenas com a *Trinity Church* que isso ocorreu, já que quando, no mesmo dia, vários estudantes tentaram ocupar um prédio da *New School University*, uma universidade com grande tradição de esquerda que também já tinha declarado o seu ‘apoio’ ao OWS, eles até conseguiram fazê-lo parcialmente, mas desde o princípio foram convidados a se retirar, o que foi acontecendo aos poucos e se completou de modo definitivo cerca de uma semana depois (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Recuperando o pensamento de John, se naquele momento tudo aquilo parecia o respirar de um novo recomeço, na verdade acabou se revelando quase que como um dos últimos suspiros desesperados do movimento no seu formato de ocupação. O último, aparentemente, foi dado no mesmo dia do mês seguinte: 17 de dezembro.

O que aconteceu aqui, na verdade, foi algo bastante semelhante. Vários manifestantes tomaram as ruas e se dirigiram à *Duarte Plaza*, uma pequena praça também pertencente à *Trinity Church*. Desta vez, alguns deles chegaram até a pular a grande cerca que a separava da rua com a ajuda de uma escada, e assim conseguiram ocupar o local, para a alegria de todos; porém, a polícia não tardou em intervir e acabou prendendo vários, inclusive um bispo da igreja e um *occupier* chamado Mark Adams, que seis meses depois viria a se tornar o primeiro prisioneiro político do *Occupy Wall Street*, com uma sentença de 45 dias⁴⁷. Depois disso, e com a chegada do inverno, o movimento entrou numa espécie de estado de hibernação, com a esperança de ressurgir com toda a força na primavera, uma energia que se esperava consolidar ainda mais nos protestos de Primeiro de Maio, o dia Internacional do Trabalho, feriado que é celebrado em quase todo o mundo, menos nos próprios Estados Unidos, onde, devido às ‘raízes comunistas’ da data, a celebração é realizada num dia mais ‘neutro’, a primeira segunda-feira de setembro.

⁴⁷ O bispo e outros seis manifestantes foram condenados a quatro dias de serviço comunitário. Quanto a Mark, no fim das contas ele acabou servindo ‘apenas’ 30 dias, por conta do seu “bom comportamento”.

Seguindo para a ‘segunda fase’ do movimento, a próxima data importante foi o dia 17 de março (de 2012), quando vários manifestantes se reuniram na sua antiga casa, o *Zuccotti Park*, para celebrar os seis meses do nascimento daquela ideia, no que foram igualmente reprimidos, e muitos, presos pela polícia, como nos velhos tempos. Por fim, veio o Primeiro de Maio, que trouxe milhares e milhares de pessoas às ruas para o que parecia ser o grande ressurgimento do *Occupy Wall Street* – aqui, em conjunto com inúmeros sindicatos e associações –, e em seguida as comemorações de um ano do movimento, no dia 17 de setembro de 2012, momento também bastante marcante para essa coisa que ninguém sabe direito ainda o que é. É exatamente a este período específico que separa as duas datas, portanto, que se refere mais especificamente a análise deste trabalho⁴⁸, resultado de um acompanhamento (participativo) intenso do *Occupy* nos seus mais variados aspectos e dimensões. Mas aqui já estamos entrando na parte referente à metodologia.

1.3. Os caminhos da pesquisa: o encontro de todos os caminhos

1.3.1. *O campo-estrada e os seus encontros participantes*

A primeira coisa que se pode dizer em relação à abordagem empírica deste trabalho é que o campo foi mais uma espécie de ‘campo-estrada’ do que um mero campo qualquer. Segundo Marília Amorim (2001), o *campo* é necessariamente um espaço fechado muito bem delimitado – inclusive temporalmente – pelo autor que lhe permite estabelecer uma certa previsibilidade em relação ao seu objeto; a *estrada*, ao contrário, muito mais característica da literatura, trata-se de um espaço aberto que, embora possua um traçado e um sentido, acaba sendo “infinita nas suas possibilidades de bifurcação, de desvio e de retorno” (AMORIM, 2001, p. 224), no que a abordagem fica inteiramente entregue ao acaso, tornando seus efeitos imprevisíveis. Neste sentido, quem, no geral, determina o fechamento do campo são os objetivos da pesquisa, enquanto que a estrada aparentemente não possui um limite claro, o que, ainda segundo Amorim (2001), faz com que seus resultados não possam ser reproduzidos ou pelo menos transmitidos à comunidade científica. Em suma, para ela, “o campo corresponde

⁴⁸ Aqui não se pode deixar de mencionar também quatro outros eventos de grande importância para o movimento entre maio e setembro, estes, em colaboração com os outros *Occupy* do país inteiro: 1) os protestos contra a reunião da Otan, em Chicago, Illinois, de 18 a 21 de maio de 2012; 2) o Encontro Nacional do *Occupy*, na Filadélfia, Pensilvânia, de 30 de junho a 4 de julho; 3) a Convenção Nacional do Partido Republicano, em Tampa, Flórida, de 27 a 30 de agosto; 4) a Convenção Nacional do Partido Democrata, em Charlotte, Carolina do Norte, de 4 a 6 de setembro. A título de registro, este pesquisador esteve presentes nos dois primeiros.

assim à construção de um quadro para o encontro do outro que ajude o pesquisador a se situar” (AMORIM, 2001, p. 224).

A verdade é que essa distinção faz bastante sentido, na medida em que as ferramentas do campo dotam o pesquisador de um norte mais seguro, diminuindo, desta forma, as possibilidades de que este se perca completamente pelos caminhos tortuosos do acaso a partir do dinamismo incontrolável de tudo que está vivo, inclusive um objeto de pesquisa, que, antes de qualquer coisa, pelo menos nas ciências Humanas e Sociais, está formado por indivíduos que, mesmo sem percebê-lo, formam parte de corpos maiores igualmente vivos – seja uma sociedade, uma família ou um movimento político. Mas é precisamente aqui que a ideia de campo pode em alguns casos chegar ao ponto de sufocar o objeto que se pesquisa ao dar menos espaço à imprevisibilidade do que ele precisa para sobreviver mantendo a sua espontaneidade, sem cair em enquadramentos forçados a esquemas pré-determinados ou a hipóteses que se mostram quase tão rígidas quanto insuficientes. Por outro lado, não é o fato de ‘aceitar’ a analogia da estrada que faz com que o pesquisador perca totalmente de vista aquilo que ele está buscando para resvalar pelas vicinias das incertezas. Ao contrário: nada mais produtivo e revelador do que estabelecer um ‘campo’, um foco, um círculo de abrangência específico – inclusive temporal – em cima do objeto que se estuda enquanto se caminha na estrada junto com ele a fim de deixá-lo fluir naturalmente, inclusive para que ele mesmo possa revelar também ao pesquisador aquilo que este não está ‘buscando’. É mais ou menos como coloca o Sidarta de Hesse (1977, p. 112), ao descobrir que o que se encontra melhor é exatamente aquilo que não se procura – mais ou menos o que tem feito o próprio *Occupy* em relação aos seus ‘objetivos’:

Quando alguém procura muito [...] pode facilmente acontecer que seus olhos se concentrem exclusivamente no objeto e que ele fique incapaz de achar o que quer que seja, tornando-se inacessível a tudo e a qualquer coisa porque sempre só pensa naquele objeto, e porque tem uma meta, que o obceca inteiramente.

Naturalmente, o que se está defendendo aqui não é o cúmulo de achar que o pesquisador não deve projetar, antecipar as mais variadas problematizações, traçar possíveis encaminhamentos de pesquisa diante do seu objeto, ficando, assim, completamente passivo e ‘vulnerável’ a ele: trata-se apenas do equilíbrio entre planejamento em relação ao que se supõe a princípio e abertura em relação ao que é impossível conjecturar de antemão, a partir da superação de uma meta obcecada que, no seu grau mais extremo, só tende a cegar o sujeito – afinal, ele já está tão concentrado em

alcançar as suas ‘metas’, em encontrar o que já imagina conhecer, que o seu destino se resume apenas em vir a saber aquilo que ele já ‘sabe’. A ideia geral expressa aqui, na verdade, seguindo a própria concepção de Amorim (2001) desenvolvida com Bakhtin, é a de que um trabalho acadêmico é sempre o produto de um *encontro* entre o pesquisador e o seu objeto, mais ou menos nos termos que ela mesma coloca citando o cineasta Eduardo Coutinho: “o que se filma é o encontro e não a realidade” (apud AMORIM, 2001, p. 23). Ou seja, trazendo para o caso aqui em questão: *o que se registra e analisa é o encontro, e não a realidade*, de modo que a ‘análise’ nada mais é do que a ‘tradução’ que se faz deste encontro que começa sempre no estranhamento (AMORIM, 2001), exatamente nos moldes em que o próprio Bakhtin (apud AMORIM, 2001) sugere quando diz que *conhecer é interpretar*. Sendo a pesquisa então, ao menos nas Ciências Humanas, encontro e não realidade, interpretação e não verdade, tradução e não revelação, como é possível predeterminar de modo tão estrito o que se procura, se as respostas estão num encontro que ainda nem aconteceu? E, no passo seguinte, como se pode almejar uma eventual ‘reprodução’ fiel daquele encontro tão específico – é o que a delimitação do campo pretende resolver –, se num futuro encontro hipotético não só o sujeito será outro – ou haverá se tornado outro de alguma forma, se se tratar da mesma pessoa –, mas o próprio objeto também o será, na medida em que tomou novos caminhos pela estrada dinâmica da sua existência e foi, conseqüentemente, virando, ele mesmo, outra coisa diferente do que era antes, mais ou menos como no rio de Heráclito?

Neste sentido, é importante não perder de vista que esse encontro geral – ou grande encontro formado de pequenos encontros – não se limita ao específico do autor com o campo. Começa, antes, no seu encontro consigo mesmo, com as experiências que teve ao longo da vida até aquele momento, com as teorias que leu, as situações práticas que viveu, até chegar ao campo: este que, na verdade, igualmente, não proporciona mais do que encontros quase que completamente aleatórios, tanto no amplo espectro da localização espaço-temporal quanto na abrangência específica dos microencontros, na medida em que se tem contato com esse ou aquele agente do campo, que estava vivenciando processos tão específicos na sua vida, com pensamentos e sentimentos tais em relação ao ‘objeto’ que ele ajuda a formar para o pesquisador (no caso aqui, cada *occupier*). Em suma, será que é possível mesmo acreditar no ‘campo’ como uma forma de ‘controle’ confiável da realidade, de garantia da sua devida representação e reprodutibilidade? O pressuposto aqui é de que não – quer dizer, mais precisamente, é

possível reproduzir os caminhos (metodológicos) gerais, mas não chegar aos mesmos desdobramentos (resultados) específicos. E justamente por partir do princípio de que não, procurou-se abordá-lo aqui seguindo-o através da sua estrada da maneira mais ‘livre’ possível no período específico de 1º de maio a 17 de setembro de 2012⁴⁹, buscando o que se imaginava poder encontrar ao mesmo tempo em que se mantinha aberto para encontrar o que nem sequer era possível pensar em buscar – nesses casos, os resultados tendem a ser bastante surpreendentes.

É claro que desde o início sabia-se muito bem onde se queria chegar com a pesquisa, ou melhor, aonde esta queria deixar-se levar pelo *Occupy Wall Street*: em termos gerais, a esse mundo da carnavalização da política que usa os meios tecnológicos com o propósito maior de desmediar as relações humanas com o mundo e tudo que o compõe. A suspeita era de que isso estivesse acontecendo de alguma forma, a partir do que já se havia lido sobre o movimento e visto nos breves documentários que já tinham sido lançados e nos inúmeros vídeos aleatórios disponíveis na internet. Só que, no fim das contas, encontrou-se muito mais: primeiro, mais ‘caos’ do que o imaginado; segundo, mais imaginação do que se podia esperar para, como pesquisador, tentar ‘descaotizar’. Foi assim que a pesquisa se ateu aos objetivos que já possuía, ao mesmo tempo em que não ‘resistiu’ a entregar-se à polifonia quase inapreensível que o campo lhe mostrou a fim de, inclusive, poder cumprir um outro objetivo que também já existia desde o ponto de partida: contextualizar o movimento ao máximo, respeitando a sua conexão rizomática com tudo, e tudo ao mesmo tempo, seja em termos históricos, ideológicos, cósmicos, afetivos, e o que mais pudesse mostrar-se possível. Foi por isso que se demorou tanto a chegar ao lugar mais especificamente pretendido (nos *meios* retratados no quarto capítulo) e também se tardou tanto para estabelecer um ponto final, uma vez cumpridos os objetivos iniciais que se esperava alcançar.

Mas, finalmente, por que estabelecer o campo na estrada de um ‘outro’ tão distante, em vez de fazer o estudo no Brasil mesmo, aproveitando a ampla gama de movimentos sociais que há por aqui, por exemplo? O primeiro motivo está no fato de o interesse desde o início ter sido estudar essas relativas ‘novidades’, já citadas superficialmente, que esses movimentos contemporâneos pareciam estar trazendo, de modo a entender com mais propriedade esse novo papel que as mídias aparentam estar

⁴⁹ Como já ficou claro, o foco, em termos de restrição geográfica, é o *Occupy Wall Street*, que é o *Occupy* de Nova Iorque, semelhante mas com diferenças consideráveis em relação a qualquer outro *Occupy* dos Estados Unidos e do mundo.

desempenhando atualmente, assim como o fenômeno a que se denominou ‘carnavalização da política’. É verdade que no Brasil houve um certo impulso na direção dessa tendência a partir do final de 2011, quando se deu o estabelecimento de diversos ‘Ocupes’ em várias capitais do país, com destaque para São Paulo; porém, é igualmente verdadeiro que essas tentativas logo se desvaneceram de algum modo, pelo menos em comparação com as iniciativas semelhantes que ocorreram nos Estados Unidos e na Espanha. Em meio à mudança de objeto da campanha de Obama para o *Occupy Wall Street*, chegou-se a considerar a possibilidade, inclusive, de estudar o ‘Desocupa Salvador’, um movimento que teve uma certa expressão no início de 2012 por conta da polêmica que ocorreu pouco antes do carnaval envolvendo uma empresa responsável pela montagem de camarotes, o que só deixou mais evidente a relação perniciosa entre a Prefeitura e as empresas que controlam a festa, na medida em que aquele se apropriou do espaço público da Praça de Ondina a fim de beneficiar unicamente os interesses privados dessas corporações⁵⁰ (MOVIMENTO DESOCUPA, 2012). Embora o movimento tenha ganhado um bom fôlego e iniciado, quase que imediatamente, a campanha ‘Desocupa a Prefeitura, João’ – em referência ao prefeito João Henrique –, aparentemente ele acabou perdendo um pouco da energia logo em seguida e se dissipando consideravelmente. A partir dessa ‘impressão’, a ideia acabou sendo deixada em *stand-by*, por assim dizer.

A segunda razão da escolha, que completava a primeira, era o fato de o autor já possuir um conhecimento considerável da realidade política americana, devido a experiências anteriores no país, o que o estimulava a dar continuidade a determinados estudos feitos previamente, como já colocado no início deste capítulo. A terceira razão, derivada desta, mas com um cunho ideológico mais evidente, refere-se ao princípio de que, se todos esses movimentos almejam – pelo menos a nível de discurso geral – a efetiva superação do capitalismo como sistema econômico, nada mais ‘oportuno’ do que ir diretamente ao seu ‘cérebro’ e ‘coração’, o lugar onde ele começa e termina; o local onde, acima de tudo, essa tendência dos ‘ocupas’ se consolidou e a partir de onde se espalhou para outras partes do mundo, inclusive para o Brasil: os próprios EUA. Por

⁵⁰ Em termos gerais, a empresa Premium Produções Criações Artísticas e Eventos Ltda. ficaria responsável por pagar R\$ 250 mil por ano à Prefeitura, além de realizar uma reforma na praça, como contrapartida do uso do espaço público – enquanto que a sua previsão de faturamento passava dos R\$60 milhões. Porém, pouco tempo após da finalização da reforma, a empresa bloqueou o local com tapumes para a obra do camarote, quase três meses antes do carnaval, deixando o espaço completamente inacessível aos cidadãos (MOVIMENTO DESOCUPA, 2012). O material explicativo pode ser encontrado no seguinte *link*: <http://movimentodesocupa.wordpress.com/historico/>. Acesso: out. 2012.

fim, aproveitou-se a ideia de Boaventura Santos (2007a e 2007b) em relação ao pensamento abissal que existe, em termos epistemológicos, entre o Norte e o Sul econômico do mundo, no sentido de que normalmente o Sul permanece sempre como ‘objeto’ do Norte – quantos cientistas não vêm de lá emitir verdades sobre os contextos de cá o tempo inteiro? –, que estuda a si mesmo e ao resto do mundo para dar sentido e justificação à realidade dominante, a da própria linha abissal: para Santos (2007a), apenas mais uma faceta da divisão internacional do trabalho – neste caso, no que se refere à academia, à produção do conhecimento:

Em nossos países, quantos estudantes trabalham sobre a realidade de outros países? Nós trabalhamos sobre nossa realidade; eles fazem o trabalho global, e nós estamos de certa maneira localizados. É uma divisão do trabalho eficaz nas ciências sociais, porque depois as grandes organizações internacionais olham o mundo pelos olhos dos cientistas sociais do centro, do Norte. Por consequência, as teorias sociais reproduzem as desigualdades entre o Norte e o Sul (SANTOS, 2007a, p. 21).

A busca aqui, portanto, sempre foi a de tentar romper com essa lógica, colocando os dois lados da linha no mesmo patamar de importância, oferecendo a oportunidade para que os pesquisadores (e, conseqüentemente, os cidadãos) daqui do Sul possam ver a esses outros com seus próprios olhos. E não se trata de nenhuma espécie de sociologia da ‘vingança’ ou da ‘inversão’; ao contrário, é a própria sociologia da democracia epistemológica, da igualdade de voz e do uso da palavra em relação ao conhecimento. Foi assim, portanto, que aceitou-se o “exílio deliberado” no país do outro de que fala Amorim (2001) para fazer o autor tornar-se hóspede (em sua casa) e anfitrião (eles em relação a este estudo) ao mesmo tempo desse estranho que é sempre o seu outro na pesquisa, a fim de tentar “construir uma determinada escuta da alteridade, e poder traduzi-la e transmiti-la” (AMORIM, 2001, p. 26). A única diferença aqui é que, enquanto a autora usa o termo ‘país do outro’ como uma metáfora a respeito do abandono do seu território, por parte do pesquisador, para desbravar o mundo alheio – no sentido de que “o outro se torna estrangeiro pelo simples fato de eu pretender estudá-lo” (AMORIM, 2001, p. 31) –, no caso deste estudo tomou-se a expressão da forma mais literal possível, já que o outro que se queria desvendar acabava sendo ‘estrangeiro’ duas vezes.

1.3.2. O sonho da neutralidade e a empatia libertadora do sonho

Ainda seguindo Santos (2007a), adotou-se aqui, deliberadamente – como já deve ter ficado um tanto evidente a esta altura –, a postura de não tratar o objeto a partir da máxima da ‘neutralidade’, ainda que não se possa abrir mão por completo da sua ‘prima-irmã’, por assim dizer, a objetividade – ela mesma também inegavelmente subjetiva. Mas qual seria a diferença entre objetividade e neutralidade, neste caso? Segundo Santos (2007a), a primeira se refere às “metodologias próprias das ciências sociais” que ajudam a “ter um conhecimento que queremos que seja rigoroso e que nos defenda de dogmatismos”, ao passo que a segunda trata-se da posição específica que se adota em relação às grandes injustiças que acometem as sociedades, “em relação às quais não podemos ser neutros” (SANTOS, 2007a, p. 23). Ou seja, o que isso tudo quer dizer é que o fato de assumir a sua posição ideológica no que se refere ao conceito de justiça, por exemplo, essa transparência não tira do pesquisador, de nenhuma maneira, o crédito em relação à sua capacidade crítica diante do seu ‘objeto-sujeito’ de estudo, a sua habilidade de distanciar-se dele, quando necessário, por mais que se encontre tão próximo, tão envolvido com ele. Na verdade, mais precisamente, a ‘ideologia’ que ‘une’ este pesquisador de fato a esses movimentos é justamente o cansaço em relação às ideologias tradicionais, a escolha de tentar ‘negar’, ou ao menos relativizar, o seu papel na interpretação da realidade e a sua função de determiná-la de antemão: a afinidade, portanto, está na causa, no diagnóstico de que as sociedades atuais são por demais injustas, por demais controladas por pequenas elites que decidem basicamente tudo, por demais centradas no dinheiro, por demais distantes da própria humanidade dos humanos que as compõem, por demais cruéis com elas mesmas (SANTOS, 2007a). Neste caso, qual seria o papel dos cientistas sociais? Olhar para tudo isso e simplesmente dizer que “as coisas são assim mesmo”, que “não tem como ser diferente porque o ser humano é mau e egoísta por essência”, que “as gritantes desigualdades existentes são muito úteis para o funcionamento do ‘complexo’ sistema”, que “o papel do pesquisador não é mudar, mas explicar a realidade”? Não. É por isso que decidiu-se aqui estudar o *Occupy* antes para tentar *compreender* um pouco o que o movimento está fazendo neste momento em prol de um mundo melhor do que para *explicar* o que ele faz, antes para *aprender* do que para *ensinar*, antes para *questionar*, junto com os seus participantes, do que para dar-lhes *as respostas* prontas (MAFFESOLI, 1998; SANTOS, 2007a; GONSALVES, 2006).

Foi por isso que optou-se por uma observação participante, ou, a depender do ponto de vista, uma “participação pesquisante” (BRANDÃO e STRECK, 2006),

partindo do pressuposto de que “o processo de conhecer o mundo anda de mãos dadas com sua transformação” (Brandão e Streck, 2006, p. 9): em suma, de que *saber é fazer*. É mais do que sabido que esse tipo de abordagem possui um nível de rejeição bastante alto por parte do pensamento moderno tradicional, que ainda não conseguiu se desvincular da fé na razão iluminista que se basta por si só e da crença semirreligiosa de que é possível que uma pessoa consiga desvencilhar-se de si mesmo, do seu eu mais íntimo, do que se é apenas no âmago da sua subjetividade, diante de uma situação qualquer para assumir uma postura ‘neutra’, ‘objetiva’, ‘imparcial’. Não. Existem ‘evidências’ suficientes para mostrar que isso não é possível, de modo que a atitude mais justa que um pesquisador – ou um jornalista, cujos princípios gerais são basicamente os mesmos – pode tomar diante do seu público não é a de vestir uma aura de ‘pureza’ e ‘sobriedade’ jamais alcançáveis: o máximo de pureza e sobriedade que se pode alcançar está, ao contrário, justamente no ato de assumir que elas não existem senão parcialmente, de deixar bem claro a partir de que ângulo se está olhando para determinada coisa, com que limitações, incorporando quais pressupostos.

Essa atitude, na verdade, não necessariamente cega ninguém: de modo inverso, abre os olhos daqueles que estão olhando, através do seu olhar descritivo, o que o pesquisador olhou com seus próprios olhos. Afina de contas, como diz Fritjof Capra (1982) – apenas um dentre tantos outros –, ao criticar a ciência tradicional para defender a ideia de que não existe produção de conhecimento isento de valores, “os cientistas sociais não estão sendo mais científicos, mas, pelo contrário, menos científicos, porque negligenciam enunciar explicitamente os pressupostos subjacentes a suas teorias” (CAPRA, 1982, p. 182); ou ainda, com E. H. Hunt (2005a), para quem ciência e juízos de valor são muito mais complementares que antitéticos, os teóricos que se colocam como ‘isentos de valores’ ou estão tentando iludir os outros ou estão vivendo uma autoilusão, de modo que ele apresenta como atitude mais saudável para o cientista perante seus interlocutores, e a sua pesquisa perante o mundo, que este estabeleça uma fundamentação concreta da natureza desses valores. Para ficar ainda mais claro e tentar desestabilizar um possível mito: não ser neutro não significa adotar uma atitude de ‘má fé’, por exemplo, como aquele que, sendo completamente desprovido de ética, manipula os dados e tenta persuadir os seus interlocutores de maneira completamente irresponsável; significa apenas mostrar a partir de que lado se está ‘conhecendo’, ‘interpretando’ a realidade. Brandão e Streck (2006) colocam bem essa inversão a favor

dos que assumem essa postura, os que de fato se sentem comprometidos em de alguma forma ajudar a melhorar o mundo:

E aos que até hoje perguntam ainda: como pode ser possível e confiável uma pesquisa que se declara “participante”?, poderíamos devolver a pergunta com outra: e de que modo hoje pode, havendo nós chegado ao ponto que chegamos, uma pesquisa social ser útil, verdadeira e proveitosa, sem ser de um modo ou de outro “participante”? (BRANDÃO e STRECK, 2006, p. 9).

É precisamente aqui que a impossibilidade torna-se necessidade e que a aparente limitação mostra-se como algo extremamente importante. Ou seja, a grande base dessa abordagem está justamente na supressão desse lema semieclesiástico de que a ciência só é ciência de fato se o seu processo operar com base na distinção radical entre sujeito pesquisador e objeto de pesquisa, o que pensa e o que age, o que analisa e o que faz, o que conhece e o que é conhecido, o que diz e o que é dito, o que julga e o que é julgado. Ao contrário disso, a pesquisa participante apresenta-se de maneira muito mais ‘humilde’, ao se propor a andar em conjunto com o seu outro, e num mesmo patamar: ela parte do pressuposto de que “todo o saber que não se abre a ser uma vivência de partilha é um saber não-confiável”, pois, embora “suas descobertas sejam corretas e inovadoras, desde um ponto de vista científico”, as “suas motivações podem ser pouco verdadeiras em um sentido humano” (BRANDÃO e STRECK, 2006, p. 12). Dizendo o mesmo com outras palavras, as usadas por Maffesoli (1998), faz-se cada vez mais “necessário considerar que cada um participa de um pensamento global do qual é mais o recitante do que o criador”, aceitar o fato de que “mais somos pensados do que propriamente pensamos” (MAFFESOLI, 1998, p. 169). Ou ainda, voltando a Brandão (2006), é possível dizer que a confiabilidade de uma ciência não deve estar exatamente no rigor positivo do seu pensamento, “mas na contribuição de sua prática na procura coletiva de conhecimentos que tornem o ser humano não apenas mais instruído e mais sábio, mas igualmente mais justo, livre, crítico, criativo, participativo, corresponsável e solidário” (BRANDÃO, 2006, p. 24).

E a questão da confiança é fundamental aqui, pois ao mesmo tempo em que o pesquisador precisa aprender a confiar mais nos seus sujeitos-objetos (BRANDÃO, 2006) – em última instância, no sentido bakhtiniano, coautores de seu próprio trabalho – , na medida em que eles são fonte inesgotável de um saber não menos sábio do que o seu próprio, por mais que não ‘científico’, ele precisa aprender a confiar também em si mesmo, no sentido de não precisar colocar o tempo inteiro esquemas abstratos acima de sua ‘intuição’ (MAFFESOLI, 1998), abstrações que muitas vezes lhe tiram a própria

capacidade de pensar com mais precisão em prol de esquemas insuperáveis que só limitam a criatividade e o livre fluir da própria razão. Essa é uma das grandes vantagens da mudança de perspectiva da relação ‘eu-isso’ para a do ‘eu-tu’, na relação pesquisador-objeto de pesquisa, que Dostoievski aplicou com tanta originalidade na literatura no que diz respeito aos seus personagens (BAKHTIN, 2002). Afinal, se “a investigação social deve ser voltada para a melhoria da condição humana”, provavelmente “seja necessário também que a ciência assuma uma forma diferente”, caso essas condições venham a mudar, como já aconteceu (GOLSALVES, 2006, p. 246).

No caso específico da abordagem deste trabalho, ela foi participativa desde o início, embora essa participação naturalmente tenha crescido na medida em que ia aumentando o contato e o envolvimento com o objeto. A princípio, adotou-se uma postura um tanto tradicional, estabelecendo um quadro de perguntas razoavelmente fechado à medida que o autor deparava-se com os participantes, e partindo do pressuposto de manter uma certa distância em relação a eles, o que se mostrou não só bastante insuficiente mas quase impossível de se realizar: no caso das questões, percebeu-se que mais do que pedir que racionalizassem sobre o que sabiam, era muito melhor vê-los fazendo espontaneamente; no que diz respeito à posição do pesquisador em meio ao seu campo-estrada, este acabou se dando conta de que entenderia melhor o que eles estavam fazendo se de fato fizesse junto com eles. É claro que sempre existe um limite para essa participação numa pesquisa, pois se o autor apenas faz e não presta a devida atenção ao que o outro está fazendo, empregando, mesmo que de dentro, um olhar externo, capaz de exprimir as mais variadas análises críticas, ele chegará à mesma limitação a que chega o que só analisa de fora – e de cima –, sem entender de fato o que está acontecendo ali dentro. Enquanto este aplica *ao* campo uma análise um tanto abstrata, aquele se abstrai *no* campo a ponto de não analisá-lo direito. É preciso ter cuidado quanto a isso.

Quanto à apreensão dos dados mais especificamente, logo nos primeiros dias o questionário foi abandonado, no que se passou a explorar muito mais as conversas informais do que usar o formato clássico de entrevista. Além disso, como este autor sempre trazia um caderno em mãos nos mais diversos encontros com o OWS, tudo era devidamente descrito, e as intervenções mais interessantes de cada *occupier*, anotadas no papel, um registro bastante jornalístico em sua forma mais ampla. Só que, mais do que isso, em pouco tempo este pesquisador percebeu-se realizando uma grande

abordagem etnográfica, uma espécie de ‘etnografia participante’ que desembocava sempre no diário de campo bem intenso que começou a ser produzido já nas primeiras semanas, este que se tornou a grande base para a produção do trabalho. Seguindo as caracterizações feitas por Hess (2006), em termos gerais esse diário específico produzido em campo pode ser considerado uma grande mescla de diário *íntimo* – que retrata o vivido pessoal de um sujeito e é capaz de revelar a eterna construção do seu ‘eu’ a partir da “tentativa cotidiana de fazer emergir todas as facetas da [sua] personalidade” (HESS, 2006, p. 94) –, diário *de viagem* – aquele que extrapola os limites da jornada cotidiana do escritor e lhe permite traduzir a grande intensidade dessa jornada específica que terá um fim em breve (HESS, 2006) –, diário *filosófico* – na medida em que traz “uma redação [em torno de uma pesquisa, por exemplo] de temas que se pode retomar” (HESS, 2006, p. 95), de divagações que se pode aprimorar depois –, e, naturalmente, diário *de pesquisa* – onde “o pesquisador registra suas hipóteses e seus achados” diante de seu objeto no campo específico em que ele se encontra (HESS, 2006, p. 95): o que, inclusive, já pode ser considerado, como sugere Lourau (apud HESS, 2006), a própria pesquisa, por assim dizer. Foi desta maneira que utilizou-se aqui o diário como a grande base de toda a dissertação, a partir de um intenso entrelaçamento entre teoria e campo ao longo de todo o texto. Quanto ao tratamento mais específico dos dados, na maioria dos casos apenas aproveitou-se as falas diretas dos *occupiers* ou então utilizou-se os registros como base analítica do campo, reescrevendo-os para adequá-los à linguagem e à forma acadêmica. Em outros, porém, a fim de valorizar os aspectos contextuais e descritivos em questão, a fim de permitir ao campo ‘falar’ de modo um pouco mais direto – por mais que a partir do filtro específico do pesquisador –, preferiu-se manter o formato original do diário: neste caso, na forma de citação recuada e em itálico, para deixar bem clara a sua ‘separação’ no que concerne à escrita acadêmica.

Mas voltemos à relação direta com o campo em si. Não que tenha sido fácil envolver-se com o movimento desde o início; muito pelo contrário: como não este autor não possuía contato com ninguém, nenhum intermediário que pudesse levar aos participantes, a penetração no país do OWS foi muito mais difícil do que parecia ser possível prever: primeiro, pela distância natural que já se impõe quando não se tem uma ‘ponte’ para estabelecer um contato direto com um outro extremamente desconhecido; segundo, porque a essa altura, com o fim do acampamento e a falta de um espaço convergente, o movimento encontrava-se já muito disperso, quase limitado às reuniões

internas dos *affinity groups*⁵¹; terceiro, porque a verdade é que existem vários casos de infiltração policial no OWS, o que de certa forma deixa os participantes mais inseguros em relação a completos desconhecidos, já que qualquer um pode vir a ser um agente; quarto, porque, na realidade, o *Occupy* é menos inclusivo do que parece, menos 99% do que ele mesmo se propõe a (e gostaria de) ser – os grupos, em geral, são consideravelmente fechados⁵², e as relações, em alguns casos, não tão horizontais assim. Mas depois da viagem a Chicago, e mais ainda, à da Filadélfia – situações em que o contato era tão mais intenso que as barreiras do dia a dia eram naturalmente superadas, mais ou menos como acontecia na desmediação completa no *Zuccotti*, completada pelas próprias mídias –, o outro estrangeiro desta pesquisa passou a ser cada vez menos estrangeiro para o autor, ao mesmo tempo em que este passava a ser cada vez mais bem acolhido na casa daquele. Neste ponto, ambos já caminhavam juntos pela estrada do campo, de modo que a empatia mútua só crescia.

Sim, *empatia*: essa conexão inexplicável que aproxima qualquer um das coisas de um modo um tanto inexplicável. Se Bachelard já dizia, num tom um tanto romântico, que “só se pode estudar aquilo que se sonhou primeiro” (apud BRANDÃO e STRECK, 2006, p. 14) – e, como ficou bem claro na apresentação do caminho percorrido pelo autor até o objeto, esse foi bem o caso aqui –, é porque, como completa Maffesoli (1998), é esse sonho empático que faz com que o pesquisador se envolva com o seu ‘objeto’ a tal ponto, que ele acaba conseguindo superar mais facilmente as limitações da razão *a priori* em prol de uma compreensão *a posteriori*. É assim, portanto, que a empatia mostra-se extremamente importante, pois “nos faz entrar no coração de nosso próprio objeto de estudo, vibrar com suas emoções, participar de seus afetos, compreender o complexo arabesco dos sentimentos e das interações de que ele está impregnado” (MAFFESOLI, 1998, p. 47). É deixá-lo fluir espontaneamente com a maior naturalidade possível, para apreendê-lo na sua *forma*, sua *aparência* mais

⁵¹ O Primeiro de Maio tratou-se praticamente do encontro inaugural com o OWS, mas apesar de haver milhares de pessoas nas ruas e de várias conversas terem sido derivadas daí, o encontro foi absolutamente confuso e um tanto frustrante, pois muitas dessas conversas se deram com marxistas ortodoxos, por exemplo, quase radicalmente críticos ao *Occupy*, ou então com gente que não estava tão envolvida assim e apenas passava ali para mostrar o seu apoio à causa. Foi aqui que o tal objeto já se mostrou muito mais difuso, líquido, caótico, inapreensível, do que se havia suposto – o que automaticamente provocou um despertar para uma possível mudança de atitude em relação ao campo, que aqui parecia mais estrada do que nunca; o primeiro passo, portanto, seria começar a deixá-lo falar livremente, mesmo que fosse para superar o que a metodologia já havia ‘programado’ para ser feito, a partir da teoria e do contato distante que havia sido estabelecido pela internet.

⁵² Ainda mais quando o tal estranho desconhecido por todos anda pelos cantos tirando fotos o tempo inteiro e fazendo as mais misteriosas anotações num caderno com uma caneta que nunca descansa.

reveladora de si mesmo. E é por isso que, como ainda sugere Maffesoli, aqui não se aspira a qualquer tipo de objetividade absoluta, impositiva, não se aceita o papel de “adjuvante de um poder qualquer que seja” (1998, p. 47). Ainda com o autor, neste caso, o pesquisador opta por colocar-se como parte integrante do objeto estudado, a fim de desenvolver “um saber puro, um conhecimento erótico” (MAFFESOLI, 1998, p. 47) que o leva a uma espécie de “sociologia acariciante”. É claro que o sentido de ‘puro’ aqui não tem nada com a pretensa pureza da razão. Ao contrário, o termo expressa, na verdade, a ideia de puro até onde ‘puro’ se pode ser, isto é, assumindo-se claramente ‘impuro’ do ponto de vista objetivo ao mesmo tempo em que se incorpora uma pureza, uma inocência, um “dar a ver” (MAFFESOLI, 1998) tão humilde como para deixar que as coisas se apresentem de forma espontânea a fim de que possam ser descritas a partir daquilo que elas *parecem ser*, sem jamais tentar enquadrar o que acredita-se que elas *sejam* no que se julga que elas *deveriam ser*.

Amorim (2001) discorda deste ponto de vista em relação à empatia, já que, para ela, embora o objeto deva estar próximo e acessível ao pesquisador, tal proximidade, na ciência, só pode existir no próprio estranhamento. “Pela suspensão do olhar que reconhece e aceita, a relação de conhecimento desmistifica e desestabiliza o objeto” (AMORIM, 2001, p. 174). Mas quem disse que não se pode ter empatia pelo estranho, mantendo, assim, uma espécie de ‘estranhamento empático’ por aquilo que se estuda, reconhecendo e aceitando o objeto ao mesmo tempo em que se o desmistifica e se o desestabiliza? Foi isso que se tentou fazer o tempo inteiro com o *Occupy* neste estudo, na medida em que o pesquisador aproximava-se dele para percebê-lo um tanto distante do que se imaginava que ele fosse, ao mesmo tempo em que ele se mostrava igualmente próximo, em outros aspectos, da teoria que se havia suposto enquadrar-se nele, ainda que durante essas ‘carícias’ ele não se apresentasse de modo tão previsível, e, portanto, acabasse por indicar caminhos – teóricos, inclusive, como autores que não haviam sido incluídos – que não tinham sequer sido considerados antes. Enfim, será que o estudioso frio e distante teria a capacidade de, a partir do seu afastamento neutro, perceber essas nuances que normalmente só se revelam assim, na intimidade erótica do pesquisador com o seu outro, na ‘vivência comum’, na relativização de si que deixa espaço à invasão pelo outro (MAFFESOLI, 1998)?

Esta é, em última instância, a própria base que sustenta qualquer tipo de pesquisa participante, já que, como afirma Elias (apud GONSALVES, 2006), o seu objetivo é justamente extrapolar as teorias sociológicas que se concentram apenas em um nível da

personalidade humana (o das ações) a fim de ocupar-se do ser humano como um todo – suas ações, pensamentos, emoções e pulsões. Por isso, se por um lado Amorim (2001) parece estar certa – a partir da visão particular de um tipo de abordagem – ao defender que o tal distanciamento exercido por meio do controle do afeto tende a transmitir uma visão mais ‘realista’ da ‘realidade’, por outro, é bem verdade que em determinados momentos “o envolvimento constitua um olhar privilegiado” (GONSALVES, 2006, p. 248), como parece ter sido o caso aqui. Não que tal postura venha a aproximar seus resultados de qualquer pretensa verdade: ela apenas “indica uma pluralidade de possibilidades epistemológicas em contraposição a uma única alternativa válida, a da ciência moderna” (GONSALVES, 2006, p. 252), até porque, ao contrário da tendência tradicional de buscar “explicações causais ou funcionais da vida social”, a motivação principal deste tipo de abordagem é, na verdade, “aprofundar nosso conhecimento e compreensão sobre a realidade” (GONSALVES, 2006, p. 251). Como, de acordo com Gadamer (apud GONSALVES, 2006), “compreender indica, antes de tudo, uma fusão e construção de um amálgama de nossos horizontes com os horizontes dos outros” (GONSALVES, 2006, p. 253), o exercício de completo distanciamento em relação ao objeto estudado parece apenas, inversamente, distanciar o pesquisador na mesma medida da sua própria compreensão.

É neste sentido, portanto, que Maffesoli (1998) defende a importância de tentar elaborar um saber ‘dionisíaco’ que se encontre o mais próximo possível de seu objeto, um “que seja capaz de integrar o caos”, que saiba, “por mais paradoxal que isso possa parecer, estabelecer a topografia da incerteza e do imprevisível, da desordem e da efervescência, do trágico e do não-racional” (MAFFESOLI, 1998, pp. 12-13). Em suma, é preciso encontrar um pensamento que se reconcilie com a vida, que seja racionalmente sensível, já que sensivelmente racional pode parecer ainda muito pouco. É deste modo, em suma, que o que o cientista sonhou depara-se com aquilo que foi igualmente sonhado por outros, sozinhos ou em grupo, quando os sonhos individuais e coletivos, com as suas alegrias e dores, encontram-se para dar sentido a esse sonho, para torná-lo realidade – ou, no caso específico do pesquisador, ao menos para tentar compreender de que se trata esse sonho de fato e como ele se desdobra. É por isso, portanto, que este não deve estar privado de sonhar, ainda mais porque os que sonham com a infalibilidade da razão e seus esquemas normativos muitas vezes parecem ser os maiores iludidos de todos: o importante é que ele sonhe, mas sonhe acordado, ao invés de permanecer sonambulamente embriagado de teorias ultrapassadas que só dificultam a compreensão

daquilo que se convencionou chamar de realidade. Ao referir-se aos sonhos que transbordam cada vez mais da vida privada e ocupam, em massa, a praça pública, Maffesoli (1998, pp. 22-23) sugere que o pensamento

que sabe acompanhar-lhes os meandros é, certamente, o mais capacitado a deixar entrever a emoção, o sofrimento, o cômico, que é próprio de uma vida que não se reconhece no esquema, preestabelecido, de um racionalismo de encomenda.

É exatamente a isso que ele chama de pensamento ‘metanoico’ – o que acompanha, pensa ao lado –, em oposição ao tipicamente ‘paranoico’ – aquele que analisa de cima e impõe os seus esquemas, a “forma clássica de racionalização delirante” de que fala Edgar Morin (2005, p. 70), por exemplo.

E já que as coisas são sempre muito mais – ou muito menos – do que elas aparentam ser, já que os sentidos e a razão humanos são completamente insuficientes para interpretar os fenômenos sociais de modo a se aproximar a qualquer aspiração à integridade, já que a linguagem geral pretensamente objetiva é incapaz de transmitir precisamente o pouco que se consegue apreender do processo, na medida em que impõe barreiras comunicacionais às já existentes barreiras interpretativas, a que recorrer então para ampliar o leque cognitivo-comunicacional da realidade que se pretende conhecer e traduzir? No que se refere à apreensão, Maffesoli (1998) sugere a *intuição* como ferramenta auxiliadora; no que diz respeito à sua comunicação, ele indica a *metáfora*⁵³. Quanto ao primeiro caso, o autor compara o pesquisador em Ciências Sociais a uma espécie de ‘farejador social’, aquele que usa a ‘inteligência intuitiva’ proporcionada pela sua própria razão para compreender de forma mais abrangente os fenômenos ao seu redor. É assim, por exemplo, que o pensamento intuitivo transcende o conceitual ao mesmo tempo em que lhe é complementar, pois, respaldado na humildade sóbria de quem aceita suas próprias limitações e a impossibilidade de qualquer verdade absoluta, *sugere* mais do que determina, *indica* mais do que comprova, *interpreta* mais do que revela, *dá a ver* mais do que esclarece, *especula* mais do que explica, e assim por diante. A vantagem disso? No *mínimo*, a aceitação de que o conhecimento só existe por aproximação (MAFFESOLI, 1998), que ele tende a ser mais preciso quanto menos preciso for, mais coerente quanto mais relativizável possa apresentar-se; no *máximo*, o

⁵³ Além do uso da metáfora como figura de linguagem, outra característica notável da forma de escrita adotada aqui é a excessiva utilização de apostos, o que revela não apenas um modo específico de se incluir informações ao longo do texto: representa, muito mais do que isso, um diálogo próximo, quase íntimo, com o leitor, mais ou menos como se se estivesse suspirando ao seu ouvido para dar-lhe a contextualização necessária das ideias e acontecimentos.

respeito ao caos eternamente dialógico, antidialético (no sentido de que não almeja nenhuma síntese), irresolúvel, que é o universo em geral e a vida social em específico; no *meio*, entre os dois extremos, a possibilidade de aproximação com um pensamento mais artístico, por exemplo, que, a partir de uma consciência intemporal, uma visão mais contemplativa e uma certa libertação em espírito, como definia Schopenhauer (MIGUENS, 2007a), permita um acesso mais privilegiado a certos aspectos da realidade de que a razão sozinha não consegue dar conta.

É exatamente aqui, enfim, que entra o papel da metáfora, que, diferentemente do conceito, não tem pretensões à cientificidade, o que tende a dar-lhe um *status* mais ‘neutro’ (MAFFESOLI, 1998) – não no sentido ideológico, mas epistemológico, na medida em que permanece aberto e não se fecha em si mesmo. “Contentando-se com descrever, ela auxilia a compreensão sem, por isso, pretender à explicação”, de modo tal, que não pretende indicar, “de maneira unívoca, qual é o sentido das coisas”, embora possa “ajudar a perceber suas significações” (MAFFESOLI, 1998, p. 148). Em suma, o que a metáfora ajuda a fazer é evitar o “assassinato através da definição” de que fala Peter Berger (apud MAFFESOLI, 1998) ao referir-se à prática comum de enquadramento forçado entre os sociólogos racionalistas, na medida em que ela se propõe a manter, ao contrário, as coisas tão vivas quanto vivas elas podem estar, por mais que em última instância representadas num papel estático. “Tal assassinato em nome de uma definição é moeda corrente. Ao nomear, com excessiva precisão, aquilo que se apreende, mata-se aquilo que é nomeado” (MAFFESOLI, 1998, p. 47).

É por isso, portanto, que a pretensão neste trabalho nunca foi arrogante e irresponsável o suficiente como para querer ‘revelar’ o que o *Occupy Wall Street* ‘é’; muito mais do que isso, a motivação aqui sempre foi a de especular o que ele *pode, poderia ou poderá (vir a) ser*, o que, na verdade, não é pouco e nem necessariamente ‘pobre’: ao contrário, talvez seja aí que se encontre a sua maior riqueza, justamente por respeitar a própria riqueza que emana do objeto – dos sujeitos que o compõe e dos que terão contato com a pesquisa resultante desse encontro. Deste modo, por mais que este trabalho não abdique de determinadas ‘explicações’ ou ‘teorizações’, estas, já de antemão, assumem que nada possuem de ‘verdadeiras’ ou ‘definitivas’: no máximo, elas farão sentido para determinados interlocutores. Afinal, se “ver é interpretar” (GONSALVES, 2006, p. 255), então nenhum significado pode ser extraído unilateralmente de qualquer objeto em si (para o pesquisador) ou texto que pretenda interpretá-lo (para o leitor): ele é criado a partir de um diálogo constante entre todas as

partes envolvidas em todas as etapas do processo, por assim dizer (BAKHTIN, 2003). Em suma, o máximo que se pode fazer a fim de manter essa abertura extremamente necessária é realizar analogias, correlações, aproximações que podem facilitar a compreensão (esta interpretação específica) do objeto, mas que nunca o dissecará, o revelará, assim, por completo – jamais.

1.3.3. A orquestra polifônica do OWS: música do infinito no infinito dialogismo

Se idealmente o *campo* está para a ciência assim como a *estrada* está para a literatura, seria possível afirmar de modo semelhantemente determinista que o *monologismo* está para a aquela assim como o *dialogismo* está para esta? O pressuposto aqui é de que não, e pelos mais variados motivos: porque nem toda literatura é necessariamente concebida a partir da ideia de ‘estrada’ – já que muitas obras permanecem dentro de um ‘campo’ de abordagem muito claro e (de)limitado –, assim como nem todo autor se dispõe a tomar o caminho da polifonia de vozes na produção de sua história – é mais comum, inclusive, que o discurso seja claramente monológico, sendo a voz do autor tão ‘alta’ quanto quase insuperável. De maneira análoga, como já se ressaltou anteriormente, nem toda pesquisa científica deve se limitar ao conceito de campo de modo indistinto – embora em casos específicos seja até necessário, como especialmente no exemplo das ciências naturais –, assim como nem sempre a voz monológica do cientista deve dar o ultimato, a interpretação final, a conclusão infalível a que chegou no decorrer da sua pesquisa – isso pode até ser positivo em certa medida, e em casos particulares, mas seguramente não deve-se jamais tomar como regra, muito menos nas ciências sociais. Como já se tratou da questão do campo-estrada de modo satisfatório para este trabalho, e como o foco aqui, naturalmente, é a produção acadêmica, em contraposição à literária – por mais que a própria literatura seja tomada como base, já que é de lá que o conceito deriva –, parece oportuno ater-se a este último caso: o da polifonia nas ciências humanas e sociais. É aqui, portanto, que a analogia musical sobre esses movimentos contemporâneos em geral, e o *Occupy* em específico, se completa: trata-se do som de todos em conjunto tocado por cada um individualmente, uma espécie de orquestra cósmica em que cada um é independente do outro, ao mesmo tempo em que lhe é complementar.

Mas antes de qualquer coisa, é importante lembrar a origem desse conceito: o estudo de Bakhtin (2002) sobre a obra de Dostoievski, onde o autor percebe que, de modo bem distinto dos outros romancistas da sua época, que impunham a sua voz, de

modo direto ou indireto, durante toda a narrativa, o escritor russo normalmente trazia no seu estilo a qualidade peculiar de romper – até onde fosse possível – com a hierarquia ‘natural’ entre autor e personagem, transformando uma relação tradicionalmente ‘eu-isso’ numa essencialmente ‘eu-tu’: uma tendência que se estende também para a interação entre o herói e os outros personagens dentro do romance, já que aquele normalmente dialoga intensamente, e em pé de igualdade, com estes, chegando às vezes ao ponto de perder de vista a sua própria voz por conta da altura com que as vozes alheias falam na sua própria mente – como no caso do personagem Raskolnikov, de Crime e Castigo, que, como coloca Bakhtin (2002), em vez de pensar *nos* fatos, conversa *com* eles. No caso da relação do personagem com seu criador:

O herói tem competência ideológica e independência, é interpretado como autor de sua concepção filosófica própria e plena e não tem como objeto da visão artística final do autor. Para a consciência dos críticos, o valor direto e pleno das palavras do herói desfaz o plano monológico e provoca resposta imediata, como se o herói não fosse objeto da palavra do autor, mas veículo de sua própria palavra, dotado de valor e poder plenos (BAKHTIN, 2002, p. 3).

É a partir desse princípio de destruição hierárquica, que, no romance dialógico, polifônico, todas as vozes se encontram em total horizontalidade, tanto em relação a elas mesmas quanto ao microcosmo que elas formam em conjunto – o próprio romance – e, ainda, ao macrocosmo do qual todos os seres fazem parte – o universo. Nenhuma voz é mais importante do que nenhuma outra, todo enunciado é necessariamente incapaz de ser definitivo em qualquer medida – seja sobre si mesmo ou sobre o mundo –, tudo que se sabe e se conhece só existe parcialmente, pois a partir do momento em que é concebido como existente, já se encontra em processo de ser superado por outra coisa, nesse eterno diálogo interminável, inapreensível, que é a própria intersubjetividade humana: o próprio caos dialógico instaurado desde o momento em que o primeiro homem disse a primeira palavra sobre o mundo até o momento abstrato, ainda por vir, em que ele dirá a última (BAKHTIN, 2002).

Aqui, finalmente, apresenta-se um gancho importante para mostrar em que medida o texto científico é dialógico – na sua relação exterior, com o que outros cientistas já disseram sobre tal ou qual questão – e quanto mais ele *poderia ser* – na sua relação interior com seu próprio objeto, com o que ele ‘pensa’ sobre si mesmo. Primeiro, esse tipo de escrita é necessariamente dialógica na medida em que invariavelmente coloca-se como apenas mais uma voz nesse grande debate interminável sobre as coisas do mundo, supostamente superando de alguma forma os que vieram

antes e já sendo superado automaticamente pelos que estão vindo em seguida, numa conexão interativa tal, que, por mais que se pretenda – como ocorre em muitos casos –, jamais se poderá alcançar qualquer verdade definitiva sobre qualquer coisa. A questão é que não só tudo o que existe respeita um princípio dinâmico insuperável – no que tudo está mudando o tempo inteiro –, mas também sempre haverá um outro – o ‘inferno’ de cada um de que fala Sartre – disposto e se preparando para dizer o oposto do que tal ou qual indivíduo acabou de dizer. Onde está a verdade, neste caso? No olhar de quem vê, como sugere o mesmo Bakhtin ao falar da questão da ideologia: primeiramente, no que se refere ao ato de produção de qualquer conhecimento, já que é a própria ideologia quem indica que aquilo foi produzido num lugar e não noutra (apud AMORIM, 2001); e, segundo, na sua influência direta em quem acessa esse conhecimento, dado que para este interlocutor ela pode tanto *refletir* como *refratar* a realidade de que está se tratando – ou fazer os dois ao mesmo tempo: afinal, “todo signo ideológico vivo tem, como Jano, duas faces. Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras” (BAKHTIN, *Marxismo e filosofia*, 1986, p. 47, apud KONDER, 2002, p. 116). É a partir dessa eterna dança discursiva, portanto, que a ciência como um todo, e os textos científicos que a compõem, em particular, podem ser encarados a partir da concepção dialógica de Bakhtin, e no seu grau mais imediato, como coloca Amorim (2001) ao falar das relações que as teorias estabelecem entre si, sempre a partir da ideia de que “um texto só é compreendido quando colocado em relação com outros textos” (AMORIM, 2001, p. 191).

A forma passiva poderia ser ilustrada por aquele caso em que o autor se apoia explicitamente sobre um outro e segue seu caminho para melhor contradizê-lo e transformar o sentido de sua obra. O autor utiliza sistematicamente a palavra do outro para dizer outra coisa. Esta seria uma modalidade equivalente à paródia artística. A forma ativa, menos evidente ainda, se revelaria, por exemplo, nos textos em que se identifica uma espécie de rejeição ou evitamento de uma outra palavra que, apesar disso, se impõe (AMORIM, 2001, p. 177).

O fato é que tudo que qualquer pessoa venha a dizer trata-se apenas de um reflexo do que já foi dito por outros e nada mais do que uma prévia do que ainda será dito por outros ‘outros’ – inclusive os mesmos que o disseram antes, em outras ocasiões – que a sucederão, uma resposta a outras perguntas já lançadas que não fazem mais do que gerar novas perguntas. Essa é a essência da polifonia, o princípio do mundo discursivo que coincide com o da própria ciência – ao menos na sua relação com ela mesma. Porém, a coisa parece mudar um pouco quando se dispõe a analisar a interação entre o cientista e aquilo que ele estuda, já que de acordo com a concepção moderna

tradicional, essa coisa, não passando de um mero objeto acabado, concluído – em suma, morto –, está sempre sujeito àquele que o aborda, de cima para baixo, para ‘revelar’ as verdades que se supõem emanar dele. Neste caso, o princípio é o mesmo do romance monológico que opera a partir da concepção ‘eu-isso’, em que o autor manipula e controla seus personagens, utilizando-se deles apenas como aporte, como ferramenta, objeto mudo do seu próprio discurso (Bakhtin, 2002) – o de ficção, a partir das suas experiências de vida e visões de mundo, e o acadêmico seguindo suas ideologias e metodologias específicas, o que é apenas a mesma coisa dita de outro modo. É assim que a ciência tradicional normalmente acaba sendo também não-polifônica, antidialógica, e é exatamente isso que se pretende de alguma forma superar aqui neste trabalho – não como o primeiro a fazê-lo, afinal, no eterno dialogismo que é o mundo dificilmente se é o primeiro a exprimir ou realizar qualquer coisa, mas como mais um a experimentá-lo –, deixando os participantes do movimento falarem por si mesmos para que possam expressar sua autenticidade e independência livremente diante do todo da pesquisa, colocando-os lado a lado com os autores que já disseram algo, direta ou indiretamente, sobre o que eles estão fazendo ou dizendo que querem fazer.

É natural que, por outro lado, um tanto de monologismo seja importante por parte do autor neste processo, especialmente no que diz respeito a uma pesquisa acadêmica, que precisa seguir uma certa coerência interna e fazer um sentido claro para os seus interlocutores. E é aqui que o pesquisador organiza de algum modo o caos polifônico que emerge do campo, relacionando o que este lhe mostra juntamente com as teorias que parecem ‘explicar’ aquilo, criando, assim, um caminho, um percurso claro de conexão entre as coisas de modo a ser compreendido por quem vier a ter contato com a pesquisa. O importante é que as vozes sejam consideradas e se encontrem em pé de igualdade, na mesma medida em que fique bastante evidente onde está o discurso do autor e onde está o dos participantes da pesquisa – assim como o dos outros autores utilizados na argumentação. Como bem coloca Todorov (2003), parece natural, por mais que se queira negá-lo, que a voz do autor prevaleça, no fim das contas, sobre todas as outras, pois, afinal, é ele quem as interpreta e organiza, uma realidade que se deve aceitar como um tanto insuperável e até necessária do ponto de vista da coerência do que se está querendo construir: o problema surge, portanto, apenas quando se toma esse pressuposto como pretexto para fazer qualquer tipo de síntese dialética do objeto em questão.

E é aqui que a ciência também parece albergar uma grande contradição do ponto de vista formal. Se, por um lado, a sua essência é fundamentalmente dialógica (o eterno diálogo entre os autores), e se, por outro, de alguma forma o autor que escreve um trabalho acadêmico busca uma síntese (por mais que temporária), por outro ainda, de modo geral, essa síntese é feita necessariamente a partir da voz de outrem, o que normalmente o impede de usar a sua própria para fazer qualquer tipo de afirmação: é assim que tudo que se diz só tem ‘validade’ se já tiver sido dito (também) por algum outro; é assim que o que foi dito em um lugar só terá a legitimidade devida quando referenciado por um outro, em outro lugar, por mais que esse outro seja o próprio que disse anteriormente. O paradoxo aqui, portanto, trata-se de aceitar o pressuposto do dialogismo ao mesmo tempo em que busca-se suprimir a voz do próprio pesquisador para se alcançar uma síntese (localizada) a partir da voz de todos os outros, do mundo teórico ou do empírico. Mas a verdadeira polifonia não deveria basear-se num princípio quase oposto a este, isto é, na valorização da voz do pesquisador em pé de igualdade com a de todos os outros, a fim de que nenhuma afirmação, nem mesmo a sua própria, possa ter validade sintética sobre nenhuma outra? Afinal, se, com Todorov (2003), a voz do autor é insuperável em qualquer texto que se escreva sobre qualquer coisa – já que é ele que organiza todas as outras vozes, filtra, seleciona, interpreta, por mais que não venha a dizer algo diretamente –, por que então acreditar que ela pode ser suspensa enquanto se permanece buscando as mais variadas sínteses, assim, de modo velado? Não seria mais interessante buscar a expressão original e sincera de cada voz a fim de que todas elas permaneçam evidentes ao leitor que virá a sintetizar, ele mesmo, um sentido específico para o texto – ao invés de essa síntese ser feita pelo autor a partir da supressão (velada) da sua própria voz? Aqui, ao que parece, trata-se mesmo é de um monologismo organizado a partir dos discursos alheios.

Voltando à questão mais geral, a verdade é que a polifonia, o dialogismo, não é em nada dialética – talvez chegue mesmo a ser antidialética –, já que além de jamais poder ser reduzida aos sucessivos processos de tese-antítese-síntese encontrados em outras abordagens mais tradicionais, ela igualmente não pode: ser definida dentro de qualquer conceito fechado que não o do próprio ‘desconceito’ de ser tudo ao mesmo tempo; ser reduzida a qualquer princípio de unidade que automaticamente venha a destruir, ou pelo menos negar, a pluralidade que lhe preenche a essência; substituir a coexistência de tudo pela existência sobressaliente de algo, de uma parte que se mostre predominante o suficiente como para ser tomada pelo todo. Ou seja, se a dialética tem

uma grande importância histórico-metodológica no sentido de ajudar a compreender o mundo de alguma forma, ela é completamente incapaz de responder pela sua totalidade (BAKHTIN, 2003). Como bem explica Amorim, “se a fórmula da lógica formal ($A=A$) não convém ao dialogismo, a fórmula da dialética (A e não- A) também não” (2001, p. 141). Isso porque, “em relação à primeira, a fórmula dialógica seria: $A\#A$; e em relação à segunda, seria: A e B e C e...” (2001, p. 141) – em suma, a própria essência do rizoma de Deleuze e Guattari (1995) de que se tratará logo mais.

As diferentes vozes não são etapas em devir; elas coexistem e interagem. O mundo polifônico é concebido antes no espaço que no tempo. A unidade temporal essencial da polifonia é o instante de pluralidade máxima; o presente que só se justifique em relação a um passado ou a um futuro ocupa um lugar temporário. O acontecimento dialógico não tem explicação nem gênese (AMORIM, 2001, p. 141).

É exatamente neste ponto que o objeto deste estudo, o *Occupy Wall Street*, entra para dar sentido a essa discussão. Em suma, no caso aqui presente, a escolha da abordagem polifônica – ou pelo menos a tentativa de aplicá-la – não se tratou de um mero fetichismo estético, de uma simples democratização do discurso como fim em si mesmo: tratou-se, acima de tudo, de um pedido escancarado, um grito quase desesperado do próprio objeto (dos sujeitos que o compõem) de não ser reduzido a nada, ao que ele não é, pois aparentemente ele pretende ser tudo ao mesmo tempo, e, portanto, nem sequer está seguro do que quer vir a ser de fato – nem mesmo se quer ser algo definível. Foi exatamente desta forma que se deu exatamente o primeiro encontro deste pesquisador com o movimento⁵⁴, na primeira conversa com o primeiro *occupier*, Mike Munchelle, que explicou, em poucas palavras, a grande ideia – quer dizer, a sua interpretação sobre ela – que está por trás da metáfora dos 99%. Segundo ele, a concepção básica que move o *Occupy* é a ‘solidariedade’, aquele sentimento que faz com que os sujeitos se envolvam uns com os outros e se ajudem mutuamente, independente das eventuais diferenças. Só que o princípio aqui – totalmente polifônico – é o de superar tanto quanto possível a ideia de ‘unir-se’ (que indica síntese) em prol da maior complexidade da concepção de ‘juntar-se’ (que indica polifonia), por exemplo:

É que o termo ‘unir-se’ dá a ideia de unidade, de que nos tornamos uma coisa só. E não é isso que acontece, porque não há consenso geral sobre nada. Nós apenas ‘nos juntamos’ para defender de modo geral o que queremos, mas sempre mantendo e respeitando as diferenças de cada grupo.

⁵⁴ Na reunião do *Spokes Council* de 29 de abril de 2012, o último antes das comemorações do Dia do Trabalho.

Neste momento, o grande caráter polifônico do *Occupy*, presente no movimento de uma forma extremamente consciente, mostrou-se uma grande evidência, algo que não poderia jamais ser negligenciado na pesquisa, pois não só ele ainda não disse a última palavra sobre si (BAKHTIN, 2002), como, mais do que isso, aparentemente ainda não disse nem a primeira, ou ao menos disse várias ao mesmo tempo num aparente balbúcio recheado de um caos bastante seguro de si, de modo a não deixar que nenhuma delas se sobressaísse às outras. Em suma, se na espécie de ‘anticatarse’ dos romances de Dostoiévski – mais ou menos como no riso purificador e ambivalente do universo carnavalesco (BAKHTIN, 2000) – a ideia que opera é o alegre relativismo de que “no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir” (BAKHTIN, 2002, p. 167), então o *Occupy* poderia ser visto como mais uma grande expressão do eterno dinamismo dialógico, não redutível a nada em específico, que move o próprio mundo intersubjetivo.

Em vez de adotar essa ou aquela perspectiva ideológica que de certa forma ‘sintetiza’ o espírito de uma época, ou até mesmo o seu ‘antiespírito’ – quando se trata, por exemplo, da antítese que sintetiza a tese antitética sobre a própria síntese dominante, como pode ser encarado o marxismo do século XIX em relação ao liberalismo naquele momento –, e transportá-la, com ou sem as devidas ‘atualizações’, ‘ressalvas’, para outro momento histórico a fim de tentar sintetizá-la ali, através da *união* de um grupo específico que buscará hegemonia sobre os outros, o que o *Occupy* se propõe a fazer é *juntar* todos esses *tempos* num mesmo *espaço* para que o caos polifônico da incerteza dinâmica dessas relações dê coerência e integridade ao todo de forma natural, de modo a não reduzi-lo a nenhuma das suas partes a partir de respostas prontas de uns que acabam ditando o percurso de todos de modo intransigente e até irresponsável. No OWS, ao contrário, cada participante é um potencial herói, ele mesmo, que fala junto com todos os outros em pé de igualdade e sem necessariamente almejar qualquer tipo artificialidade sintética. Afinal, apesar de existir a uma forte valorização do consenso na tomada de decisões, este (como qualquer outro) é apenas parcial e temporário, suficiente para adotar determinada atitude em determinado momento para resolver determinado problema, mas nunca generalizável. É assim, portanto, que, seguindo essa clara essência polifônica, as vozes permanecem independentes ao mesmo tempo em que “combinam-se numa unidade de ordem superior à da homofonia” (BAKHTIN, 2002, p. 21).

E se falarmos de vontade individual, então é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de várias vontades individuais, realiza-se a saída de princípio para além dos limites de uma vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento (BAKHTIN, 2002, p. 21).

E o que foi/é o OWS, senão várias vontades particulares e independentes ‘juntadas’ (e não necessariamente ‘unidas’) a partir da vontade comum de uma sociedade melhor, materializada na vontade do acontecimento da ocupação do *Zuccotti Park* – e da grande difusão da sua ideia por todos os lados após o seu fim?

Em suma, é por tudo isso que a teoria do dialogismo se mostra tão importante para este trabalho como pressuposto teórico-metodológico: primeiro, no que se refere à apreensão do próprio objeto-sujeito; segundo, no que diz respeito à busca da melhor maneira de abordá-lo em campo; terceiro, no que concerne ao relato desse encontro da forma mais justa e horizontal possível. Neste caso, da mesma forma que, nos seus romances, Dostoiévski “não fala *do* herói, mas *com* o herói” (BAKHTIN, 2002, p. 64, grifos no original), o autor aqui em questão se propôs a falar *com* os participantes, tanto no sentido de usar a sua própria palavra para tentar compreendê-los quanto no de colocá-los precisamente ao seu lado – ou, a depender do ponto de vista, colocar-se ao lado destes.

Aliás, nem poderia ser diferente: a orientação dialógica, coparticipante, é a única que leva a sério a palavra do outro e é capaz de focalizá-la enquanto posição racional ou enquanto um outro ponto de vista. Somente sob uma orientação dialógica interna minha palavra se encontra na mais íntima relação com a palavra do outro mas sem se fundir com ela, sem absorvê-la nem absorver seu valor, ou seja, conserva inteiramente a sua autonomia enquanto palavra (BAKHTIN, 2002, p. 64).

É exatamente com esse princípio que se está comprometendo aqui, a tentar não apenas transmitir, em letras, uma interpretação específica de uma suposta música geral que se conseguiu ouvir da orquestra *Occupy*, mas, acima de tudo, em deixar soar cada nota individualmente, em alto e bom som, respeitando a forma como ela foi tocada e mantendo, assim, a sua autonomia e criatividade musical (polifônica). Mesmo que por ventura ela venha a soar ‘desafinada’ aos ouvidos (ideológicos) do pesquisador, este procurará mantê-la mesmo assim, nos casos em que sua revelação pareça oportuna, por mais que nessas situações o autor possa se arriscar a cumprir um pouco o papel de maestro um tanto monológico do concerto que está ‘dando a ouvir’ – em analogia ao ‘dar a ver’ de Maffesoli (1998) –, mas jamais negando ou negligenciando o que tal ou qual músico deixou soar: apenas interpretando, a partir da sua escola musical específica, o que aquilo parece significar.

A princípio, havia uma certa insegurança a respeito da revelação efetiva da identidade de cada um dos músicos com quem se deparou nesses encontros com a orquestra polifônica do OWS, a fim de evitar colocá-los, sob qualquer hipótese, em uma potencial situação de vulnerabilidade, embora a vontade aqui sempre tenha sido a de dar os devidos créditos a esses que são pelo menos coautores indiretos deste trabalho. Porém, partindo do comprometimento de não chegar a representar qualquer pessoa em situação minimamente constrangedora ou comprometedora, chegou-se à seguinte decisão: manter seus nomes completos nos casos em que eles tinham claro conhecimento de que seus depoimentos poderiam ser registrados, por mais que a conversa fosse informal; utilizar apenas o primeiro nome – nos casos em que este fosse conhecido – quando os depoimentos traziam comentários ‘originais’ ou ‘importantes’ mas eram colhidos em situações gerais em que as pessoas não sabiam que estavam sendo registradas; não mencionar nenhuma referência à sua identidade se aquela representação lhe pudesse criar qualquer tipo de desconforto. Foi mais ou menos assim, portanto, que este trabalho foi se afinando.

1.3.4. Carnaval e polifonia: nem ‘relativistas dogmáticos’ nem ‘dogmáticos relativistas’

A abordagem teórica utilizada aqui, como já exposto, tenta seguir ao máximo as pistas que o campo-estrada foi deixando o tempo inteiro pelo caminho, direta ou indiretamente. Neste caso, aproveitando ainda o gancho referente à polifonia, parece oportuno falar brevemente sobre a questão da *relatividade* – uma escolha filosófica para a problematização teórica –, pois o próprio objeto-sujeito em questão de várias maneiras parece pedi-lo de forma bastante evidente, inclusive para levar a cabo o projeto polifônico-carnavalesco ainda com mais liberdade. Só que aqui também se mostra oportuno ‘relativizar’ a própria dimensão dessa relativização, o que Bakhtin mesmo faz para evitar que se confunda o dinamismo *relativizante* da polifonia com o solipsismo vazio do *relativismo*. Isso porque, segundo o autor, tanto o relativismo quanto o dogmatismo “excluem igualmente qualquer discussão, todo diálogo autêntico, tornando-o desnecessário (o relativismo) ou impossível (o dogmatismo)” (BAKHTIN, 2002, p. 69). Para Bakhtin, portanto, a polifonia, enquanto *método artístico*, situa-se, na realidade, inteiramente em outro plano: afinal, ao não reconhecer o outro e excluir qualquer possibilidade de *relação* – onde tudo de fato acontece –, o relativismo

(necessariamente solipsista) torna-se igualmente dogmático, pela via do extremo subjetivismo.

É bem verdade que um diálogo embasado em dogmas é normalmente impossível, pois quando se tratam de dois dogmáticos pela mesma causa, o que há é, praticamente, ao menos no nível da aparência, um mesmo monólogo expresso por duas fontes distintas; ao mesmo tempo, parece igualmente verdadeiro que a discussão relativista na maioria dos casos vem a mostrar-se completamente desnecessária, já que, se tudo pode ser (para cada um), ao mesmo tempo em que nada é de fato (para todos), se não há um ponto para onde as ideias mirem a fim de se encontrarem de modo a intervir na realidade, então tudo continuará podendo ser embora nunca chegando a ser de fato. Mas é aqui que entra a tal *relatividade* (polifônica), uma espécie de ‘relativismo intersubjetivo’, um ‘nihilismo regenerador’ que crê nas possibilidades do universo tanto quanto duvida de qualquer coisa que se imponha para negar todas as outras: a própria relatividade alegre típica do carnaval, expressa pelo seu riso ambivalente, na qual tudo se conecta com tudo a fim de regenerar todas as coisas a partir da inversão do que é possível com a realização do impossível – em suma, é quando o mundo inteiro mostra-se risível justamente por sua eterna capacidade de metamorfose e renovação (BAKHTIN, 2000; AMORIM, 2001). É exatamente neste sentido, enfim, que decidiu-se usar o pensamento relativista aqui ao longo deste trabalho, mais ou menos nos termos colocados por MAFFESOLI (1998, p. 11, grifo no original):

Quando já não se tem quaisquer garantias, ideológicas, religiosas, institucionais, políticas, talvez seja preciso saber apostar na sabedoria relativista. Esta “sabe”, por um saber incorporado, que nada é absoluto, que não há verdade geral, mas que todas as verdades parciais podem entrar *em relação* umas com as outras.

Como já dito, a questão da relação aqui é fundamental. Por isso, parece propício analisar um pouco mais a fundo como o puro relativismo se apresenta em relação aos dogmas que ele se dispõe a desconstruir. O fato é que, enquanto o dogmático só aceita a si mesmo – ou os outros que são o espelho de si –, o relativista quer que tudo seja aceito ao mesmo tempo, só que num isolamento vazio que impede a própria realização dessa mesma ‘aceitação’, que está ancorada necessariamente numa intransigência mútua; é assim, portanto, que, a partir dessa (in)disposição geral, o relativista acaba negando qualquer tipo de dogmatismo para tornar-se ao mesmo tempo igualmente dogmático: o próprio dogma do relativismo, que traz consigo, inevitavelmente, o perigo de tornar-se *relativamente absoluto pelo fato mesmo de se colocar como absolutamente relativo*. O

impasse é, portanto, insuperável do ponto de vista filosófico, até porque, teoricamente, não se pode ser dogmático (no sentido ‘original’) e relativista na mesma medida. Neste sentido, pode-se arriscar dizer que o dogma é insuperável, é a premissa, o ponto de partida daquele que interpreta e julga o mundo: em suma, daquele que vive. Para o dogmático assumido, a verdade existe e ele a possui; para o relativista, ela não existe e ele sabe disso (uma nova verdade), e por isso cria a sua própria de modo ‘independente’; para o que se coloca no meio (o próprio Dostoievski, com toda a sua polifonia), ela existe mas é inapreensível, o que, na prática, parece servir quase que como uma brecha para aceitar que não há verdade: afinal, se algo existe mas ninguém é capaz de conceber a sua existência de fato, não é mais ou menos como se ele não existisse de modo transcendental? Aparentemente, sim, mas muitos defendem esta concepção garantem que não. Até porque, para estes, apenas não é possível concebê-la aqui, neste momento, embora existam algumas pistas do que ela deva ser realmente.

Analisemos, de modo um tanto esquemático, o caso da crença em Deus, por exemplo: o religioso (dogmático) conhece Deus tão bem, que é capaz de defini-lo em todos os seus aspectos; o ateu (igualmente dogmático) sabe tanto que Deus não existe, que o nega de todas as formas; o ‘dogmático relativista’, por assim dizer, reconhece a existência de uma força superior, mas não consegue defini-la exatamente; o agnóstico (o que se pretende colocar entre o dogmático e o relativista) não tem certeza se acredita na existência de Deus, mas está disposto a acreditar, caso ele exista de fato, ou ‘desacreditar’ de vez caso ele não exista mesmo – aqui permanece a consciência de que um dia se terá a resposta definitiva; por fim, o ‘relativista dogmático’ se coloca mais ou menos na posição de acreditar que nunca conseguirá responder concretamente a essa questão; ou seja, neste caso, não é Deus necessariamente que não existe: é a revelação decisiva da resposta sobre a sua existência que vem a ser inalcançável. Em suma, neste sentido, tudo é crença, tudo é dogma, tudo se refere a ideias que são criadas sobre as coisas. É por isso, portanto, que, sendo o dogma insuperável, a partir deste ponto de vista, enquanto o ‘dogmático original’ é mais dogmático em relação ao *conteúdo* específico da sua crença (Deus existe ou Deus não existe), o ‘relativista dogmático’ o é, ao contrário, em relação à *forma* da sua crença, à sua própria crença geral no ‘relativismo absoluto’ (a ideia de que não existe nenhuma resposta possível para o tal dilema). Neste caso, o conteúdo pouco importa (Deus pode existir ou não), justamente porque ele é inalcançável, necessariamente variável, dinâmico: é aqui que o relativista

não aceita nenhum tipo de estabilização e se diz disposto a aceitar e negar tudo ao mesmo tempo.

Mas em meio a toda essa confusão de dogmas e relativismos, como se situaria o pressuposto básico desta pesquisa em relação a essa questão? Pode-se dizer que tal saída encontra-se em alguma medida entre os próprios ‘relativista dogmático’ e ‘dogmático relativista’ – embora não exatamente como o agnóstico –, na medida em que não aceita a existência de nenhuma verdade pronta, ao mesmo tempo em que reconhece que é preciso estabelecer uma espécie de referência básica para todos, por assim dizer, o lugar onde tudo no universo possa se encontrar, na fusão carnavalesca e na difusão polifônica: em suma, não uma ‘verdade’ advinda de um mundo transcendental, mas algo construído aqui mesmo, em conjunto, e seguindo as ‘pistas’ deixadas pelo próprio cosmos. É assim, enfim, que essa tendência permite juntar os dois conceitos aparentemente divergentes em alguns pontos.

Segundo Amorim (2001), “o carnaval [diferente do dialogismo] suprime a distância e funde as diferenças. Fusão ou efusão, a relação de alteridade, nesse caso, não consiste em *reconhecer o outro*, mas em *tornar-se o outro*”, de modo que, justamente pelo fato de nada se fixar ou se definir, “as diferenças tornam-se reversíveis e sua alternância produz-se por metamorfose” (AMORIM, 2001, p. 167) – isto é, o próprio relativista que é capaz de aceitar qualquer coisa para negá-la logo em seguida. Ou seja, trata-se da relativização extrema da vida que relativiza até mesmo aquilo que faz a própria vida existir para todos como materialidade – inclusive si mesmos, a personalidade que define cada um –, no que a vida mesma se transforma numa eterna temporalidade do instante em que cada um se torna o próprio “tempo enquanto devir” (AMORIM, 2001, p. 168). Já na polifonia, por outro lado, o que acontece é que diferentes vozes, exprimindo distintos pontos de vista sobre o mundo, são ouvidas ao mesmo tempo, quase que uma espécie de voz cósmica que se materializa nos corpos humanos (AMORIM, 2001) de uma maneira tal que ainda permite que cada coisa permaneça sendo ela mesma no seu devido lugar, por mais que esse lugar seja, em última instância, o mesmo para todas essas coisas – como no *Zuccotti*.

Neste sentido, enquanto no carnaval emerge o ‘relativista dogmático’, aquele que duvida até de si mesmo, por assim dizer, embora permaneça tão conectado com tudo ao mesmo tempo que chega ao ponto de conseguir tornar-se todas essas coisas, no caso da polifonia, por outro lado, cabe a analogia do ‘dogmático relativista’, aquele que acredita ser apenas parte integrante de uma verdade última, embora não a conheça

exatamente – quem sabe ela não seja a própria pluralidade plena não sintetizável do mundo? –, o que faz com que ela não exista temporariamente, ou exista apenas de modo parcial, na relação horizontal de todos com todos, nessa infinidade não dialética. Em suma, se o universo carnavalesco é o *universo relativizado* – onde não existem delimitações claras entre as coisas, onde tudo pode ser tudo ao mesmo tempo –, o universo polifônico é o *universo relativizável* –, na medida em que seus elementos estão claramente delimitados, e em pé de igualdade, no que torna impossível a realização de uma síntese final do que ele possa ser de fato – pelo menos não aqui neste mundo. É neste ponto então que os dois pensamentos se encontram e se completam, cada um com sua parcela de dogma e de relativismo para dar espaço à relatividade na sua face mais positiva. Foi a partir deste pressuposto que se trabalhou com ambas as concepções neste estudo, cada uma no seu devido lugar, por mais que intensamente correlacionadas, gerando uma coerência que mais promovia uma aproximação do que qualquer tipo de exclusão mútua.

1.3.5. O carnaval da complexidade e a polifonia da ecologia

Como já foi dito aqui, talvez de modo indireto, o que o pensamento mecanicista moderno fez, em termos gerais, a partir da concepção geral que se criou de ciência, foi exatamente dividir o mundo em partes minúsculas (a ideia de corte epistemológico) para, ao conhecer o pleno funcionamento de cada uma delas de modo *isolado*, chegar, ‘naturalmente’, a um conhecimento universal do todo (ARENDDT, 2005; CAPRA, 1982; MORIN, 2005)⁵⁵. Não que esse tipo de abordagem teórico-empírica, essa ideologia metodológica, não seja muito importante para a apreensão dos diversos fenômenos que movem o mundo e todas as coisas, especialmente no caso das chamadas ‘ciências naturais’, já que, embora a física quântica, subatômica, tenha relativizado de modo extremamente radical todo o conhecimento e toda expectativa que se tinha da física em termos gerais, nunca chegou a negar as descobertas anteriores – como as *newtonianas*, por exemplo (MORIN, 2005). O que ela fez, em suma, ao instaurar a relatividade no que se supunha ‘irrelativizável’, foi mostrar que aquele conhecimento, aquela crença quase mística na infalibilidade de determinados procedimentos – sim, a dúvida de Descartes acabou por descartar a própria dúvida em prol de uma verdade

⁵⁵ Para ficar claro, a crítica que se está fazendo aqui a este tipo de abordagem não se refere exatamente à realização de um ‘recorte epistemológico’ – porque este é fundamental para qualquer pesquisa –, mas, sim, ao tratamento *isolado* que normalmente se lhe dá, ao reduzi-lo a si mesmo e desconectá-lo quase que completamente do todo do qual faz parte.

semitranscendental –, era extremamente insuficiente para, sozinho, dar conta de interpretar e traduzir a ‘realidade’, ainda mais porque esta se mostrou bem mais dinâmica, imprevisível, do que parecia ser diante da lente mecanicista (CAPRA, 1982; MORIN, 2005). E se isso se revelou nas ciências naturais, não é preciso nem citar o caso das humanas.

Foi então que o *pensamento sistêmico* de tradição oriental passou a ser resgatado, inclusive por inúmeros cientistas, na tentativa de encontrar ‘novos ares’ para uma melhor compreensão dessas partes em relação ao todo, a fim de, senão superar, ao menos incorporar esses dilemas, cada vez mais recorrentes nos caminhos tortuosos da produção de conhecimento, que mostravam com cada vez mais veemência que os cortes arbitrários realizados no real não podiam sob nenhuma hipótese ser tomados como o próprio real (MORIN, 2005). Essa influência foi, de fato, fundamental. Porém, uma análise um tanto exigente poderia concluir que apesar de esse pensamento em termos gerais considerar sempre em cada elemento que existe no universo as suas tendências tanto integrativa – seu pertencimento a um todo maior – quanto autoafirmativa – a preservação da sua autonomia individual – (CAPRA, 1982), essa abordagem talvez tenha quase que invertido, mesmo que sem perceber, o suposto desequilíbrio do pensamento tradicional: o todo parece de alguma forma ter-se sobreposto às partes.

De fato, o reducionismo sempre suscitou por oposição uma corrente ‘holística’ baseada na proeminência do conceito de globalidade ou de totalidade; mas, sempre, a totalidade não passou de um saco plástico envolvendo não importa o que não importa como, e envolvendo muito bem: quanto mais a totalidade tornava-se plena, mais ela ficava vazia. Ora, o que queremos resgatar, mais além do reducionismo e do holismo, é a ideia de unidade complexa, que liga o pensamento analítico-reducionista e o pensamento da globalidade, numa (MORIN, 2005, pp. 53-54).

É por isso que, neste sentido, preferiu-se optar aqui pela teoria da complexidade de Morin (2005), pois, embora ela não deixe de ter um claro foco sistêmico, talvez consiga relativizar um tanto mais a questão do todo em relação às partes, o que permite abordar com mais precisão o tema da *unidade cósmica* proporcionada pela visão carnavalesca desenvolvida por Bakhtin (2000). Ao mesmo tempo, como será retratado em seguida, aproveitou-se também, na mesma medida, a ideia da ecologia dos saberes apresentada por Santos (2007a) a fim de avançar um pouco mais e dar conta de apresentar satisfatoriamente o sentido de *pluralidade cósmica* derivada da interpretação polifônica da vida – esta é outra relação que pareceu inevitável para a apreensão teórico-empírico-metodológica do objeto aqui em questão.

Em relação ao pensamento complexo, o que se pode dizer, desde o ponto de partida, é que o seu objetivo primordial é “considerar a complexidade [de todo o universo] de modo não simplificador”, em oposição ao que fez o conhecimento científico por muito tempo, a partir da ideia, quase missionária, de “dissipar a aparente complexidade dos fenômenos a fim de revelar a ordem simples a que eles obedecem” (MORIN, 2005, p. 5), sempre seguindo os seus princípios ‘supralógicos’ ocultos organizados em ‘paradigmas’ (MORIN, 2005). Neste sentido, o que o atual pensamento busca fazer é integrar esses modos simplificadores de pensar para reintegrar a complexidade negligenciada do real, de modo a chegar a um conhecimento tão multidimensional quanto possível, já que ele próprio reconhece a impossibilidade de se alcançar qualquer espécie de ‘pensamento completo’, o que o faz operar necessariamente sob o princípio “de incompletude e de incerteza” (MORIN, 2005, p. 7), como indica o próprio significado geral do termo ‘complexidade’:

O que é a complexidade? A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico (MORIN, 2005, p. 17).

Ela é, em suma, o tecido que integra todas as coisas no universo, do uno ao múltiplo e do múltiplo ao uno, o que possibilita essa conexão insuperável entre tudo e todo o resto, essa troca de informações caoticamente organizada entre as partes, os respectivos todos e o todo geral, esse dinamismo aparentemente estático que move tudo que existe, essa completude cósmica que nunca se completa de modo definitivo, essa *intelligensia* inexplicável, quase metafísica, que cada vez mais se mostra tão presente quanto inapreensível em tudo que se dispõe a analisar com cuidado (MORIN, 2005; CAPRA, 1982). E é exatamente aqui que Morin cita como erro ontológico da ciência (e da filosofia) o de ter fechado, petrificado os seus conceitos de base, no que ele sugere ser preciso, neste momento, “abrir a possibilidade de um conhecimento ao mesmo tempo mais rico e menos certo” (MORIN, 2005, p. 44). Sim, mais referente ao todo, mais abrangente, mais sugestivo, mais inseguro, mais humilde, mais consciente, e, portanto, mais ‘justo’.

É por isso mesmo que, assim como no mundo carnavalesco – a complexidade vivida no seu estado mais puro, mais representável do ponto de vista da humanidade em conjunto –, no pensamento complexo, as barreiras, as delimitações de qualquer ordem são eliminadas, ou pelo menos suspensas temporariamente, mais ou menos como os

contornos de um quadro barroco: ele é, neste sentido, necessariamente transdisciplinar, “indisciplinar” (MORIN, 2005, p. 51), dialoga com tudo e com todos ao mesmo tempo, e de diferentes maneiras, mas não motivado por uma espécie de capricho procedimental ou falta de clareza daquilo que se quer interpretar e traduzir. Ao contrário, é o mais puro reconhecimento de que “o todo é ao mesmo tempo mais e menos que a soma das partes” (MORIN, 2005, p. 86), que a parte é importante, mas que ela só existe em relação ao todo que lhe integra e às outras partes que lhe complementam, da mesma forma que o todo só existe porque está dividido em partes, só se realiza pelo fato de essas partes se conectarem de modo extremamente complexo. É assim de modo geral no universo como um todo infinito formado de infinitas partes e é assim também, aproximando da realidade mais imediata, na sociedade, um sistema de conexões igualmente complexo em que os indivíduos, a partir das suas mais variadas relações, a integram, ao mesmo tempo em que a reproduzem e a reconstróem, em última instância, a partir de um “circuito espiral através da evolução histórica” (MORIN, 2005, p. 87).

Foi então seguindo essa linha de pensamento que optou-se aqui por ampliar ao máximo possível os interesses gerais (o próprio ‘recorte’) da pesquisa, passeando pelos mais diferentes campos do conhecimento, visitando as teorias mais abrangentes, sempre de olho nas partes do complexo fenômeno do *Occupy Wall Street* que se buscava compreender mais especificamente e de certo modo ‘dar a ver’, mas nunca negligenciando o todo que lhe dá sentido e as outras partes que se ligam a ela, direta ou indiretamente. A proposta, portanto, desde o início, foi a de desvincular-se tanto quanto possível dessa concepção fragmentária do conhecimento que desconecta o objeto e a área a que ele ‘pertence’ de todo o resto, deixando-o vazio, isolado, distante de qualquer contexto mais amplo, fundamental para a sua apreensão. Foi desta forma então que ao longo do trajeto procurou-se estabelecer o máximo de ligações possíveis (na verdade, respeitá-las, já que elas já existiam) entre o específico, o geral e o que mais de específico estivesse próximo aos específicos que se buscava, o que levou a uma ‘visita’, aqui e ali, pelo menos às seguintes áreas do conhecimento: biologia, física, literatura, epistemologia, sociologia, antropologia, linguística, história, economia, psicologia, arte, e tudo mais que se mostrasse necessário para melhor entender as questões políticas e comunicacionais que interessavam à pesquisa desde o ponto de partida. Afinal, é mais ou menos a isso que, em última instância, se propõe o ‘acariciante’ – para usar um termo de Maffesoli (1998) – pensamento complexo.

Além disso, a incorporação da capacidade reflexiva advinda do conhecimento filosófico, especialmente aquele comprometido de maneira mais específica com a “destruição dos fundamentos da certeza” de que fala Morin (2005, p. 99), também resultou de extrema importância para a interpretação do encontro aqui exposto – tanto empírico quanto teórico – e para o livre fluir da ‘tradução’ textual: aquela ‘pitada’ de especulação imaginativa sobre a explicação racionalista, ou seja, a expansão da complexidade científica com a valorização do elemento não-científico para o bem da própria ciência (MORIN, 2005). Afinal, se, “para Marx, a certeza científica eliminava a interrogação filosófica”, o que se pode perceber hoje é que “todos os avanços das ciências reanimam as questões filosóficas fundamentais” (MORIN, 1993, pp. 22-23), desde a negação da matéria como a realidade primeira do universo até as incertezas quase ‘desesperadoras’ (para os que gostam do conhecimento sintético facilmente explicável) que brotam de tal ‘revelação’. É assim, por fim, que a realidade polimorfa do universo físico se realiza na unidade cósmica da complexidade caótica da mesma forma que a realidade polimorfa do universo social se realiza plenamente na complexidade do mundo carnavalizado.

Mas o que parece ser oportuno dizer aqui, em termos gerais, é que, embora a teoria da complexidade não diminua a importância das partes em relação ao todo (como tende a fazer o pensamento puramente sistêmico), ela ainda parece de certa forma subjugar o conhecimento não-científico e não-filosófico ao científico-filosófico, na medida em que fala dos dois sem mencionar em nenhum momento todas as outras formas de conhecimento (alternativo) que existem nas mais diversas esferas das mais distintas sociedades. É aqui que de algum modo Morin (2005) talvez acabe entrando, mesmo que inconscientemente, mesmo que pelo silenciamento que muitas vezes implica consenso, na mesma contradição do pensamento moderno: “a desconfiança em relação à sociologia espontânea, as diversas suspeições quanto ao bom senso, o desprezo pela sabedoria popular, a estigmatização do senso comum”, essas “modulações de uma separação estrita entre o saber especializado e o conhecimento ordinário, que delimitaram bem a orbe do conhecimento durante os dois séculos escoados” (MAFFESOLI, 1998, p. 74). Não que o tal silenciamento chegue a trazer consequências desta magnitude, porém, a verdade é que, ao centrar tanto na espontaneidade do universo como força semimetafísica, como realidade que emana as evidências mais caóticas e inapreensíveis sobre si mesmo, Morin (2005) parece ter-se calado diante da espontaneidade do universo social que não só emana evidências igualmente caóticas

sobre si mesmo o tempo inteiro, mas, principalmente, *sabe* muito de si e do seu próprio universo muito mais do que qualquer pesquisador será jamais capaz de imaginar.

É neste ponto, finalmente, que entra a polifonia horizontal da teoria da ecologia proposta por Santos (2007a, 2007b), a começar pela dos saberes, o foco aqui. Antes de mais detalhes, a ideia central desenvolvida pelo sociólogo é a de que o conhecimento científico tradicional está baseado na ideia de ‘monocultura’ – monopólio e controle das verdades sobre o mundo –, a qual deve ser contraposta com a própria concepção de policultura do conhecimento, uma realidade epistemológica onde a ciência entra apenas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes⁵⁶ (2007a). Para o autor, só assim é possível acabar com o ‘epistemicídio’ que se comete cada vez que se acredita que o único conhecimento válido é o científico, a primeira das grandes características do que ele chama de Sociologia das Ausências⁵⁷, a primeira das formas através das quais os pesquisadores acabam por desperdiçar o tempo inteiro os mais variados tipos de experiência na sociedade (SANTOS, 2007a).

São essas experiências perdidas no fosso do pensamento abissal a que se pretende dar considerável vazão neste trabalho, de modo a fazer, na medida do possível, os mais diversos tipos de conhecimento dialogarem entre si, sem hierarquias, sem pretensões à universalidade, mantendo, assim, a polifonia saudável das diferentes vozes que ajudaram a formar a ‘micro-realidade’ específica que se busca apresentar aqui: primeiramente, como já foi dito, recuperando a filosofia, e, eventualmente, se

⁵⁶ Além da ecologia dos saberes, Santos propõe outras quatro maneiras em que ela pode se expressar contra as ‘monoculturas’ tradicionais: a) das temporalidades – a consideração de existem outros tempos que não o linear: os que vêm antes também estão presentes, como o camponês ‘residual’ que é contemporâneo ao executivo ‘avançado’; b) do reconhecimento – a ideia de que todos os indivíduos são igualmente diferentes, de que as diferenças que devem ser levadas em conta são aquelas que restam quando todas as hierarquias forem eliminadas; c) da transescala – a concepção que coloca as escalas locais, nacionais e globais no mesmo nível de importância, de modo a promover uma articulação horizontal entre elas; d) das produtividades – a valorização dos sistemas alternativos de produção e de organização econômica (SANTOS, 2007a).

⁵⁷ A ideia geral no conceito da Sociologia das Ausências está extremamente ligada aos pontos referentes ao conceito de ecologia, e pode ser resumida da seguinte forma: “muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não-existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe. Assim, de imediato compartilhamos essa racionalidade preguiçosa, que realmente produz como ausente muita realidade que poderia estar presente” (SANTOS, 2007a, p. 29). Além da ‘monocultura’ do saber e do rigor científico que foi citado no corpo do texto, existem, segundo o autor, outros quatro modos de produção de ausências: a) do tempo linear – a ideia de que a história tem um sentido único e que os países hegemônicos, naturalmente mais avançados, estão na dianteira; b) da naturalização das diferenças – o fato de que as diferenças são sempre tratadas como desiguais, jamais como iguais; c) da escala dominante – a pressuposição de que o global e universal deve ser hegemônico, de modo a desconsiderar o particular e o local, tratando-o como invisível, descartável, desprezível; d) do produtivismo capitalista – a concepção desenvolvimentista clássica que coloca a produtividade acima de tudo, o que leva à crença geral de que o que não é produtivo não serve, é estéril. De modo resumido, portanto, as cinco ‘ausências’ podem ser representadas pelos seguintes termos, na ordem aqui expressa: ignorante, residual, inferior, local, improdutivo (SANTOS, 2007a).

necessário, alguma espécie de teologia ou misticismo, por assim dizer, ainda que ‘místico’ normalmente seja apenas o termo utilizado pelos cientistas para desqualificar os estudos que de alguma forma saem do padrão moderno ou o negam deliberadamente. Mesmo assim, por mais ‘escandaloso’ que isso possa parecer para alguns, aqui ainda não se avançou quase nada em relação ao que já havia sido dito, pois, como o próprio Santos (2007b) coloca, embora a disputa epistemológica moderna tenha gerado duros embates entre a ciência, a filosofia e a teologia, nos quais as duas últimas normalmente levam a pior, ambas ainda possuem uma posição privilegiada em relação a todos os outros tipos de conhecimento: pelo menos, permanecem deste lado da linha abissal, o lado que ainda permite o seu reconhecimento diante da ciência pelo menos como ‘conhecimento alternativo’ – embora ambos, especialmente a teologia, já tenha se ‘rendido’ à ciência para tentar recuperar uma legitimidade decadente durante toda a modernidade, ao muitas vezes se propor a justificar a validade de muitas de suas afirmações, por exemplo, com a áurea de “cientificamente comprovadas” (a versão moderna do *Imprimatur* da Igreja na Idade Média). É assim que a visibilidade dessas formas de conhecimento “assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades”, como é o caso dos

conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso (SANTOS, 2007b, pp. 72-73).

A ideia, mais uma vez, portanto, é eliminar tanto quanto possível esses preconceitos em relação a tudo que fuja do padrão científico ou que não seja reconhecido por ele como legítimo. Por isso, no presente trabalho espera-se conseguir igualar tanto quanto possível as vozes das diferentes fontes utilizadas na sua confecção: dos autores clássicos, dos menos reconhecidos, dos mais conservadores, dos mais radicais, dos textos não assinados, dos panfletos distribuídos em praça pública, da teoria produzida pelos participantes do próprio movimento, das conversas totalmente informais com esses mesmos participantes, das entrevistas mais formais com eles, dos depoimentos emotivos no calor dos acontecimentos, das explanações mais ‘sóbrias’ e ‘racionais’ em momentos outros, e assim por diante, de modo a não sobrepor nenhum discurso a outro em qualquer categorização abstrata de importância hierárquica. Em suma, o único ‘filtro’ utilizado aqui refere-se, pois, à consideração da ‘relevância’ para o trabalho em termos de convergência (mais que nada temática) com a sua proposta.

É por isso que no geral todos são colocados lado a lado, num embate quase interminável que só se conclui a partir da posição monológica do autor de selecionar o que entra e o que não entra no texto e de finalmente dar-lhe um fim. E foi exatamente por isso também que optou-se por não separar a teoria do campo empírico na organização do texto final, como se costuma fazer, aqui e ali, em trabalhos deste tipo: ao contrário, os dois encontram-se tão entrelaçados quanto possível, num diálogo mútuo que só se mostra positivo para a compreensão mais clara do objeto em questão. Naturalmente, devido a uma contextualização mais teórica, mais conceitual, exigida pelo segundo e terceiro capítulos, a parte empírica começa de modo um tanto mais tímido (ainda que não ausente) no trabalho, no que ela vai ganhando expressão ao longo do texto e depois sai um pouco mais de cena outra vez, no capítulo final, embora apenas de modo direto, já que indiretamente ela está sempre muito presente, dado que a grande maioria das reflexões realizadas aqui são sempre baseadas nas pistas deixadas pelo campo. O mesmo acontece em relação à voz dos *occupiers*: por mais que se tenha tentado valorizar ao máximo a sua própria expressão direta, por vezes ela pode estar refletida somente de modo indireto na própria fala do autor – o que não necessariamente trata-se de um problema, desde que se deixe claro que isto está acontecendo.

É assim, por fim, que se pretendeu seguir a ideia de Santos (2007a, p. 20) de extrapolar a crença de que o que se precisa neste momento é de um conhecimento novo: a necessidade, de fato, é em relação a “um novo modo de produção de conhecimento”, “um pensamento alternativo às alternativas”: um que entrelace teoria e prática social de modo a não produzir uma teoria cega para quem a prática acaba sendo invisível, ao mesmo tempo em que não estabeleça um diálogo estéril com uma prática cega para quem a teoria seja irrelevante (SANTOS, 2007a). O ideal está no equilíbrio entre os dois lados. Da mesma maneira, é ainda na busca desse pensamento alternativo às alternativas que, ao invés de focar no estudo de ferramentas comunicacionais a favor da mobilização política, por exemplo – como tem sido bastante comum na maioria dos trabalhos que tratam de comunicação e política –, a preocupação do presente trabalho focou-se muito mais na ‘essência’ aparente dos fenômenos e dos acontecimentos do que na sua análise técnica, quantitativa, explicativa; mais no seu continente geral do que nos seus conteúdos específicos; em suma, mais na forma que eles tomaram no encontro com o pesquisador do que naquilo que está isolado no seu fundo esperando ser resgatado por uma razão externa (MAFFESOLI, 1998). Enfim, é deste modo que o pensamento ecológico completa a abordagem complexa ao mesmo tempo em que também é

completada por ele; é assim que a busca da unidade cósmica da concepção carnavalesca encontra a polifonia da pluralidade cósmica para a relativização mútua de ambos, a primeira tendendo sempre à abstração sistêmica e a segunda ressaltando, ao contrário, a importância individual de cada elemento na sua própria particularidade.

1.3.6. Rizoma: os meios para se realizar tudo – nos próprios meios

A última característica fundamental do *Occupy Wall Street* que teve grande importância para a definição dos caminhos metodológicos a serem seguidos neste trabalho foi a sua forma claramente ‘rizomática’ de se estruturar e impor a sua existência, por assim dizer. O termo, já bastante conhecido, vem dos ‘Mil Platôs’ de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), uma analogia às plantas que crescem de modo horizontal e indefinido, normalmente pelo subterrâneo, e se espalham de maneira espontânea e imprevisível pelas áreas em que se encontram, em oposição ao formato árvore-raiz mais comum no universo botânico. A relação, neste caso, é utilizada para referir-se a determinados fenômenos da sociedade e da natureza – da estrutura do livro aos princípios da psicanálise, passando pela organização coletiva de alguns animais e as próprias estruturas linguísticas – que fogem, ou poderiam fugir, de todo e qualquer modelo tradicional já pronto, hierarquicamente pré-determinado.

Em termos gerais, os rizomas possuem uma composição estrutural que lhes permite seguir alguns princípios: *conexão e heterogeneidade* – “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”, por mais diverso, heterogêneo, que este seja em relação a si mesmo, em oposição à raiz que sempre fixa um ponto para estabelecer uma ordem, seguindo determinados padrões (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 14); *multiplicidade* – em condições ‘normais’, um rizoma opera de modo a fugir de qualquer noção ou pretensão a unidade, ao mesmo tempo em que é formado por linhas, ao invés dos pontos da árvore-raiz; *ruptura a-significante* – “um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 17) para se reconstruir plenamente, se regenerar; *cartografia e decalcomania* – enquanto a árvore-raiz se reproduz sempre com base nos princípios dos decalques (hierarquizados), da imitação infinita de algo que já está feito e pronto para ser fielmente reproduzido, “a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 20), o rizoma é, antes disso, ‘mapa’:

aberto, conectável “em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 21), algo que não é replicado de forma indistinta, mas que se espalha de modo ‘criativo’ e imprevisível, não determinado, a partir de um grande processo de troca e construção mútua com o que quer que ele venha a se encontrar.

Mesmo com essa caracterização demasiado breve do que seria de fato um rizoma, seguramente já é possível fazer as mais diversas relações com o próprio objeto aqui tratado, o *Occupy Wall Street*. Não apenas a ele, na verdade, pois cada vez mais se pode perceber que no mundo as coisas operam mesmo em grande medida segundo essa ‘alógica’, muito mais do que o pensamento moderno gostaria de ter feito ‘cegar’, do que seus defensores mais ferrenhos se mostram dispostos a assumir. Mas aqui o foco específico é o OWS, esse “corpo sem órgãos” (DELEUZE e GUATTARI, 1995) tão difícil de apreender devido ao seu aspecto extremamente diluído, aberto em todas as suas entradas – em suma, indefinível, por inapreensível. Nele, não há fórmulas, há forma, exclusivamente forma (MAFFESOLI, 1998): só que uma que vem a ser extremamente polimorfa, rizomorfa. Sim, o OWS opera, pelo menos em teoria, a partir dos mesmos princípios do rizoma: da *conexão e heterogeneidade*, na medida em que as pessoas e os grupos, por mais distintos que sejam, por se encontrarem em estado de plena horizontalidade e não possuírem um centro a quem recorrer, ligam-se uns aos outros – no que qualquer um pode ser ‘um’ e qualquer outro pode ser ‘outro’ – de modo indefinido, normalmente até aleatório; da *multiplicidade*, no sentido polifônico que impede qualquer aspiração à unidade, a uma síntese dialética, a uma definição que venha a dar demasiada vida a um ou outro aspecto ao mesmo tempo em que assassina todo o resto, mais ou menos no sentido em que o próprio rizoma denuncia “as pseudomultiplicidades arborescentes” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 15) da árvore, onde as multiplicidades encontram-se sempre organizadas e definidas hierarquicamente; da *ruptura a-significante*, já que, sendo um corpo sem órgãos que não possui um coração a ser atingido ou um cérebro a ser desligado, vem a ser completamente auto regenerativo, de modo bem semelhante ao rizoma das formigas, por exemplo, que se reconstrói facilmente a partir de qualquer ponto, ainda que a maior parte dele tenha sido destruída (DELEUZE e GUATTARI, 1995); do *mapa não decalcável* (em termos estritos), dado que não obedece a nenhuma espécie de eixo genético ou estrutura profunda que determina o seu devir a partir de estados sucessivos pré-determinados (a ideologia?) de modo fechado e hierarquizado – se o movimento se

‘desterritorializa’, por exemplo, ele não o fará para virar, em outro lugar, o que ele já era, fazendo um mero decalque e reproduzindo “um inconsciente fechado sobre si mesmo” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 21): ele se tornará, ao contrário, algo completamente imprevisível, impossível de predeterminar de qualquer modo, a partir do mapa (aberto) que ele compõe em conjunto com a outra linha do rizoma com quem ele, de modo aleatório, não programado, veio a se conectar para dar seguimento à sua sucessão de estados instáveis⁵⁸.

É devido a tudo isso, portanto, que o rizoma é sempre ‘meio’, nunca ‘princípio’ nem ‘fim’, algo que não chega a *ser* de fato, mas, simplesmente, *parece estar sendo*. Deleuze e Guattari (1995, p. 36) resumem bem essa ideia:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Ele é um riacho sem início nem fim.

A relação com o que já se falou até aqui, portanto, é muito clara, especialmente no que diz respeito à polifonia: o caráter de ‘aliança’ representando a própria ideia de ‘juntar-se’, e não ‘unir-se’; a rejeição do verbo ‘ser’ correspondendo à própria rejeição à lógica formal em prol do dialogismo – ‘A#A’, ao invés de ‘A=A’ (AMORIM, 2001); o gosto pela conjunção ‘e’, que vem a referir-se ao mesmo abandono em relação à dialética, mais ou menos nos termos em que Amorim (2001) já havia igualmente alertado – em vez de ‘A e não-A’, a sua ‘lógica’ seria de ‘A e B e C e...’; por fim, a analogia ao “riacho sem início nem fim” trazendo no seu seio a própria concepção da complexidade inapreensível da vida e do universo, a própria unidade cósmica – infinita, portanto, sem início nem fim – buscada o tempo inteiro no mundo carnavalizado, uma unidade que só existe precisamente por conta da relação de multiplicidade entre os seus múltiplos singulares. Parece propício, portanto, ater-se um pouco mais a esse tema dos ‘meios’, pois ele parece bastante ‘revelador’ em termos teórico-metodológicos para a realização deste trabalho.

O pensamento (racionalista) moderno está claramente fundado numa lógica que é própria da árvore: as categorizações hierarquizantes; as fórmulas-decalques; o controle dos processos, do início ao fim; a clareza do que se é e o que se busca quando se faz

⁵⁸ O que aconteceu de modo semelhante com as diversas faces do movimento em várias partes do mundo, como no caso dos *occupiers* que se conectaram com os egípcios ou os espanhóis para criar algo similar mas distinto, por exemplo, um processo rizomático de reterritorialização que continuou a acontecer dali para outras partes.

algo; os resultados estáticos sobre a indeterminação dos devires dinâmicos; a ordem sobre a imprevisibilidade; o cálculo racional sobre a vivência emotiva; o passado (a ideia de que se está aprendendo constantemente com a História) e o futuro (a assunção de que é esse aprendizado que ajuda os homens a alcançar mais rapidamente o cume do progresso) sobre o presente, o eterno presente; em suma, os princípios e os fins sobre os meios. É assim que esses determinismos abstratos negam o tempo inteiro a única coisa que existe de fato: o *agora*, muito além do *antes* e do *depois*; o que *se faz*, essencialmente mais importante do que o que *se é* ou *se quer*; o fluxo natural do *livre estar*, que supera qualquer ideia acerca de possíveis *origens e objetivos*; o reconhecimento último da realização no *como* que os *por quês* pretendem impulsionar e os *para quês* se propõem a concretizar.

É por negligenciar tudo isso, portanto, a própria liberdade cósmica da vida que conecta tudo em pé de igualdade para formar a beleza das coisas, que neste momento já “estamos cansados da árvore”, que “não devemos mais acreditar” nela, que queremos esquecer-la, porque “já sofremos muito” com isso (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 24). Essas palavras são, naturalmente, de Deleuze e Guattari (1995), mas poderiam muito bem ter sido pronunciadas por um *occupier* qualquer, mais ou menos como o que eles estão fazendo já ‘diz’ claramente. Ao contrário dessa lógica projetiva, controladora, a concepção geral no movimento, pelo que se pôde apreender, é precisamente a de que “os nossos sonhos precisam se vividos agora”, pois “amanhã eles serão outros” (FREIRE e BRITO, 1985, p. 20). Neste sentido, eles negam a política tradicional que se sustenta no passado e no futuro e vivem o aqui e o agora como sua grande opção política (FREIRE e BRITO, 1985): a política carnalizada, a que assume de modo desafiador os ‘riscos’ que rondam tal escolha de viver mais que nada do prazer – onde a vida acontece de fato.

É desta forma que o OWS tende a negligenciar todas as ideologias-decalques, justamente por se dispor a abraçar a todas – até onde isso seja possível na prática, claro –, por mais heterogêneas que estas venham a ser, e, por fim, acabar não seguindo exatamente nenhuma em específico. É claro que o resultado disso é uma associação quase imediata ao anarquismo, o que faz todo o sentido, precisamente pelo fato de esta concepção política, também em tese, tratar-se propriamente de uma espécie de anti-ideologia, na mesma medida em que a relatividade pode ser vista como uma antifilosofia, e o rizoma, um antiprocessos que gera um antissistema – de modo que todos, em última instância, convergem no mesmo ponto, ou melhor, na mesma linha: o

antideterminismo. Como já se mostrou com a questão do relativismo, tudo que se coloca como ‘anti’ normalmente tem um grande potencial de acabar incorrendo justamente no seu oposto; mas Deleuze e Guattari se preocupam em destrinchar a essência desse impasse:

Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. É necessário cada vez corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar (1995, p. 31).

É assim, portanto, que o relativismo pode acabar sendo extremamente dogmático, a anti-ideologia, ideológica, a antifilosofia, uma nova filosofia, o antideterminismo, igualmente determinista, o antiprocessos, apenas um processo distinto, e o antissistema, somente mais um dentre tantos outros sistemas que se pretendeu negar. Mas como essas contradições próprias do universo que se refletem de maneira tão profunda nas limitações linguísticas são de fato insuperáveis, não resta mais do que assumir esse paradoxo e aceitar os dualismos aparentemente intransponíveis, desde que esse pensamento não pare de se mover – não se paralise pelos princípios ou não se perca nos fins –, que não apenas considere, mas contemple, de modo extremamente radical, as multiplicidades da forma mais ‘pura’, no seu estado mais ‘puro’ possível, por assim dizer – um estado que só se conhece nos ‘meios’. É desta forma, por exemplo, ainda recuperando as incontornáveis limitações linguísticas em relação à complexidade do universo, que as “expressões anexatas” vêm ser as mais capazes de “designar algo exatamente”: só que, neste caso, não porque essas expressões pretendam chegar a qualquer tipo de “aproximação”, como diz Maffesoli (1998) em relação ao conhecimento e à metáfora, mas pelo fato mesmo de a própria ‘anexatidão’ corresponder à “passagem exata daquilo que se faz” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 31). Isto é, de acordo com essa ideia, a anexatidão das coisas está exatamente no reconhecimento da sua ‘anexatidão’ no que se refere a qualquer busca de essência fundadora, de modo que a única forma de expressar a anexatidão do que essa coisa *seja* de fato está em mostrar exatamente aquilo que ela *faz*. Aqui, mais uma vez, os meios se impõem sobre todo o resto.

É por isso que a árvore *faz* apenas o que ela já *é*. Ela se reproduz decalcando a imagem de si mesma sobre o mundo, “a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta”, articulando e hierarquizando os decalques, que não são mais do

que “como folhas da árvore” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 20). Já o rizoma, ao contrário, é mapa, é processo, ele *faz e está*, ele *está fazendo*: neste caso, qualquer coisa que não poderia ser determinada ou prevista por nenhuma estrutura ou eixo, precisamente porque, num rizoma, estes simplesmente não existem. Oposto à árvore, portanto, o rizoma não pode ser reproduzido, nem externamente, como árvore-imagem, nem internamente, como estrutura-árvore, pois ele é como uma “antigenealogia”, “uma memória curta ou uma antimemória” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32). Enquanto a árvore se organiza em torno de múltiplos hierarquizados para formar um ‘uno’, “o rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo”, pois ele “não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32). Em suma, “ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções moveáveis. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 31). Resumindo: ele é feito de platôs, regiões contínuas de intensidades que vibram sobre elas mesmas e que se desenvolvem “evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior” (DELEUZE e GUATTARI, p. 32). É precisamente nestes aspectos tratados aqui, enfim, que a grande pista teórico-metodológica se revela do modo bastante evidente: para um rizoma, não existem princípios nem fins independentes – ou ao menos estes em nada importam como entidades separadas, já que estão devidamente contidos nos meios. Existem, portanto, somente meios, apenas o meio.

Partindo da ideia de que os grandes sistemas ideológicos de qualquer espécie podem ser vistos mais ou menos como uma grande árvore claramente estruturada que articula e hierarquiza os decalques, é possível fazer uma analogia interessante aqui. Se, de acordo com Deleuze e Guattari (1995), na árvore os tais decalques são como folhas, estas podem, portanto, ser encaradas como os seus *fins* pretendidos, onde se quer chegar (a imagem decalcada a ser reproduzida, o que tal ideologia busca), da mesma forma que as raízes que sustentam e alimentam a árvore podem ser vistas como os *princípios* que lhe motiva e lhe guia (o seu próprio eixo, o que estimula qualquer ação a partir dessa ideologia). Mas, neste caso, onde estão os meios? Seguindo essa mesma analogia, pode-se dizer que eles se encontram precisamente no caule, a estrutura que transporta os nutrientes, o alimento, da raiz para o resto da planta, até chegar às folhas, por exemplo. Na referência específica aos movimentos políticos, em suma, o caule seria a própria mobilização, a ação política, os *meios* utilizados para chegar aos *fins*, sempre

alimentados pelos *princípios* que lhe dão respaldo e sustentação. Mas no rizoma, ao contrário, normalmente não é possível fazer essa divisão tão determinada, já que ele pode ser – e é de fato – *raiz*, *talo* (espécie de caule) e *ramo* (estrutura de onde nascem as folhas) ao mesmo tempo. Ou seja, voltando à questão da ideologia, neste caso, o rizoma já é, em si mesmo, e de modo simultâneo, os *princípios*, os *meios* e os *fins*: todos realizados, em última instância, em meio aos próprios meios, no próprio ato de *fazer*, de *agir*. Isso porque, enquanto o decalque (da árvore) “remete sempre a uma presumida ‘competência’” (os líderes, por exemplo, os *experts* que sabem muito bem onde querem chegar, bem como o caminho a seguir, e assim, portanto, ‘treinam’ e conduzem todo o resto), um mapa (o do rizoma) “é uma questão de *performance*” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 21, grifo do autor): ele já é o processo inteiro acontecendo.

É claro que, se se pretende entender os fundamentos gerais de um rizoma, é sempre possível identificar alguns *princípios* básicos, embora estes normalmente sejam o mais abstrato possível, não naquele sentido do racionalismo inalcançável, mas, sim, no de amplitude, de experimentação e mapeamento da própria natureza, aqueles que se desenvolvem nos próprios meios. Quanto aos *fins*, embora haja algumas pistas do que eles poderão vir a ser ou do que se espera de algum modo que eles sejam, normalmente tendem a ser desconhecidos quando o lugar referido é outro que não os próprios meios. Em suma, são sempre os princípios que iniciam o movimento de qualquer coisa, aquilo que permite que não se permaneça apenas reproduzindo os fins quase insuperáveis impostos externamente – como nascer numa sociedade capitalista e manter-se preso ao estado de realidade ao qual o capitalismo conduziu a todos –, da mesma forma que são os fins os responsáveis pela manutenção desse movimento – ou pelo menos a crença de que eles se realizarão por completo em algum momento, desde que não se abandone o tal movimento –, de modo a concluir que, se os primeiros *impulsionam* um corpo qualquer, são os segundos que o *seduzem* a não deixar de se mover.

Porém, é preciso não esquecer que princípios e fins, considerados isoladamente, são conceitos necessariamente estáticos: os primeiros, porque funcionam apenas como bases, pontos de apoio, e os segundos, porque remetem à fórmula exata a ser decalcada. Os meios, por outro lado, aquela etapa – a única, em última instância – normalmente ignorada em prol de uma ordem posterior quase absoluta, desde os tempos de Maquiavel até o marxismo mais ortodoxo ainda um tanto atual, é que correspondem ao verdadeiro movimento dinâmico de tudo que existe, aquilo que impede a simplificação, a redução da complexidade, a estatização das coisas, a sua morte pela crença mesma de

que já se realizaram por completo e se esgotaram. É o eterno movimento dos/nos meios, a manutenção da abertura das suas múltiplas entradas, em suma, que impede que uma ideia, um princípio, volte, ao alcançar a sua conquista específica, ao marco zero de onde se partiu, ainda que se buscasse chegar a outro lugar bem distinto, por conta do eterno ciclo arborescente que faz com que tudo sempre retorne “ao mesmo” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 21) – como acusar o modelo atual de não ser democrático e instalar um ainda menos democrático em termos de processo.

É aqui então que normalmente os princípios mais ‘radicais’, por exemplo, acabam se corrompendo ao ponto de virar o seu próprio oposto: um mero produto da estabilização proporcionada pelo assassinato dos meios através dos fins, os fins entendidos como o próprio ‘fim’, o que, inversamente, só conduz a um fim que era apenas para ser meio, de modo que o que se entendia como fim-meio vira meio-fim do mesmo jeito, e no seu pior aspecto. “Quando um rizoma é fechado, arborificado, acabou, do desejo nada mais passa; porque é sempre por rizoma que o desejo se move e produz” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 22). Isto é, sem abertura, sem espaço para respirar, o rizoma inevitavelmente morre por asfixia, de modo que, sendo ele raiz, talo e ramo ao mesmo tempo, mata-se, por tabela, os princípios e os fins quando se matam os meios – bem o que faz a ‘república’, ‘o Estado’, as ‘leis’, e tudo o que sucedeu aos movimentos revolucionários da história, ao fundar uma arborescência que “preexiste ao indivíduo que nela se integra num lugar preciso”, como bem definem Pierre Rosenstiehl e Jean Petitot (apud DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 25).

No caso do *Occupy*, embora ele seja essa erva daninha de espírito musical que vem tentando preencher os espaços vazios deixados pelo capitalismo ao transbordar uma grande “lição de moral” (MILLER, apud DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 28) para todos, é possível que algo parecido tenha acontecido em relação aos GA’s, ainda na época do *Zuccotti*, já que de alguma forma eles centralizaram o que era para ser descentralizado – pelo menos parcialmente, em algumas situações –, estabelecendo pontos onde só deveria haver linhas, engessando, assim, em alguma medida, o movimento do livre fluir das coisas. Não que essas assembleias não tivessem uma grande importância em vários aspectos, tanto que aparentemente elas funcionaram muito bem até determinado momento, talvez até o momento em que várias linhas de fuga, mesmo subterrâneas, subsistiam, fazendo obscuramente rizoma, mesmo quando algo parecido a qualquer fenômeno de massificação, de burocracia e de liderança (DELEUZE e GUATTARI, 1995) de certa forma se impôs no parque. Elas só deixaram

de funcionar, portanto, quando essas rotas de fuga se fecharam, obstruindo toda e qualquer abertura, um processo que, em última instância, só tende a levar às mais diferentes formas de ‘fascistização’ (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

Mas a ocupação terminou, como já brevemente abordado, antes que essa aberração pudesse considerar tornar-se realidade de fato, o que levou a uma descentralização quase extrema do OWS, ao ponto mesmo de não se saber mais nem onde encontrá-lo – uma das poucas coisas que podiam ser previstas a cada dia durante a ocupação. Isso estimulou o movimento então (talvez não houvesse outra opção aqui) a incorporar o objetivo maior de sair por aí espalhando o rizoma pela cidade a fim de “produzir inconsciente e, com ele, novos enunciados, outros desejos” (DELEUZE e GUATTARI, p. 27) naqueles que ainda “têm uma árvore plantada na cabeça”, embora possuam um cérebro que se assemelhe “muito mais a uma erva do que a uma árvore” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 24). Esse é o que o princípio de “ocupar as ideias” significa precisamente, e é assim que este trabalho se propõe, como já deve estar um tanto evidente a essa altura, a estudar *como* isso está acontecendo. Foi mais ou menos nessa medida, enfim, que todas essas questões suscitadas pela teoria do rizoma – e pelo próprio fato de o ponto de partida ter sido a compreensão desses novos fenômenos midiáticos e a busca das pistas deixadas pela carnavalização da política – convergiram amplamente com a valorização mais específica dos *meios* utilizados pelo OWS para realizar aquilo que desejam, mesmo que o desejo, em última instância, venha a ser de algum modo manter-se nos meios e aprimorá-los cada vez mais, embora todo o resto (princípios e fins) não tenha sido de nenhuma forma negligenciado.

Para Deleuze e Guattari (1995, p. 36), por exemplo, questões como “para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar?” são absolutamente inúteis, já que “fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)”. Tal contraponto faz bastante sentido, de maneira que a questão está muito bem reconhecida aqui. Porém, apesar de o trabalho centrar-se mais especificamente nos meios – o único que pode ser minimamente apreendido em tal jornada –, decidiu-se igualmente realizar um amplo passeio pelos aparentes princípios e pelos fins do movimento, mas a partir de uma concepção muito mais ampla. Em suma, não os princípios e os fins que o *Occupy Wall Street* acordou metódica e racionalmente para si, porque isso representaria a sua morte, ou pelo menos a sua morte como rizoma – e o seu espírito polifônico não permitiu que isso acontecesse, ou, pelo menos, não ainda;

mas os princípios gerais que convergem entre os *occupiers*, dentro do que o rizoma permite de raiz para si, e na medida em que se pode falar de qualquer convergência generalizável num movimento como esse: aquilo que aparentemente os motiva a permanecer em movimento, o maior de todos, aquele que nunca cessa.

Quanto aos fins, a mesma ideia: não a pretensão de ‘diagnosticar’ o que os *occupiers* querem para si, a partir da vontade geral consensuada ou da soma total das vontades individuais a esse respeito, um modelo de sociedade já predeterminado, o decalque a ser reproduzido – pois tentar ‘identificá-lo’ de modo definitivo seria uma grande irresponsabilidade metodológica; mas as aspirações que emergem dos encontros, tanto aquelas mais abstratas (a partir das discussões teóricas) quanto as claramente palpáveis (as que surgem na própria realização prática). O objetivo final com isso, portanto, não é jamais negar o movimento, o devir, o fluir, mas, ao contrário, contextualizá-lo de alguma forma. Não é dizer onde as coisas começam e terminam, mas especular por onde elas passam, assim, de modo transversal. Afinal, nem mesmo quanto aos meios a serem seguidos existem respostas seguras ou fórmulas, porque isso faria deles algo igualmente engessado, um mover-se parado, mais ou menos como acontece quando as pessoas se locomovem comodamente por aquelas grandes esteiras rolantes de aeroporto que as levam a um destino já estabelecido. Ao contrário, no movimento – aqui usando os dois sentidos da palavra – há mais dilemas do que soluções, mais dúvidas do que certezas em relação aos caminhos a seguir, embora a maioria normalmente concorde em relação aos caminhos (clássicos) a evitar.

Žižek (2012, p. 25), ao referir-se a esses movimentos contemporâneos em geral, e ao OWS em específico, chega a dizer que, no geral, “são as pessoas que têm as respostas”, por mais que elas não conheçam “as perguntas para as quais têm (ou melhor, são) as respostas”. Neste sentido, o papel de produzir as perguntas para essas respostas, de acordo com ele, é dos intelectuais, de modo semelhante ao que ocorre na psicanálise, quando “o paciente sabe a resposta (seus sintomas), mas não sabe a que ela responde, e o analista deve formular a questão” (ŽIŽEK, 2012, p. 25). No entanto, a verdade é que essas afirmações (respostas para uma grande pergunta que permanece em aberto) parecem um tanto problemáticas, pelo menos por dois motivos: por acreditar que as coisas são autoexcludentes – ou se conhece as perguntas ou as respostas, mais ou menos como na representação mais ‘clássica’ que coloca os pesquisadores em geral como os

grandes produtores de respostas sobre o mundo⁵⁹ – e por dar unicamente aos intelectuais a capacidade de formular perguntas.

Ao contrário, escolheu-se aqui partir da percepção bakhtiniana de que toda pergunta já é em si mesma uma resposta que automaticamente instaura uma nova pergunta, num movimento assim completamente antidicotômico que nunca cessa. Todos têm perguntas e têm respostas: a questão é simplesmente o que se *faz* com elas, como é possível utilizá-las, colocá-las em prática. Isso porque a própria concepção de pergunta e resposta é totalmente relativa, pois depende sempre do ângulo do qual se analisa tal ou qual situação. Um exemplo disso é que no próprio caso da psicanálise citado por Žižek (2012), os tais sintomas poderiam já ser a base da *pergunta* – “o que me causa isso?” –, da mesma forma que essa mesma pessoa também já poderia ter as *respostas* a respeito de que causas são essas exatamente, de modo a se propor unicamente a descobrir que *caminho* tomar, na melhor das hipóteses, para eliminar essas causas, ou, na pior, fazer com que elas não gerem determinados efeitos negativos. Os *occupiers*, de modo similar, conhecem muito bem as causas dos problemas do mundo (as perguntas?), assim como têm uma noção bem clara de como um mundo ‘curado’ deveria ser (as respostas?). E a verdade é que neste ponto específico nem há tanto embate assim, já que marxistas, anarquistas e revolucionários das mais diversas categorias dificilmente discordam em relação ao grande problema do mundo (o capitalismo) ou ao que seria estado ideal das coisas (uma sociedade baseada na igualdade, na liberdade e na solidariedade plenas), por mais que usem nomes diferentes para designar imagens, no geral – mas nem sempre, claro – muito similares. Em suma, os grandes embates, referentes às perguntas e às respostas mais irresolvíveis, normalmente dizem respeito aos *meios* mais adequados, mais eficazes, mais coerentes, na concepção de cada grupo, para se chegar lá.

Com isso devidamente considerado, este trabalho foi dividido em quatro outros capítulos, além desta grande apresentação, a saber: 2) Os princípios (por quê?): igualdade, liberdade, solidariedade e justiça efetivas; 3) Os fins (para quê?): Uma democracia de fato democrática, ou o seu enterro definitivo junto com o capitalismo?;

⁵⁹ É a própria questão da verdade, que sempre é deslocada para lugares particulares e ninguém nunca alcança de fato: em termos bem simplistas, se antes ela se encontrava no conhecimento religioso e depois passou para a ciência moderna e os seus *experts*, ela acabou, a partir de algumas visões, transferindo-se mais especificamente para o proletário, ou, ainda, para o povo como um todo (como o caso aqui de Žižek), excluindo-se os próprios intelectuais em alguma medida para reafirmá-los logo em seguida. Mas aqui esta busca parece inútil, de modo que a concepção geral defendida neste trabalho é de que, ao não existir como expressão una, ela sempre permanecerá com todos e com ninguém ao mesmo tempo.

4) Os meios (como?): as mídias desmediando as relações e a vida carnalizando a política; 5) Por quê, para quê e como acreditar em tudo isso: a reconstrução da realidade ‘morta-viva’ na intersubjetividade da existência.

Quanto ao segundo capítulo, é importante deixar claro que não se buscou apenas contextualizar os aparentes princípios gerais do movimento, mas, mais do que isso, usou-se o termo ‘princípios’ igualmente no sentido de ‘início’, partindo de onde tudo teria começado com o objetivo de tentar entender como a sociedade atual chegou até aqui. Neste sentido, a proposta foi realizar uma visita e um longo passeio pelos ideais de igualdade, liberdade e solidariedade a partir dos gregos, apontando suas virtudes em relação a uma das suas criações mais conhecidas, a democracia, assim como suas evidentes limitações. A partir daí, portanto, dá-se um salto em direção à era moderna a fim de abordar os conceitos de Direito, justiça e cidadania como grandes possibilitadores, garantidores, dos ideais democráticos que os Estados-nação do Ocidente passaram a adotar em determinado momento (sem negligenciar as suas incongruências, naturalmente), neste caso, partindo do surgimento e do significado histórico da ideologia burguesa em termos gerais, e do liberalismo econômico como filosofia específica. É aqui que é tratado o tema da separação das esferas pública e privada, do papel (contraditório) do romantismo neste processo, da consolidação dos direitos civis, políticos e sociais como valores máximos da democracia liberal, dos paradoxos que emergem daí, e, em última instância, da fraternidade esquecida (por mais que o termo adotado aqui seja ‘solidariedade’, em congruência com os *occupiers*) ao longo do tempo. É claro que tudo isso parece muito amplo e um tanto abstrato, mas as conexões com os ideais do *Occupy* são bastante claras, no sentido de possibilitar o entendimento em relação ao que eles acreditam em termos gerais, ao ponto da luta em que todos se encontram neste momento, de que maneira chegou-se até aqui, e por que é preciso seguir lutando.

No terceiro capítulo, o uso do termo ‘fins’ é igual e propositalmente ‘ambíguo’. Por um lado, ele representa que tipo de sociedade geral os *occupiers* parecem vislumbrar, e, por outro, com o que exatamente eles acreditam ser preciso acabar, a que necessariamente é preciso ‘dar um fim’ para se poder chegar lá. Deste modo, são abordados, de modo geral, os problemas práticos mais evidentes das democracias capitalistas do ocidente, a insuficiência das teorias democráticas clássicas, das mais liberais às mais republicanas, ao mesmo tempo em que se confronta o modelo ideal de ação de Hannah Arendt (2005) ao modelo ‘real’ de Rancière (1996) para

chegar, em seguida, às aparentes pretensões do OWS: primeiro, no que se refere às relações econômicas (princípio da igualdade), segundo, no que diz respeito às relações políticas (liberdade), e, por fim, no que concerne às relações sociais (solidariedade). Como este ponto representa o ápice do capítulo, procurou-se detalhar de forma um tanto intensa cada um destes pontos, sempre partindo do contexto dos próprios Estados Unidos: 1) abordando a formação e as contradições, mais atuais do que nunca, do seu modelo econômico antes de chegar às ideias gerais de como superá-lo; 2) de maneira semelhante, tratando da estruturação política do país e a consolidação desse modelo, desde a Revolução Americana até os dias atuais, para pensar em possíveis alternativas (sempre gerais) de como estabelecer uma democracia que faça jus ao seu nome – ou então acabar com ela para superá-la –, em última instância, vivendo-a já agora, transfigurando o próprio político (MAFFESOLI, 2005); 3) colocando as relações sociais no centro da questão, como elemento fundamental, e talvez até mesmo anterior à consolidação da democracia política, a partir da criação de um ambiente totalmente propício para o livre fluir da solidariedade no seu estado mais ‘puro’, de modo a permitir extrapolar a própria concepção clássica de que democracia não passa de uma ‘técnica procedimental’ para a tomada de decisões políticas. Mais uma vez, todas essas ideias, assim como aquelas em relação aos princípios, foram tiradas das próprias pistas deixadas pelos *occupiers* a partir dos *meios*, do seu *fazer*, e não apenas de teorizações abstratas de um futuro ainda por vir.

Já o quarto capítulo, representa, como já foi dito algumas vezes, o foco maior do trabalho, onde os princípios e os fins se encontram para virarem realidade no presente que importa. Deste modo, faz-se uma pequena análise das diferenças fundamentais entre a mobilização social clássica e o que esses movimentos contemporâneos têm feito para superar as suas limitações, uma tendência a que se propôs chamar de ‘envolvimento social’, já que o elemento afetivo aqui tem-se mostrado cada vez mais importante, em oposição à fria concepção estritamente racional. Como também já ficou bastante claro, é justamente nos meios que os dilemas se apresentam de modo mais intenso, dilemas estes que procurou-se discutir com cuidado ao longo do capítulo: a ideia dos 99% e a pretensa diluição das classes na luta política, a questão da não-violência, a horizontalidade e a rejeição da ideia de liderança nos termos clássicos, o aparente abandono das prescrições ideológicas, a opção da ‘política prefigurativa’ etc.: tudo isso sempre considerando as virtudes e limitações de cada elemento, assim como as diferentes vozes (visões) que emergem sobre esses temas de dentro do próprio OWS.

Em seguida, realiza-se uma análise da importância da mídia para o movimento, primeiro considerando o contexto e as implicações da cobertura (ou da sua ausência) por parte dos veículos tradicionais, e depois centrando no uso das mídias alternativas por parte do próprio *Occupy*, especialmente no que se refere às novas tecnologias, buscando entender não só de que forma elas são utilizadas, mas também a que elas têm servido, em última instância. É neste ponto que todas as problematizações a respeito da mediação extrema, do avançado processo de espetacularização da vida emergem, o que conduz a pesquisa, conseqüentemente, ao fenômeno da ‘mediação desmediadora’ de que já se falou acima para, enfim, desembocar naquilo que se chamou de ‘carnavalização da política’. É aqui, portanto, na vivência radical dos ideais de igualdade, liberdade e solidariedade, que tudo o que foi dito antes passa a fazer ainda mais sentido, que os meios se mostram tão plenos quanto pleno se pode ser.

Por fim, o quinto capítulo, motivado por toda a discussão anterior acerca do que o mundo acabou virando em oposição ao que ele poderia ser, e mais especificamente pela eterna relatividade sistêmica despertada na vida carnavalizada (BAKHTIN, 2000), abordou-se, num tom bem filosófico-existencialista, as (aparentes) *reais* possibilidades de concretização deste mundo *ideal*. É aqui que se discute o processo de reconstrução da realidade que está sempre disponível para todos aqueles que se disponibilizam a enxergá-lo, o que lhes permite trabalhar a fim de realizar, sem dificuldades impossibilitadoras, tudo aquilo que, de fato, se possa esperar da vida. Neste caso, uma das ideias-chave trabalhadas aqui é a do ‘nihilismo da esperança’ que se embasa fundamentalmente na *intersubjetividade da existência*, a concepção de que a existência humana não se limita unicamente ao seu reconhecimento por parte da consciência individual – como o pensamento cartesiano sugere –, mas que, ao contrário, é parte de um processo muito mais amplo que envolve necessariamente esse mesmo reconhecimento por parte do outro, o que leva a uma espécie de grande consciente coletivo que conecta cada um de maneira cósmica a todo o universo. É assim, portanto, que o cenário se mostra extremamente propício para o abandono dessa cultura estritamente individualista (egoísta, na verdade) a fim de recuperar a essência complexamente sistêmica da vida, para, assim, sempre em conjunto, construir uma realidade que respeite isso e conseqüentemente seja melhor para todos.

Em suma, ao contrário do que pode parecer a partir dessa breve descrição, de forma alguma perderam-se de vista os encontros com o *Occupy Wall Street* ao longo de toda a discussão, tanto aqueles que mostram de algum modo como tudo isso é possível

de ser realizado de fato quanto os que, inversamente, contribuem para dar a ver as dificuldades que permeiam todas essas presumidas possibilidades – na verdade, toda a construção (teórica, inclusive) foi realizada a partir das pistas deixadas pelo próprio movimento. E como último comentário a respeito da distribuição dos conteúdos deste trabalho, da mesma forma que decidiu-se não fazer uma introdução nos moldes mais tradicionais, dada a complexidade do problema a ser estudado aqui, optou-se igualmente por não fazer uma conclusão no sentido estrito: primeiro, porque todas as conclusões a que se pôde chegar foram apresentadas no próprio desenvolvimento do texto, ao longo dos capítulos, para além do último; segundo, porque essas impressões parecem ser o máximo de conclusão que se pode expressar sobre o *Occupy* de modo a permanecer prudente e atento ao grande fato de que pouca coisa pode ser concluída a seu respeito.

No fim das contas, é natural que este trabalho pareça um tanto ambicioso na medida em que amplia demasiado o seu foco ao mesmo tempo em que se propõe a tentar desconstruir diversos conceitos tradicionais, da comunicação à política, passando pela filosofia, a epistemologia e a metodologia científica. Entretanto, ele se funda, na mesma medida, em uma boa dose de humildade, já que não pretende dar respostas fechadas a nenhum dos questionamentos expressos aqui ao longo desta apresentação, da mesma forma que não se dispõe a reduzir a complexidade dos fenômenos sociais a meros enquadramentos esquemáticos: em suma, ele expande para acercar-se, relativiza para conceituar, fala anexatamente para chegar o mais próximo possível da exatidão – necessariamente inexata. E o mais importante de tudo, mais uma vez: faz uma interpretação traduzida não do que o *Occupy Wall Street* ‘é’, mas, sim, do que ele pode, poderia ou poderá (vir a) ser; em suma, do que ele parece ser, o que demanda uma importante competência articuladora, por parte do autor, entre campo e teoria, dados empíricos e as mais variadas experimentações filosóficas: afinal, quem não interpreta, quem não ‘viaja’ com seu objeto não vai longe; quem não amplia não aproxima; quem não cria asas não consegue voar por si próprio – no máximo, voará *na* ou *com* as asas de outrem, o que pode ser até *útil*, do ponto de vista fragmentário, mas nunca será *original*, ou mesmo *justo*, na perspectiva da complexidade do real, como já expressei, de maneira semelhante, por Brandão e Streck (2006). É esta, em suma, a própria essência da produção científica participante – ainda mais uma que se ancora na teoria da complexidade.

Em última instância, seguindo Deleuze e Guattari (1995, p. 33), a própria ciência, tanto quanto as ideologias em geral, pode ser entendida como “agenciamentos

maquínicos de desejo assim como os agenciamentos coletivos de enunciação”, na medida em que “não se tem mais uma tripartição entre um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjetividade, o autor”. O que há é a conexão de “certas multiplicidades tomadas em cada uma destas ordens” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 33) – e foi isso que se buscou respeitar aqui –, de modo que tanto a ciência quanto a concepção de livro e de autor devem necessariamente ser relativizadas diante do campo: afinal, como pode a maior de todas as árvores (a ciência, no seu sentido mais clássico) traduzir o maior de todos os rizomas (a própria complexidade do mundo social), senão matando-o para transformá-lo no maior dos decalques (o livro)? Quanto ao autor, para finalizar, diante de tanto dialogismo e correlações insuperáveis que se instauram em sua cabeça durante todo o processo, ele, com Bakhtin (2003), é encarado aqui como necessariamente apenas parcial diante de todas as impregnações advindas do campo em suas mais variadas facetas: no máximo, age como um organizador do caos polifônico, um ‘arborizador’ consciente desse inexplicável universo rizomático que se pretendeu estudar.

2. OS PRINCÍPIOS (POR QUÊ?): IGUALDADE, LIBERDADE, SOLIDARIEDADE E JUSTIÇA EFETIVAS

Em termos gerais, a abordagem do *Occupy* em relação aos problemas político-econômicos é vista por muita gente como bastante ‘radical’. Mas, neste sentido, o que significa o próprio termo ‘radical’ senão o apego, por assim dizer, à ‘raiz’ de alguma coisa, à sua base, seu fundamento, sua origem, sua essência? E o que é a raiz de alguma coisa senão os seus próprios princípios, o que lhe sustenta e lhe define de algum modo? É por isso que o OWS é, sim, bastante radical na sua forma de encarar e pensar soluções para esses problemas. Não radical no sentido pejorativo, algo próximo de ‘louco’ ou ‘inconsequente’, como os mais conservadores costumam associar, mas radical no sentido mais ‘radical’ da palavra mesmo: aquele que demanda a realização plena dos princípios que definem o que quer que seja que esteja em questão. Neste caso, seguindo o grande legado deixado pela Revolução Francesa (no que se refere aos seus princípios básicos) para os Estados-nação modernos, o movimento se apresenta como bastante radical a respeito da realização plena dos mesmos ideais de igualdade, liberdade e solidariedade (fraternidade), assim como a consequente concepção de justiça que emana da articulação equilibrada entre esses elementos, o que, em tese, era esperado que fosse suficientemente realizado na própria democracia liberal.

Porém, a verdade é que um olhar mais aproximado da questão é capaz de revelar que não é exatamente isso que vem acontecendo, já que até hoje os cidadãos dessas democracias ainda não conseguiram ser nem livres, nem iguais, de modo satisfatório, para não dizer pleno, e nos pontos que mais interessam a todos, mas, sim, apenas parcialmente – o que já impede, desde o ponto de partida, o surgimento de qualquer comprometimento solidário. Como de forma geral tudo isso começou lá na Grécia Antiga, e como o modelo político desenvolvido pelos gregos ainda serve em grande medida como referência na atualidade, dado que trata-se do grande berço do próprio ideal de democracia, decidiu-se aqui seguir os passos de Hannah Arendt (2005) para entender melhor as bases filosóficas de cada um desses princípios que se está abordando neste capítulo, analisar como eles foram se (des)integrando ao longo do tempo e estimar o que ainda se pode esperar deles, pelo menos no nível das expectativas teóricas⁶⁰.

⁶⁰ É importante não perder de vista que a discussão aqui se refere a um plano muito mais ideal do que real em relação à própria Grécia Antiga, como será mostrado mais especificamente no capítulo seguinte a partir da desconstrução deste mesmo ambiente feita por Rancière (1996).

Já entrando no vocabulário utilizado por Arendt (2005), em termos gerais, é justamente na tensão entre a *igualdade* e a *liberdade* que o espaço político, em última instância, se funda – ou se ‘afunda’, se o mínimo de equilíbrio necessário entre os dois não for alcançado. É aí também que se criam as condições para que o homem, a partir da concepção grega de *vita activa*⁶¹, entenda, incorpore e pratique a sua própria condição humana plena, ou seja, superando as necessidades e inerentes limitações do *labor* e do *trabalho*⁶² e impondo-se como indivíduo que *age*: aquele que, a partir da *igualdade* que carrega em relação aos seus pares, é totalmente *livre* para mostrar suas *diferenças*. Por isso, para os gregos, o princípio fundador da política é a liberdade, assim como o princípio desta é a igualdade e o fim das três é a conquista da ‘glória individual’, sempre em prol do coletivo. É assim que a política é ‘inventada’, e é a partir desses conceitos básicos que ela vai se desenvolvendo e se ressignificando ao longo de todos esses séculos. Por isso, resolveu-se iniciar o percurso da pesquisa a partir desta discussão para, em seguida, passar pelos seus desdobramentos gerais na sociedade moderna a partir do surgimento do Direito – sempre realizando as devidas conexões com o *Occupy Wall Street*.

2.1. Política, igualdade e liberdade: onde entra a diferença?

Definir o sentido da igualdade e da liberdade (assim como da própria diferença) é uma tarefa quase tão difícil quanto resolver a tensão natural que existe entre os dois (neste caso, três) conceitos, dado que, em termos gerais, a tendência é incorporar o senso comum de que quando se ‘ganha’ de um lado, automática e inevitavelmente se ‘perde’ do outro. No caso ideal da Grécia Antiga, no entanto, a ideia é exatamente oposta – a igualdade é o pressuposto fundamental da liberdade –, e é por isso que lá a dificuldade, e sua consequente contradição, em articular devidamente as duas ideias não se dava por uma eventual incompatibilidade dos dois princípios em si, mas encontrava-se especificamente na sua esfera de aplicação, já que, ao mesmo tempo em que se tratava de um dos modelos mais democráticos e deliberativos jamais conhecidos na história, do ponto de vista do seu funcionamento, era também um dos mais restritivos no

⁶¹ A ‘vida ativa’, a vida que realiza o melhor de si para o indivíduo a partir da sua relação (política) com os outros homens no ambiente da esfera pública.

⁶² Os conceitos de *labor*, *trabalho* e *ação* serão tratados de maneira mais clara no próximo capítulo. Mas, em termos bem gerais, o primeiro se refere a tudo aquilo que o homem faz para sobreviver, para atender às suas necessidades biológicas mais básicas; o segundo diz respeito ao que Arendt (2005) chama de ‘nundanidade’, ou seja, às coisas úteis que os homens constroem para facilitar a sua vida; e o terceiro, trata-se da interação do homem com seus pares, onde ele se diferencia através do discurso e das suas atitudes.

que se refere ao acesso, se se leva em conta que apenas poucos homens eram considerados iguais e, portanto, livres – que poucos eram livres para serem iguais. Isso porque a igualdade⁶³, para eles, era um conceito bastante relativizável, na medida em que ela podia ser enquadrada nas categorias ‘aritmética’ ou ‘geométrica’ (RANCIÈRE, 1996): em termos bem gerais, a primeira referindo-se à igualdade entre os ‘iguais’, ou seja, entre os que pertenciam à mesma classe, por assim dizer, aos que possuíam os mesmos direitos e deveres (a ideia de *isonomia*, *isegoria* e *isocracia*⁶⁴); e a segunda, tratando-se, contraditoriamente, da justificação da desigualdade em prol da sua manutenção entre os ‘desiguais’, ou seja, da diferenciação na distribuição de benefícios de acordo com o ‘valor’ de cada indivíduo: a concepção de que os *iguais* devem receber *partes iguais* e os *desiguais*, *partes desiguais* (ARENDDT, 2005).

Daí que toda a liberdade e a igualdade que idealmente se vivenciava na *polis* convertia-se num sistema absolutamente despótico quando o ambiente era o privado, o familiar, essencialmente desigual, e, por isso, não-livre. Neste caso, a justificação era sempre medida em termos de ‘capacidade’ e de ‘necessidade’, já que as mulheres e os escravos eram vistos como intelectualmente inferiores, e, justamente por conta disso, precisavam se dedicar a outras atividades mais práticas, mais ‘úteis’, o que levava inevitavelmente a uma grande contradição: como os homens só podem ser livres se estiverem entre iguais, aquilo que pareceria a condição de uma espécie de liberdade absoluta – a soberania total do patriarca perante a família e seus escravos na esfera privada – era vista justamente como uma situação de não-liberdade mútua, já que “nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos devido a suas necessidades e carências” (ARENDDT, 2005, p. 39), em prol da sobrevivência; neste caso, especificamente, “o labor do homem no suprimento de alimentos e o labor da mulher no parto” (ARENDDT, 2005, p. 40). Como os gregos tinham um grande desprezo pelas ideias de necessidade e de utilidade, a presença desses dois ‘elementos’ já bastava como condição fundamental para que a liberdade nunca pudesse se manifestar no ambiente privado. Isso porque, segundo esta perspectiva, aquele que comanda, que governa, que reina, é tão súdito quanto os que o obedecem: exatamente porque estes lhe são úteis, precisamente porque destes necessita.

⁶³ É importante deixar claro que, para eles, nem a igualdade e nem a liberdade são princípios inerentes à natureza humana: eles são “convencionais e artificiais, produtos do esforço humano e qualidades do mundo fabricado [pelo homem]” (ARENDDT, 1977, p. 31).

⁶⁴ A *isonomia* remete à igualdade perante a lei; a *isegoria*, à igualdade de acesso aos cargos políticos; e a *isocracia*, ao igual direito de uso da palavra.

No que se refere ao conceito de igualdade, assim como este representa a condição para a liberdade, esta, naturalmente, significa o ponto de partida para a distinção dos indivíduos perante os seus pares, pois, como bem define Arendt, “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (2006, p. 21), isto é, no duplo aspecto da igualdade e da diferença (2005). Ou seja, a igualdade aqui carrega mais ou menos o sentido biológico, de espécie (que na Grécia incluía apenas os homens livres), enquanto que a diferença se refere à autonomia de cada um de mostrar-se (no discurso e na ação) como distinto, singular, original. Arendt explica (2005, p. 188):

Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas.

Em suma, é essa dupla condição de igual e diferente, plural e singular, que faz do homem um ser altamente complexo, e, por isso mesmo, *igual por natureza*⁶⁵, *livre por condição e, portanto, distinto de todos os outros*, absolutamente capaz de agir sobre si mesmo e sobre o mundo: de começar sempre algo novo; de, através de suas ações, alcançar a sua glória (tão buscada e valorizada pelos antigos) e uma *imortalidade* que contradiz exatamente a própria condição humana de *ser mortal* para, enfim, entrar para a história mostrando não simplesmente *o que* ele foi, mas *quem* ele para sempre será. Em suma, na Grécia Antiga o homem (livre) nascia igual e se distinguia dos outros de acordo com suas ações (na *polis*), enquanto que os escravos e as mulheres nasciam ‘diferentes’ (dos homens livres) e morriam praticamente como se nunca tivessem nascido – uma realidade que foi melhorando pouco a pouco ao longo da história, mas que só seria extinta, pelo menos a nível teórico, praticamente no século XX, com a extensão dos direitos civis, políticos e sociais para (em tese) toda a sociedade.

A fim de evitar qualquer tipo de confusão entre os conceitos de ‘diferença’, ‘desigualdade’, ‘igualdade’ e ‘semelhança’, nos termos utilizados aqui, faz-se oportuno, neste ponto, estabelecer claramente o sentido das dicotomias “igualdade x desigualdade” e “semelhança x diferença”: *igualdade* refere-se pelo menos à condição biológica, às características gerais da espécie, enquanto que *desigualdade* trata-se necessariamente dos distintos condicionamentos hierárquicos e de artificial ‘exclusão

⁶⁵ Aqui contrariando um pouco o pensamento grego original, já que, para eles, a igualdade não era natural.

legitimada’ a que os indivíduos são submetidos nas sociedades; por outro lado, a *semelhança* está ligada às necessidades e aspirações mais básicas que os humanos como espécie possuem, além das características culturais, enquanto que a *diferença* seria o oposto que ‘completa’ a semelhança, e diz respeito também tanto à questão cultural quanto às aspirações particulares mais complexas – em suma, a personalidade, o estado psicológico de cada um⁶⁶.

O problema é que às vezes os significados de diferença e desigualdade acabam sendo confundidos, tomados como se fossem a mesma coisa, enquanto que se tratam de conceitos bastante distintos: o primeiro, referindo-se à própria condição humana, e o segundo, ao resultado de um longo processo sociohistórico dicotômico entre oprimidos e opressores (FREIRE, 1987) que continua sendo incessantemente legitimado todos os dias através dos mais variados meios simbólicos na sociedade moderna. Rancière (1996) coloca bem essa situação ao mostrar a confusão – e a consequente naturalização – que se acabou fazendo ao longo da história entre o sentido da desigualdade e da diferença a fim de tentar ‘justificar’ a injustiça no mundo:

elas [as sociedades] andam com suas funções e suas ordens, suas repartições das parcelas e das partes, com base na ideia que parece confirmada pela lógica mais simples, ou seja, de que a desigualdade existe em virtude da desigualdade (RANCIÈRE, 1996, pp. 60-61).

Aqui neste caso o que o senso comum quer dizer a partir do segundo termo ‘desigualdade’ é o que, na verdade, deveria ser chamado de ‘diferença’. E é assim que a explicação termina por ser totalmente falha e invertida (não por parte de Rancière, pois ele apenas diagnostica a situação, mas do próprio senso comum social), pois não é que a desigualdade exista por conta das diferenças dos indivíduos, e, sim, necessariamente o contrário: as diferenças (sociais, ou seja, as ‘desigualdades’) são potencializadas justamente por conta das próprias desigualdades construídas. Foi ao negligenciar tal distinção, portanto, que aprendeu-se a naturalizar as injustiças ao deslocar a ‘culpa’ da sua existência para a ideia da ‘diferença’, ao invés de chamá-la de ‘desigualdade’. Isso representa um erro muito grave de interpretação, da qual apenas pode emergir uma ‘justificativa’ completamente errônea da questão.

Trazendo o debate um pouco mais para a contemporaneidade, e partindo dos dois grandes sistemas ideológico-estruturais que sustentam o pensamento político hegemônico desde o século XIX, é justamente na grande dicotomia entre igualdade e liberdade (e os seus desdobramentos em relação à igualdade e à diferença) que todo o

⁶⁶ Essas se tratam de definições muito gerais, mas pretende-se torná-las mais claras ao longo do capítulo.

debate filosófico-político-jurídico tem-se centrado. Em tese, tanto o *liberalismo* quanto o *socialismo* pretendem chegar exatamente ao mesmo lugar: o de uma sociedade ‘justa’; no entanto, as bases que fundamentam sua concepção de justiça e o caminho escolhido por cada um é totalmente distinto. Os primeiros pregam a igualdade dos cidadãos (perante a lei) para que estes natural e livremente se ‘desigualem’ (no sentido econômico, privado), a partir das suas diferenças, de acordo com suas virtudes – uma espécie de versão grega ampliada a (pretensamente) todas as camadas sociais. Já os segundos, optam por igualar os indivíduos em termos tanto jurídicos quanto econômicos – deixando aí as diferenças e a liberdade um pouco de lado – para que todos tenham as mesmas condições e (pretensamente) cheguem à ‘mesma’ posição social. Uma vez percebidas as grandes contradições de um e do outro sistema e a incapacidade de cada um de chegar ao lugar pretendido, já que o primeiro suprime a igualdade material em prol da liberdade privada e o segundo suprime a liberdade privada em prol da igualdade material, em meados do século XX emergiu a socialdemocracia, com a proposta de tentar se colocar entre as duas tendências a fim de equilibrar esse descompasso. De acordo com esta corrente, o objetivo é diferenciar os indivíduos (perante a lei, com a adoção de políticas públicas, por exemplo) para poder criar uma maior igualdade entre eles (no sentido tanto material quanto de concessão de oportunidades).

Mas apesar da sua grande promessa, também não foi a socialdemocracia que se mostrou capaz de resolver esse impasse de tantos séculos de modo satisfatório, pois o debate e as linhas de justificação para cada um dos princípios, a partir dos diferentes pontos de vista, são muito mais complexos do que parecem. No entanto, ela tentou trazer para a política, mesmo que de modo ainda bem limitado⁶⁷, uma característica um tanto esquecida, negligenciada, ou mesmo mal interpretada ao longo da história: a *autonomia* como meio concreto para a realização da liberdade efetiva, para além da sua mera garantia como princípio abstrato, como sempre propuseram, de maneira geral, os liberais. Afinal, o grande problema da teoria liberal é que, nesta concepção, o termo acaba tendo um sentido apenas teórico, filosófico, com a garantia da sua realização somente no seu aspecto negativo – o fato de o indivíduo não estar sujeito a nenhuma força externa –, e é exatamente por isso que a ideia liberal está tão ligada à questão dos direitos (negativos). Neste caso, a promessa da liberdade positiva (a concretização da autonomia como é entendida aqui) fica comprometida, já que nada garante que,

⁶⁷ A grande limitação aqui é porque o seu ‘compromisso’ com a questão da autonomia se dava apenas por meio da ampliação do acesso material por parte dos cidadãos.

estabelecidos esses princípios em termos jurídicos, os indivíduos terão as condições necessárias para exercer esse direito de fato. É daí, em suma, que a proposta defendida em relação à autonomia efetiva é que ela seja encarada como a concretização da liberdade plena, nos seus dois aspectos. “De fato, uma coisa é usufruir em abstrato todas as liberdades usufruídas pelos demais, outra coisa é usufruir cada liberdade de modo igual a todos os demais”, de modo que “a doutrina liberal afirma a primeira em nível de princípio, mas a prática liberal não pode assegurar a segunda a não ser intervindo com medidas igualitárias limitadoras e, portanto, corrigindo o princípio geral” (BOBBIO, 2001, p. 131).

É neste ponto, portanto, que se mostra oportuna a diferenciação feita por Erich Fromm (1974) entre *liberdade de* e *liberdade para*, a primeira referindo-se à sua face negativa – a ausência de qualquer tipo de coerção que ameace a concretização de uma vontade – e a segunda, à sua expressão positiva – a existência dos meios necessários para se efetivar essas vontades. Segundo Fromm (1974, pp. 35-36, grifos no original), “a existência humana e a liberdade são desde o início inseparáveis”, o que sugere que a liberdade negativa seja, por assim dizer, uma espécie de atribuição natural do homem, já que se trata da “liberdade da determinação instintiva de suas ações”, de modo que pouco importa se as relações sociais são baseadas na cooperação ou na competição: o que não pode haver é *dominação*. Para Arendt (1977), essa dupla face da liberdade poderia ser resumida nos termos *liberação* (negativa) e *liberdade* (positiva). Fazendo uma analogia com a filosofia cristã (FROMM, 1974), a liberdade negativa surge quando o homem comete o seu primeiro pecado, ao ir de encontro à autoridade divina por comer o fruto da sabedoria; é aqui que ele pratica o primeiro ato humano e decreta o nascimento da razão: agora ele “está livre *do* doce cativeiro do paraíso, mas não está livre *para* governar-se, para realizar sua individualidade” (FROMM, 1974, p. 37; primeiro grifo no original, último grifo do autor). Ao encontrar-se sozinho e desamparado, este homem – antes não-livre, mas protegido, e agora livre e desprotegido – precisa, em suma, encontrar seus próprios meios a fim de realizar efetivamente a sua ‘liberdade para’, em termos gerais e específicos. Saindo da esfera cristã e entrando na situação filosófica tomada aqui como ideal, é possível dar-se conta de que a única forma de realizá-la de maneira plena para todos é criando um ambiente da mais pura igualdade entre todos. Se assim não o for, essa liberdade se tratará, na melhor das hipóteses, de uma mera promessa; ou, na pior, de um grande fardo, como é o caso das consequências sociais trazidas pelo capitalismo, em termos gerais, por exemplo.

Mas o que tudo isso quer dizer, finalmente? Quer dizer que não basta que o indivíduo seja declarado ‘livre’ (em termos teóricos, legais, negativos) para buscar e exercer sua própria felicidade: ele precisa ter os meios necessários para tanto – intelectuais, culturais, materiais, estruturais etc.. E é aí que se encontra mais uma vez a grande contradição tanto do liberalismo quanto do socialismo, pois o primeiro normalmente dá a estrutura (legal) para a liberdade, mas tira da maioria as condições materiais e culturais (educacionais, em última instância) para praticá-la, enquanto que o segundo no geral dá os meios materiais e culturais necessários para uma vida digna, mas retira de todos as condições estruturais (de expressão, organização etc.) necessárias para praticar a sua liberdade plena – em suma, sua própria diferença. Daí que pode-se concluir que, para que o indivíduo seja livre, no sentido mais amplo do termo, ele precisa de *todos* esses princípios e meios – que normalmente um modelo teórico sempre retira e o outro repõe apenas com o oposto –, e é justamente isso que lhe proporciona a *autonomia* necessária para praticar a sua *liberdade plena*.

A ‘autonomia’ conota a capacidade dos seres humanos de usar sua razão conscientemente, de ser autorreflexivo e de ser capaz de determinar seu próprio destino. Isso envolve a habilidade de deliberar, julgar, escolher e agir de acordo com possíveis linhas de ação diferentes tanto na vida privada quanto na pública (HELD, 1996, p. 300).

Mas os teóricos e *occupiers* Marina Sitrin e Dario Azzellini vão um pouco além desta concepção mais estritamente racionalista, ainda um tanto presa ao seu sentido liberal, e afirmam que ser autônomo é “ter a capacidade de tomar decisões sobre sua própria vida sem ter que subordinar essas decisões a forças externas ao processo de autodeterminação” (2012, p. 80), o que se dá igualmente através do reconhecimento da autonomia dos outros. E a superação aqui em relação ao sentido do termo nas democracias atuais se dá mais precisamente pelo fato de os autores a considerarem também na esfera política, já que, para eles, a autonomia deve refletir os princípios da auto-organização, da autogestão e da participação direta, a própria ideia do “façamo-lo nós mesmos” tão presente nos movimentos contemporâneos (SITRIN e AZZELINI, 2012, p. 80). É neste ponto, portanto, que se apresenta o entendimento geral do anarquismo sobre a questão, ideologia que põe a autonomia radical como a grande base do seu projeto de sociedade: ao invés de colocar a igualdade acima da liberdade, como faz o socialismo, ou de sobrepor a liberdade (econômica) à igualdade – o que, de antemão, já limita consideravelmente a primeira –, como faz o liberalismo, o anarquismo entende que, acima de tudo, é preciso distribuir ambos os aspectos

livremente, em pé de igualdade. É basicamente isso que parece mover os *occupiers* em geral na sua luta, independente de eles individualmente se identificarem com o anarquismo ou não – o nome que leva sua crença, na verdade, pouco importa.

Mas, voltando à realidade liberal que ainda está aí, será que numa sociedade essencialmente desigual, como continuam sendo as contemporâneas, as próprias promessas teóricas do liberalismo em relação à liberdade e à autonomia podem ser efetivamente realizadas na prática? Aparentemente, não. E é neste ponto que o ideal grego parece fazer tanto sentido ao dar aos indivíduos iguais a autonomia prática necessária para usufruir plenamente sua liberdade e assim fazer emanar suas diferenças. Como para os antigos a política e a liberdade eram praticamente sinônimos, pode-se afirmar, através de Arendt (2006, p. 24, grifos no original), que “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”. Ou seja, o espaço político estabelece um parâmetro geral para que os indivíduos possam evitar o pretense caos absoluto (como previsto por Hobbes⁶⁸) a fim de viver uma paz relativa dentro da sociedade. Neste caso, o caos também acaba sendo *relativo*, e ele é desejável, até porque, se em algum momento um corpo social qualquer se depara com qualquer tipo de paz *absoluta*, sem dúvida está-se diante de um grave problema: em tal situação, com certeza as diferenças *relativas* foram exterminadas para se criar uma artificial igualdade *absoluta* – cessou-se o movimento, acabaram-se os ‘meios’. Isso representa exatamente a morte da política, de acordo com Arendt (2006), precisamente o que a autora mais temia e combatia, ao criticar veementemente toda sorte de totalitarismo. Como ela mesma diz, “a época mais pacífica e menos violenta, vista em termos históricos, acarretou o maior e mais terrível desenvolvimento dos meios de força. E isso só é um paradoxo aparente” (ARENDR, 2006, p. 82).

É justamente partindo da experiência do totalitarismo, assim como do “monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição”, como a bomba atômica, que Hannah Arendt (2006, p. 38) problematiza a sua própria afirmação

⁶⁸ Para Hobbes, que desenvolveu sua teoria em plena guerra civil inglesa – um momento de grande instabilidade política e fervor social –, o ‘estado de natureza’ dos homens é o ambiente de total anarquia (no sentido pejorativo do termo), caos absoluto, e por isso é em essência não político, em oposição ao estado civil, que é político. Em síntese, o estado de natureza é representado por “indivíduos singulares, isolados, não associados, embora associáveis, que atuam de fato seguindo não a razão (que permanece oculta ou impotente), mas as paixões, os instintos ou os interesses” (BOBBIO e BOVERO, 1996, p. 39). O estado civil (a formação das sociedades), portanto, tem o papel, através do Estado, de domar essa (suposta) natureza caótica da existência humana para, por meio de leis, garantir a segurança dos indivíduos e evitar que eles se portem como seus próprios ‘lobos’.

de que “o sentido da política é a liberdade” e chega a questionar, em termos de exercício filosófico, a partir dessas aberrações, “se política e liberdade são compatíveis entre si, se a liberdade não começa apenas onde cessa a política, de modo a não existir mais liberdade onde a coisa política não encontra seu fim e seu limite em parte alguma” (ARENDDT, 2006, p. 38). Apesar de contrariar a própria concepção grega que serve como ponto de partida da autora, essa problematização acaba fazendo bastante sentido quando se analisa a questão através de um ângulo distinto, na verdade, inverso: até porque, desconsiderando a ideia de que o homem só pode ser livre se estiver entre outros homens, a *liberdade absoluta*, se é que ela pode existir, dependeria exatamente de um não-ordenamento absoluto das coisas, que em última instância só seria possível de ser alcançado plenamente quando se vive só, isolado; isto é, abdicando-se da própria ‘condição humana’, o que levaria a crer, radical e paradoxalmente, que, em última instância, apenas os animais são livres de verdade – no seu *habitat* natural, e considerando-se os limites da cadeia alimentar – porque, diferente dos humanos, eles *simplesmente* vivem, livremente, sem a necessidade de se organizar *racionalmente* sob nenhum sistema de regras – apesar de seguirem seus próprios ordenamentos naturais –, de direitos e deveres, sem correr o risco da opressão, colocando em prática o ideal de anarquia que aparentemente nunca funcionou para a humanidade – se é que ele já foi ‘testado’ verdadeiramente em sociedades não-alternativas, por assim dizer⁶⁹.

O fato é que, se se pretende pensar na possibilidade de um homem alcançar qualquer espécie de *liberdade absoluta* estando em sociedade, automaticamente faz-se necessário pensar na *subordinação absoluta* de outros – o que não é o caso dos animais quando vivem entre os da sua própria espécie –, entrando totalmente em contradição com a concepção grega. Daí que, neste sentido, no mundo dos homens, quando se propõe ‘igualdade política’ para todos, automaticamente já se está abdicando de algo de liberdade para todos, uma situação que, no fim das contas, conduz ao mesmo dilema do rico e do pobre, na medida em que um jamais poderá existir sem o outro – no máximo, serão igualados, o que, em última instância, também limitará a ‘liberdade’ de todos, já que lhes é tirado o ‘direito’ de tentar ser rico (mais livre, economicamente falando), por exemplo. Desta forma, entre os que faziam parte da *polis* grega, o sentido de liberdade permanecia intacto não porque eles podiam fazer tudo que quisessem ali, mas porque de

⁶⁹ Não se pode aceitar o ambiente de guerra civil em que se encontrava Hobbes ou mesmo qualquer outro de escassez financeira ou de comida, por exemplo, ou, ainda, as situações em que haja um mínimo de hierarquia pré-estabelecida ou um poder em disputa, como parâmetro para estes julgamentos. Na necessidade, no desespero ou na busca do poder todos tendem a ser potencialmente ‘selvagens’.

certa forma seguiam uma espécie de roteiro de como proceder, na medida em que não precisavam fazer muito mais do que discutir e tomar decisões de comum agrado a todos, o que, pelo fato de teoricamente não haver praticamente divergências sociais e econômicas entre os que tinham acesso à *polis*, aqueles a quem era dada ‘voz’ – pois as grandes divergências partiam obviamente da plebe, dos escravos, mas estes eram totalmente reprimidos pela força, completamente excluídos do que se chama hoje de cidadania, e por isso não podiam ser ouvidos –, aparentemente não era algo tão difícil de se realizar⁷⁰. Ou seja, a partir deste ponto de vista, os homens livres exerceriam então sua liberdade relativa na *polis* e a aparente ‘liberdade absoluta’ – que, na verdade, para eles era um sinônimo de ‘não-liberdade mútua’ – no ambiente privado. No primeiro caso, todos disfrutavam das mesmíssimas condições, enquanto que no segundo, para que essa condição exista, é preciso que os outros se subordinem totalmente a ela.

No caso da política, e da conseqüente inserção de direitos e deveres na vida dos homens para a “convivência [harmônica] entre diferentes” (ARENDDT, 2006, p. 22), a liberdade de certa forma parece já estar de antemão bastante comprometida, porque está delineada, e é por isso que, a partir desta ótica, a *liberdade na política*, de certo modo, significaria (contraditoriamente) fazer bem aquilo que já está mais ou menos previsto: ou, para os que se dispuserem a agir de maneira realmente original, fazer o totalmente imprevisível e sofrer as possíveis sanções do ordenamento social – para Rancière (1996), é justamente neste último caso que se funda o *agir político*. Já a *política na liberdade* pura do indivíduo (na situação hipotética de total isolamento), por outro lado, estaria relacionada ao fato de negociar consigo mesmo a decisão de tomar ou não determinada atitude, a qual, em última instância, não faria absolutamente nenhum sentido, pois se trataria de uma ação vazia, sem resposta, sem possibilidade de interação, de reação, já

⁷⁰ Rancière (1996), também partindo do caso grego, propõe um sentido radicalmente diferente para aquilo que se costumou chamar de ‘política’. Segundo ele, mais do que fazer o ‘previsto’ e buscar o consenso, a política surge, ao contrário, no ‘erro de cálculo’, no dissenso, quando aquele que não deveria se manifestar se manifesta, quando os ‘sem parte’ demandam sua parte dentro do corpo social, quando os ‘incontados’ se inscrevem “no espaço em que são contáveis como incontados” (p. 50), quando o homem pretensamente igual aos outros que fazem parte do seu ‘grupo’ na sociedade (para os modernos, o termo mais adequado aqui seria o de ‘classe’) se mostra como diferente a partir da sua subjetivação política, quando o conflito aparece para negar “essa impossível igualdade do múltiplo e do todo, produzida pela apropriação da liberdade como o que é próprio do povo”, que “arruína, em cadeia, toda a dedução das partes e títulos que constituem a pólis” (p. 25). O fato é que o ‘cálculo’ original da política é de que cada parte (classe) que compõe o todo seja homogênea, que praticamente não haja divergências internas. Por isso, Rancière (1996) propõe um conceito radicalmente distinto ao chamar de ‘polícia’ o que se concebe normalmente como política e de ‘política’ esse ‘dano’ que se instaura nos espaços ‘policiais’ através do ‘erro de cálculo’. É aqui que o autor nega de modo bastante contundente o sentido tradicional de política e mostra o lado da política grega que Arendt (2005, 2006, 1977) ou não viu ou negligenciou. Mas essa teoria será tratada mais oportunamente no terceiro capítulo.

que, como sugerem os gregos mais uma vez, “o indivíduo em seu isolamento jamais é livre”, dado que o local de origem da liberdade “jamais está situado num interior do homem” (ARENDR, 2006, pp. 102-103) – está na *relação* com seus pares. E é esse raciocínio que leva a discussão de volta ao lugar de partida, no ponto em que a liberdade de um indivíduo depende essencialmente da existência de outros, necessariamente ‘iguais’, do ponto de vista das condições – não das características particulares.

Parece oportuno analisar alguns exemplos genéricos para ilustrar essa ideia da impossibilidade de se encontrar a liberdade no isolamento ou em qualquer situação de desigualdade em relação a outrem. O *primeiro* utilizado como ilustração é o caso do jovem americano Christopher Mccandless, que serviu de inspiração para o livro e o filme *Into the Wild* – “Na natureza selvagem”, em português. Logo após concluir a faculdade, Christopher – mais tarde autoapelidado ‘Alexander Supertramp’ –, filho de uma família de classe média americana, decidiu doar os 24 mil dólares que havia juntado durante a graduação, largou tudo e saiu em uma longa viagem rumo ao Alaska, abrindo mão de todo e qualquer tipo de conforto para buscar, sozinho, aquilo que ele caracterizou como “*ultimate freedom*”, ou seja, o mais alto grau de liberdade que alguém jamais poderia vivenciar – ao se desprender totalmente das obrigações, expectativas e ‘urgências’ de uma sociedade que ele julgava completamente vazia. Christopher realmente conseguiu abdicar de tudo isso e viver na natureza selvagem, aparentemente em sua liberdade plena, por algum tempo; no entanto, a intensa experiência da solidão o levou a concluir, no seu leito de morte (após inadvertidamente ingerir uma planta venenosa), que “a felicidade só é real quando compartilhada”, o que faz todo o sentido. Mas será que por ‘felicidade’ Christopher implicitamente também não se referia à liberdade, já que as duas condições acabam sendo mutuamente dependentes – isto é, só se é efetivamente feliz quando se é livre, e vice-versa? Em suma, é possível concluir facilmente, a partir do pensamento de Christopher e em consonância com os gregos, que a “a liberdade só é real quando compartilhada”; ou melhor: “a liberdade só é mesmo real quando igualmente compartilhada”.

Ainda partindo dessa ideia, segue o *segundo* exemplo. Num relacionamento amoroso existe sempre um grande conflito em relação à liberdade de cada um e os seus limites, e é isso que faz com que muitos prefiram viver ‘sozinhos’ para poder exercer sua (pretensa) ‘liberdade plena’ – viver de acordo com suas próprias vontades sem dever ‘satisfação’ a ninguém – ao invés de se submeterem a um ‘contrato’ muitas vezes bem rígido. Mas é justamente aqui que muitos se iludem e acabam entrando num grande

contrassenso: a (suposta) ‘independência absoluta’ é justamente o grande limite para se exercer a verdadeira liberdade, e é por isso que, ao alcançar essa (tão atraente) condição, muitos acabam sentindo um grande vazio após algum tempo, pois, sem parâmetro para medir a sua ‘liberdade’, essa grande promessa teórica, o indivíduo acaba não conseguindo colocá-la em prática, vivenciá-la devidamente, o que lhe tira todo o sentido. O outro lado da situação – a visão machista de que o homem pode fazer o que quiser e a mulher tem que aceitar passivamente para não correr o risco de ser desmoralizada se fizer o mesmo – também é altamente problemático, pois ao acreditar que deve ser mais ‘livre’ do que a mulher, o homem acaba minando a liberdade dos dois – já que, ao estabelecer uma hierarquia, o parceiro tenta fazer da sua parceira uma espécie de ‘súdita’, ao não aceitar que ela exerça nem um pouco da liberdade que ele pretende exercer; é assim que, ao não confiar no seu parceiro, a mulher acaba tentando cercear a ‘liberdade’ dele ao ponto de ‘sufocá-lo’ (e aqui, obviamente, a situação entre homem e mulher poderia ser invertida sem nenhum problema, bem como a comparação a respeito de qualquer tipo de relação afetiva).

Mas então, qual seria a saída neste caso? Se os dois estabelecessem uma relação de igualdade – de tratamento, de concessões, de autonomia, em última instância – e se entendessem dessa forma, automaticamente exerceriam um alto grau de liberdade entre si ao restabelecer a confiança e buscar sempre o equilíbrio, dado que um não tentaria ser mais livre do que o outro, e, portanto, este outro não precisaria tentar cercear a liberdade do primeiro. Neste caso, cada um exerceria sua liberdade sem conflitos e com respeito, e é nesta medida que a analogia serve do mesmo modo para o plano maior da sociedade como um todo, naturalmente. A ideia aqui expressa, no fim das contas, pode ser relacionada com a filosofia existencial de Sartre e com a teoria psicanalítica de Fromm (1974), a partir da contradição do homem que é condenado a ser livre, o que abre espaço à interpretação de que essa tal ‘liberdade absoluta’ que muitas vezes é buscada por tantos acaba se convertendo, de modo oposto, em ‘solidão absoluta’, uma condição que automaticamente transforma a liberdade em prisão – o motivo pelo qual os gregos nunca foram livres na vida privada. É aí que um sentido de autoridade excessiva acaba emergindo apenas como um mecanismo de fuga para maquiagem a frustração que o indivíduo, por algum motivo, carrega dentro de si. Fromm (1974, p. 132) aborda o tema de maneira interessante:

O amor funda-se na igualdade e na liberdade. Se estiver baseado na subordinação e na perda de integridade de um dos parceiros, será uma dependência masoquista, não importa como seja racionalizada a relação. O

sadismo também aparece reiteradamente disfarçado como amor. Mandar em outra pessoa, caso se alegue que isso é feito em prol desta, muitas vezes aparece como uma manifestação de amor, mas o fator essencial é o fator da combinação.

Este é exatamente o caso em que um dos parceiros se impõe ativamente perante o outro – que o acaba aceitando –, da mesma forma que o Estado ou o poder econômico acaba impondo-se o tempo inteiro perante as relações sociais. Só que há também os casos inversos em que é o próprio ‘submisso’ que determina ‘ativamente’ sua submissão, ao personificar o que Fromm (1974) chama de ‘auxiliar mágico’, uma espécie de ‘fonte natural de dependência e segurança’ que muitos acabam buscando para superar a sua insegurança e sentimento de insignificância: assim, ao identificar no outro determinadas ‘qualidades mágicas’, a pessoa faz do parceiro “o ser com quem e de quem toda sua vida se torna dependente” (FROMM, 1974, p. 142). Mas a via não é de forma alguma monológica; é, na verdade, necessariamente recíproca: “o fato de outra pessoa muitas vezes fazer o mesmo com a primeira não altera o quadro; contribui apenas para intensificar a impressão de que este relacionamento é ‘amor verdadeiro’” (FROMM, 1974, p. 142) – mais ou menos como quando os cidadãos transferem a sua liberdade para o Estado e o Mercado e são levados a crer que estes são seus grandes protetores (FROMM, 1974), sua fonte mesma de liberdade. O fato é que viver desta forma acaba sendo em alguma medida confortável para os dois – por mais que o ato seja claramente patológico –, ainda mais por parecer se tratar de um amor profundo. Mas aí acontece que de repente a pessoa aparentemente mais submissa (apenas aparentemente, porque no fim das contas os dois o são) tem a oportunidade de sentir um pouco da sensação de ‘liberdade’ e decide então querer prová-la definitivamente, abdicando, assim, de toda a sua segurança.

Neste caso, ela se afasta física e emocionalmente do ‘auxiliar mágico’ para tentar descobrir quem ela é de fato a fim viver-se intensamente, e, por mais que de certa forma normalmente ela consiga fazê-lo, ao desvincular-se amorosamente do antigo parceiro, este permanecerá sempre como uma grande referência (moral, acima de tudo) para aquela, fonte eterna de admiração e respeito, por mais que a atração amorosa já não seja possível justamente porque esta implicaria necessariamente a volta ao estado de não-liberdade, de dependência (agora reconhecidamente) patológica. Só que o sentimento de admiração do ‘subordinado’ para com o ‘auxiliar’ nestes casos extremos é tão grande, que este sempre acaba ‘negando’, mesmo que contra a sua vontade, a expressão das potencialidades individuais daquele, por mais que na verdade ele lute

para que o outro as desenvolva e as exprima sem medo. É assim que a pessoa que se afasta nestas condições jamais conseguirá curar o seu sentimento de insegurança que leva à necessidade de dependência, de modo que a separação “geralmente é seguida de escolha de um outro objeto que se espera satisfazer todas as esperanças associadas ao auxiliar mágico” (FROMM, 1974, p. 144). Quanto ao ‘auxiliar’, diante deste quadro de transferência (quase) absoluta, ele acaba não sendo em nenhum aspecto menos dependente, como pode parecer a princípio: ao contrário, sem sabê-lo, muitas vezes acaba sendo até mais, bem como o maior dos déspotas sempre depende intensamente dos seus súditos. Enfim, é mais ou menos dessa forma que normalmente se constrói o medo à liberdade, seja o ‘auxiliar mágico’, neste caso, uma pessoa, uma entidade, um governo ou uma empresa. É preciso aprender a ser livre.

O último exemplo a exemplo do trato com a liberdade pode ser extraído do episódio *The mind and the matter* (‘A mente e a matéria’) da série americana *The Twilight Zone* (no Brasil, ‘Além da Imaginação’⁷¹). Archibald Beechcroft é uma pessoa totalmente frustrada e amargurada com a vida, daquele tipo que adora dizer que ‘não suporta’ gente. Após ganhar de presente o livro ‘A mente e a matéria’, de um colega de trabalho que ele julgava bastante irritante, Archibald o lê sem dar-lhe muito crédito, mas em seguida passa estranhamente a desenvolver poderes supranaturais que o permitem ter pleno controle sobre o mundo, realizando todo e qualquer desejo que lhe venha à mente. É daí que ele tem a ideia de realizar o seu grande sonho, o de exterminar todas as pessoas do planeta para exercer a sua liberdade suprema longe dessas criaturas insuportáveis que são todos os homens que não ele mesmo. Segundo Fromm (1974), este é um quadro típico gerado pelo sentimento de ‘destrutividade’, mais uma espécie de mecanismo de fuga, neste caso, gerado por algum grau de obstrução do impulso para viver: “É de se presumir que o grau de destrutividade de cada indivíduo seja proporcional à intensidade com que sua vida foi tolhida” (FROMM, 1974, p. 149), o que faz dela um “*produto da vida não vivida*” (FROMM, 1974, p. 149, grifos no original). E a questão não é muito difícil de entender, posto que, em última instância, a vida só é vivida efetivamente quando se tem amor (o princípio fundamental da

⁷¹ Essa série de ficção científica criada por Rod Serling e dirigida por Stuart Rosenberg foi ao ar na TV americana inicialmente em 1959. Tratando de temas essencialmente de cunho bastante existencial, eram comuns episódios que falavam de viagem no tempo, mundos paralelos, explorações espaciais, invasões alienígenas, além de outros assuntos um tanto sobrenaturais. No fim das contas, a série – depois retomada na década de 80 e em seguida no início dos anos 2000 – tinha uma abordagem bastante metafísica da existência humana, explorando especulações que rondam a cabeça de qualquer indivíduo mas dos quais aparentemente ninguém poderá ter uma resposta efetiva.

solidariedade); e o amor só brota verdadeiramente quando há liberdade; e a liberdade só é real quando está imersa num ambiente de igualdade.

É por isso que o sentimento de impotência perante o mundo faz com que esse indivíduo acredite que só poderá escapar da sensação da sua própria impotência destruindo-o para viver um isolamento supostamente maravilhoso (FROMM, 1974, pp. 145-46). Mas não é isso o que acontece, em absoluto, como consequência. Após realizar a maior das suas vontades (eliminar todas as pessoas do planeta), Archibald começa a sentir um grande vazio inexplicável quando se encontra apenas na companhia da sua própria consciência, e então, após relutar bastante, acaba se dando conta de que uma vida solitária é extremamente chata. Daí que ele decide, portanto, que o que quer exatamente não é ser um homem sozinho, mas, sim, um ser humano cercado apenas de pessoas ‘interessantes’, ‘não estúpidas’, isto é, cercado por ele mesmo. E assim o seu desejo se faz realidade outra vez – todas as pessoas com quem se depara corresponde à sua própria imagem. Só que o vazio ainda permanece quando rodeado de pessoas iguais a si próprio, um mundo verdadeiramente idêntico às repetitivas expressões da sua personalidade, uma realidade que se tornou espelho dele mesmo, tão chata quanto ele. É aí então que o personagem percebe a importância e a necessidade da diferença (não da desigualdade) para exercer sua condição humana igual e viver livremente perante os outros, daí que ele decide fazer com que o mundo (perturbador, estranho, mesquinho, imbecil) volte a ser como era antes: diverso, plural, oposto às suas próprias preferências.

Ou seja, o que Archibald se dá conta, no fim das contas, é de que quando os outros e as suas respectivas diferenças são eliminadas a fim de virar senhor do mundo, esse mundo se torna plenamente vazio, e aquele que sobrou, portanto, inevitavelmente se converte em escravo de si mesmo: no primeiro momento (sozinho) preso ao tédio da sua própria companhia, à chatice insuperável gerada pela busca impossível de uma *liberdade absoluta*, o que, em seguida (ao fazer dos todos os outros um espelho de si mesmo), se converte no tédio da repetitividade múltipla da sua companhia que leva a uma irritante *igualdade absoluta*. Em suma, seguramente o que Archibald em última instância percebeu foi que “a diversidade humana é o tesouro da unidade humana, que é o tesouro da diversidade humana” (MORIN, 1993, p. 29), que “ser sujeito é ser autônomo, sendo ao mesmo tempo dependente” (MORIN, 2005, p. 66). Ou então se deu conta de que, como diria Todorov (2003, p. XXVI), “os homens são diferentes, o que implica que são necessariamente vários: a multiplicidade dos homens é a verdade do próprio ser do homem”, na medida em que “a pluralidade dos homens encontra seu

sentido não numa multiplicação quantitativa dos ‘eu’, mas naquilo em que cada um é o complemento necessário do outro” (TODOROV, 2003, pp. XXVII): só se pode existir plenamente diante do outro.

E é aqui que entra a questão da palavra, da linguagem, que é por onde passa esse reconhecimento, o que faz do homem ser único entre os outros animais, o que lhe permite constantemente objetivar e subjetivar, em suma, significar e dar sentido ao mundo. Porque é com a linguagem, acima de tudo, que o ser humano estabelece toda a sua relação (complexa) com tudo que está ao seu redor, não só para se comunicar, mas também para pensar e para conceber sua própria existência e a de outros. Porque é com ela que o homem se faz homem, e é através dela que “os homens humanizam-se, trabalhando juntos para fazer do mundo, sempre mais, a mediação de consciências que se coexistenciam em liberdade” (FIORI, 1987, p. 20). Porque é nela que se encontram o social e o individual, a semelhança e a diferença, o dialogismo eterno em que vive todo homem, que é por si mesmo necessariamente um respondente a outros homens (concretos ou abstratos), na medida em que “ele não é o primeiro falante, o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo”, o que faz de cada enunciado “um elo na corrente complexamente organizado de outros enunciados” (BAKHTIN, 2003, p. 272). Porque, também, como diriam Rancière (1996) e Freire (1987), é a partir da linguagem que os homens são ‘obrigados’ a reconhecer a sua igualdade comunicativa⁷² perante todos os outros homens, por mais que alguns tentem negá-la a fim de justificar a desigualdade (em relação à oportunidade de expressar-se, por exemplo) nos termos de uma diferença (de capacidade) que efetivamente não existe. Porque é só na linguagem que há reflexão, posto que é nela que todos *são* efetivamente (MATURANA, 2009, p. 36, grifos no original), é nela que fluem suas “coordenações de conduta de coordenações de conduta” (MATURANA, 2009, p. 58) que fazem com que se ponham de acordo com o outro – não necessariamente em termos ideológicos, mas no sentido de comunicar uma determinada mensagem que será compreendida.

Tudo isso quer dizer, portanto, que o homem existe na linguagem, e é nela que ele coloca em prática a sua igualdade (capacidade comunicativa), divide as semelhanças

⁷² Rancière (1996) ajuda muito bem a entender o sentido dessa ‘igualdade’ ao evidenciar a contradição que a desigualdade inevitavelmente carrega no seu seio. “Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda ordem natural” (p. 31). Daí que ele oportunamente conclui que “a desigualdade só é, em última instância, possível pela igualdade” (p. 31). Isso porque, se não fossem iguais aos seus ‘superiores’, os ‘inferiores’ jamais seriam capazes de entender as ordens que aqueles lhes dão e de entender e ‘aceitar’ a condição de desiguais a que estão submetidos.

com os demais (o que já foi socialmente consensuado em termos de *significado*) e exprime suas diferenças (aplicando sua própria marca ao conjunto linguístico de que todos dispõem para expressar-se) livremente: ou seja, utiliza as palavras que possuem *significados* previamente acordados – mas neutros – a fim de formular seus enunciados, dando-lhes seu próprio *sentido* (BAKHTIN, 2003):

Os significados lexicográficos neutros das palavras da língua asseguram para ela a identidade e a compreensão mútua de todos os seus falantes, contudo o emprego das palavras na comunicação discursiva viva sempre é de índole individual-contextual. Por isso pode-se dizer que qualquer palavra existe para o falante em três aspectos: como palavra da língua neutra e não pertencente a ninguém; como palavra *alheia* dos outros, cheia de ecos de outros enunciados; e, por último, como a *minha* palavra, porque, uma vez que eu opero com ela em uma situação determinada, com uma intenção discursiva determinada, ela já está compenetrada da minha expressão (BAKHTIN, 2003, p. 294, grifos no original).

É assim que uma mesma palavra ou oração pode ter sentidos totalmente distintos para sujeitos distintos que a pronunciam e a transformam num enunciado. É aqui que entra especificamente a *liberdade* dos seres *iguais* de expressarem suas próprias *diferenças* a partir de estruturas de linguagens *semelhantes*, exprimindo, assim, objetivamente (por meio de palavras pré-significadas), sua própria subjetividade (o seu sentido particular para essas palavras, naquele momento, em forma de enunciado). É por isso que, como diz Todorov (2003, p. XXXII), mais uma vez a partir do pensamento de Bakhtin, “o sentido é liberdade e a interpretação é o seu exercício”. É por isso também, por tabela, trazendo para o plano político, no sentido da ‘voz política’, que a negação da oportunidade de expressar-se livremente, em pé de igualdade, é uma das maiores aberrações possíveis entre as relações humanas, uma condição que traz infundáveis prejuízos individuais e sociais: como no caso dos escravos e das mulheres da Grécia Antiga, dos pobres de qualquer época e da maioria da população na era da comunicação de massa.

Segundo Aristóteles (apud RANCIÈRE, 1996), o homem é, essencialmente, um ser político, é o único entre todos os animais porque possui a *palavra*, para além da voz: “sem dúvida, a voz é o meio pelo qual se indica a dor e o prazer. Por isso pertence aos outros animais. A natureza deles vai só até aí: possuem o sentimento da dor e do prazer e podem indicá-lo entre si” (ARISTÓTELES, Política I, apud RANCIÈRE, 1996, p. 17). A palavra, muito mais do que isso, “está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens em relação aos outros animais: o homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto”, a comunidade de coisas “que faz a família e a pólis” (ARISTÓTELES, Política

I, apud RANCIÈRE, 1996, p. 17). Mas e quando aos sujeitos lhes é tirado o direito de pronunciar suas próprias palavras – ao serem excluídos da política ou ao fazerem parte dela como objetos e não como sujeitos – pelas quais deveriam expressar sua concepção de ‘justo e injusto’, de ‘útil e nocivo’? O centro da questão aqui é que, da mesma forma que “a violência por si mesma é incapaz do discurso” e “o discurso é inútil quando confrontado com a violência” (ARENDDT, 1977, p. 19), o estabelecimento da impossibilidade de que o outro profira livre e igualmente o seu discurso é uma das mais extremas formas de violência (simbólica) que pode ser cometida contra um ser humano. O que fazer diante deste paradoxo?

Neste ponto, é possível então problematizar a ideia grega de que a política e a liberdade são uma espécie de sinônimos, na medida em que elas aparentemente podem ser vistas também como coisas bem distintas entre si, pois, em suma, é a tensão causada por/entre elas que de certa forma move a humanidade; daí que, apesar de todas as aparentes incongruências entre as duas (as quais se está tentando identificar aqui), elas acabam sendo absolutamente necessárias uma à outra, e, por isso mesmo, indissociáveis. Indo um pouco além, e rejeitando temporária e parcialmente a ideia grega de que a política deve ser um fim em si mesma por representar a expressão da liberdade de cada indivíduo, pode-se pensar inclusive que, sendo a liberdade a condição para a política, o mais comum é que atualmente esta seja considerada como um *meio* institucional para se tentar alcançar de fato a tal liberdade – uma que ainda não existe plenamente, a começar pelo fato de nem todos terem a mesma ‘voz’ efetiva. Da mesma forma que na Grécia “o objetivo não era pura e simplesmente a liberdade tal como ela se realizava na *polis*, mas sim a libertação pré-política para a liberdade na *polis*” (ARENDDT, 2006, p. 48, grifos no original), no mundo contemporâneo pode-se pensar a política formal justamente como o meio de se buscar e alcançar a autonomia para praticar a liberdade dentro da sociedade (através do Direito), uma ideia que o próprio conceito de políticas públicas, por exemplo, vai trazer à tona também no século XX. Ou seja, o ideal grego da política como fim e como expressão absoluta da liberdade de cada um, neste caso, só pode ser concretizado após a consagração da igualdade como rigorosa meta social – o que, na verdade, só é possível de ser feito através da própria política (seja ela institucional ou não). Resumindo o pensamento aqui expresso: atualmente, a política é utilizada como *meio* de garantir as condições autônomas (igualdade) para que assim ela possa ser exercida como *fim* (expressão da liberdade), o

que leva basicamente ao conceito de *ação* (ARENDT, 2005) que será tratado no próximo capítulo.

Outra questão muito interessante que os gregos vão ensinar em relação à política e à liberdade é o fato de que “só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida; e tinha alma escrava e era não-livre aquele que se agarrava à vida com um amor grande demais” (ARENDT, 2006, p. 53). É por isso que uma das justificações dadas por Platão para a exploração dos escravos era o fato de que eles se apegavam tanto à vida, que não tinham coragem nem de acabar com ela, por mais miserável que fosse, o próprio diagnóstico de uma enorme fraqueza, talvez a pior de todas, e, por isso mesmo, totalmente imperdoável. Na política atual, ao contrário, pelo menos em tese, o apego à vida e a sua preservação a qualquer custo significam a maior das virtudes, a segurança da liberdade, garantidas acima de qualquer coisa, mais uma vez em teoria, pelo mesmo Estado que de alguma forma acaba igualmente por desrespeitá-la – o que representa justamente a raiz do pensamento político moderno inaugurado por Hobbes. Ou seja, a partir disso é possível concluir, de acordo com os gregos, que ao institucionalizar a política, os indivíduos perdem duas de suas grandes virtudes: a *liberdade*, já que a política, ao ser formalizada, põe com regras e hierarquias a possibilidade de os homens ‘arriscarem sua vida’ e agir heroicamente em prol da coletividade; e a *ação* (efetivamente) política, que em última instância se transforma em *trabalho*, um trabalho como qualquer outro feito por (políticos) profissionais que, por fim, o convertem em *labor* para (sobre)viverem exatamente dele.

E essa institucionalização da política, incorporada mais precisamente da tradição romana, traz também como consequência algo já comentado acima: a liberdade, que sempre foi vista como o *meio* para a política, nos tempos modernos passa a ser o seu próprio *fim*, assim como, inversamente, a política, que era o *fim* em si mesma na Antiguidade grega, passa automaticamente a ser o *meio* para se conquistar essa própria liberdade perdida (ARENDT, 2006), uma liberdade que, exatamente por se tornar mais diluída por toda a sociedade, naturalmente se imbuíu de um sentido completamente distinto. Em outras palavras, nos dias de hoje não se trata mais da liberdade de ser *totalmente livre* num ambiente de *indivíduos iguais*, como na *polis* grega (por mais que esse ambiente fosse extremamente restrito), mas, sim, da liberdade de ser *igual* num ambiente de *indivíduos relativamente livres* – e aqui, atrelada ao sentido da ampliação da igualdade, pode-se incluir, entre outras questões, a emancipação dos operários e das mulheres, por exemplo. Daí que os cidadãos são relativamente livres hoje em dia

justamente por terem que fazer inúmeras concessões através dos mais variados direitos e deveres que acabam tendo que respeitar e cumprir, e mais ainda pelo fato de esses mesmos direitos teóricos serem constantemente negligenciados na prática. Em suma, ao ampliar a liberdade (através da igualdade jurídica) para (em tese) todas as esferas sociais, acabou-se (também em tese) eliminando a possibilidade do uso da violência e da dominação entre os indivíduos. Como o não-ser-livre grego era duplamente determinado – “quando se é submetido à força de um outro” ou “quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida” (ARENDDT, 2006, p. 80) –, aparentemente ganhou-se de um lado (no primeiro sentido) para perder do outro (no segundo), pois “na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida” (ARENDDT, 2006, p. 80). Porém, como já apontado aqui, a eliminação dessa força é apenas aparente, ou pelo menos, quando não se refere à violência física, se funda em outros tipos de violência, a ‘violência simbólica’ de que fala Souza (2009), por exemplo, a qual é reproduzida todos os dias através da ‘legitimação da desigualdade’.

É assim que o fato de a necessidade possuir os mais variados graus de intensidade faz com que ela abra espaço para diversos tipos de dominação (econômicos e culturais, em última instância, mas também políticos e sociais); e são exatamente esses graus que acabam por estabelecer, de maneira natural(izada), relações de força e de poder. Ou seja, na época das monarquias absolutistas os indivíduos ‘cediam’ a sua liberdade ao Estado para que este os protegesse, enquanto que na era capitalista eles são obrigados muitas vezes a ‘vender’ sua liberdade para empresas, corporações e o próprio Estado, em última instância, em prol de um trabalho que deverá garantir a sua sobrevivência. É desta forma que, de subordinados unicamente ao Estado e à Igreja, eles passaram a ser subordinados ao sistema econômico como um todo, de maneira geral, ao próprio Estado que existe para garantir a existência desse sistema, e às instituições que controlam a economia, de maneira específica. Este é um ciclo que aparentemente não tem fim, pois quanto mais uma pessoa precisa desesperadamente da mínima condição (neste caso, material) para sobreviver, mais ela estará vulnerável a ser dominada pelos poucos que precisam apenas do trabalho desses muitos desesperados, e menos condições ela terá, na prática, para tentar superar essa situação – já que normalmente está muito ocupada tentando sobreviver.

E é aí que entra a grande contribuição de Marx para a discussão ao apontar as contradições do sistema capitalista como um todo e mostrar que a liberdade que tanto

prega o liberalismo é, no fim das contas, a liberdade de tirar da maioria as condições (de igualdade), ou seja, a autonomia, de se distinguir dignamente perante os demais. E é aí também que entra a grande contribuição de Arendt ao mostrar que a igualdade que prega o socialismo é, na prática, uma igualdade vazia, sem sentido, porque dela nunca brotará a liberdade pura, essencial, necessária para que os indivíduos possam agir e discursar sem impedimentos a fim de, assim, realizar sua plena condição humana. E é por isso, finalmente, que a necessidade de ‘casar’ a igualdade e a liberdade, em vez de antagonizá-las, para inclusive dar espaço às diferenças, parece cada vez mais urgente, como a própria filosofia grega e algumas experiências práticas, como esses movimentos contemporâneos, têm tentado mostrar.

A liberdade positiva como realização do eu implica plena afirmação da originalidade do indivíduo. Os homens nascem iguais, porém, também nascem diferentes. A base desta diferença é o equipamento herdado, fisiológico e mental, com que principiam a vida, a que se adiciona o conglomerado particular de circunstâncias e experiências com que defrontam [...] A originalidade do eu não contraria de forma alguma o princípio da igualdade. A tese de que os homens nascem iguais implica que todos partilham das mesmas qualidades humanas fundamentais, do mesmo destino básico de seres humanos, de que todos têm o mesmo direito inalienável à liberdade e à felicidade (FROMM, 1974, p. 209).

Ou seja, o problema central aqui é abordar a questão da igualdade como ponto de partida apenas⁷³. Isso quer dizer que não se trata de igualdade de capacidade, de pensamento, de virtudes ou de visões de mundo, mas, sim, de oportunidades e condição de vida digna. É a ideia de que numa sociedade qualquer os cidadãos são biologicamente *iguais*, natural e potencialmente *livres* e cultural e psicologicamente *diferentes*, o que deveria gerar um amplo compromisso de colocá-los em condições *iguais* para poderem *livremente* desenvolver, mostrar e defender suas *diferenças* perante os demais, ao invés de se estabelecer *desigualdades* infundadas para que os indivíduos, não *autônomos*, vivam uma igualdade ilusória e uma liberdade inexistente. Esse parece ser o caminho mais interessante para se chegar a uma autonomia efetiva, uma liberdade verdadeira, a de poder, acima de tudo, sustentar suas diferenças sem limitações nem constrangimentos e ter controle sobre sua própria vida na medida em que respeita a vida alheia.

Afinal, como se está propondo aqui, *o sentido da igualdade é a própria diferença*; isto é, a igualdade (geral) nasce justamente do respeito às diferenças

⁷³ Na verdade, a concepção defendida é de que a igualdade efetiva seja mesmo uma espécie de sinônimo para a liberdade, de modo que as duas acabam sendo indissociáveis. Porém, a título de didatismo e de inversão da lógica que dá sentido à sociedade ocidental há tanto tempo, decidiu-se seguir a tendência grega de colocar a igualdade como anterior à liberdade, a própria condição para a sua existência.

(particulares). Isso porque, se não fossem *iguais* (nos termos já expostos), seguramente os homens não sentiriam nenhuma necessidade de afirmar suas *diferenças* diante dos demais, da mesma forma que, se não fossem *diferentes* (também nos termos já expostos) jamais clamariam pelo direito à *igualdade*. Como bem coloca Rancière (2002), se os seres humanos fossem, de fato, desiguais por natureza, os ‘espíritos superiores’ comandariam os ‘inferiores’ sem que precisassem tentar justificar constantemente a sua superioridade intelectual aos subalternos: “os cérebros superiores não se dariam ao trabalho inútil de demonstrar sua superioridade a cérebros inferiores – incapazes, por definição, de compreendê-los. Contentar-se-iam em dominá-los” (RANCIÈRE, 2002, p. 74). Mas, para a tristeza de alguns e para a alegria de todos, as coisas não são bem assim. Ou seja, sendo a desigualdade uma mera ‘paixão primitiva’, “ela não tem outra causa, a não ser a igualdade”, um pensamento que torna possível concluir que “a paixão pela desigualdade é a vertigem da igualdade, a preguiça diante da enorme tarefa que ela requer, o medo diante de um ser racional que se respeita a si próprio” (RANCIÈRE, 2002, p. 116).

O que toda essa discussão – que seguirá até o fim do capítulo – resume, no fim das contas, é o grande embate entre os que, por um lado, consideram a igualdade como natural e a desigualdade como artificial e os que, inversamente, encaram a desigualdade como natural e a igualdade como artificial (BOBBIO, 2001). Os primeiros estão historicamente bem representados pelos ideais de Rousseau – que culpava a sociedade pela invenção das desigualdades, estas claramente artificiais e nocivas –, enquanto que os segundos, de alguma forma, pelos de Nietzsche – que também culpava a sociedade por tentar estabelecer metas de igualdade também tão artificiais quanto nocivas (BOBBIO, 2001). Em resumo, é assim que se definem os dois lados opostos de uma mesma moeda: “em nome da igualdade natural, o igualitário condena a desigualdade social; em nome da desigualdade natural, o inigualitário condena a igualdade social” (BOBBIO, 2001, p. 122). E é exatamente para tentar encontrar um meio-termo entre essas visões extremas e para alcançar o maior equilíbrio possível entre os conceitos de igualdade e liberdade que surge o Direito. Partindo da novidade do pensamento moderno, o seu grande objetivo é fundar parâmetros claros e comuns para todos os cidadãos de uma dada coletividade a fim de promover a justiça e possibilitar o estabelecimento e a manutenção da ordem social. É isso que será discutido brevemente agora.

2.2. A invenção do Direito e o contrato que ninguém nunca assinou

O grande debate acerca dos conceitos de igualdade e liberdade, e da posição que cada um pode (ou deve) ocupar dentro de um corpo social, automaticamente conduz a outra questão, diretamente derivada da anterior: a constituição dos direitos dos cidadãos. É claro que cada sistema político em seu respectivo contexto histórico-cultural-ideológico irá interpretar o conceito de Direito de maneira bastante distinta, alguns totalmente descomprometidos com qualquer ideal de ‘justiça’ – por mais que, por se tratar de um reflexo ideológico, ela naturalmente signifique coisas totalmente diferentes para pessoas diferentes – e outros preocupados em aproximar-se efetivamente dessa ideia tão abstrata e, por isso mesmo, nada consensual. Como atualmente se vive em uma época em que a democracia (liberal) já se estabilizou como sistema político desejável, o debate aqui se aterá às diferentes visões que existem em relação ao conceito de justiça e à consequente institucionalização dos direitos dentro de uma sociedade considerada democrática a fim de buscar o equilíbrio entre ‘bem’ individual e coletivo.

Assim como a questão da liberdade e da igualdade, a concepção geral do que é ‘justiça’ é também bastante controversa, e pode ser analisada e justificada a partir dos pontos de vista mais diversos. Na verdade, é justamente no ‘embate’ entre liberdade e igualdade – como e em que medida os dois elementos devem se relacionar, complementando-se ou antagonizando-se – que surgem as mais distintas interpretações do que a justiça deveria exatamente significar. Uma sociedade considerada justa é aquela que preza mais pela liberdade individual ou pela igualdade coletiva? A que iguala perante a lei ou a que diferencia de acordo com as desigualdades? A que interfere mais na esfera privada para garantir a extensão de determinados direitos ou a que deixa os cidadãos livres no seu ambiente privado e se dedica a cuidar apenas das questões públicas necessárias para o bom funcionamento do Estado? Todas essas questões levam mais uma vez à grande dicotomia entre os ideais liberais e os de inclinação mais social. Saindo um pouco da esfera de aplicação e entrando num debate mais filosófico, portanto, pode-se ainda perguntar: será que existem mesmo direitos naturais, fundamentais, que devem ser garantidos incondicionalmente a todos os homens para que eles possam exercer devidamente a sua condição humana, ou o Direito não passa de um mero acordo, uma convenção que se estabelece positivamente apenas para possibilitar e facilitar a convivência entre os indivíduos (diferentes entre si, mas, principalmente, desiguais) dentro de um determinado espaço territorial a partir dos valores daquele grupo em questão? Neste caso, a ideia de ‘direitos humanos’ ainda

continua fazendo sentido, ou esta é utilizada apenas como mais um pretexto dos países poderosos para impor a sua visão de mundo e o seu estilo de vida aos povos mais vulneráveis, por exemplo?

O objetivo aqui é tentar responder a esses questionamentos em termos bem gerais, a começar pela problematização dos conceitos de público e privado para tentar entender como o indivíduo foi se ‘individualizando’ cada vez mais ao longo da história – isto é, ao mesmo tempo igualando-se (em termos públicos, perante a lei) e desigualando-se (em termos privados, no sentido econômico) dos outros. Em última instância, essa ‘individualização’ (um fenômeno moderno) alterou completamente a concepção do papel dos cidadãos nas sociedades democráticas ocidentais, assim como o desejado grau de interferência do Estado em cada esfera, o que, naturalmente, transformou a própria concepção do que é direito, e, portanto, de quais ideais de justiça deveriam ser perseguidos por estas sociedades. Nos termos modernos, o *Direito* acaba tendo uma função claramente intermediadora na sociedade, sendo a sua relação com o *poder* tão intensa quanto dialógica: por um lado, o primeiro “funciona como meio de organização” do segundo na sua forma estatal, constituindo as regras e produzindo suas instituições políticas, seus procedimentos e suas competências (HABERMAS, 1997a, p. 182); por outro, o segundo “serve para a institucionalização política” do primeiro, desenvolvendo uma segurança jurídica que permite aos cidadãos “calcular as consequências do comportamento próprio e alheio” (HABERMAS, 1997a, p. 183). A função última do Direito seria, neste sentido, incorporar as demandas sociais, instauradas através do poder comunicativo, e efetivar a sua implementação positiva, transformando-as em poder administrativo. Mas será que é isso mesmo o que acontece na prática?

O grande cerne da questão encontra-se na ideia do ‘contrato social’, no acordo implícito e automático que os indivíduos estabelecem entre si ao nascerem ou ao decidirem tornar-se cidadãos de um outro país, por mais que aceitá-lo não se trate de um ato voluntário ou necessariamente consciente: na verdade, o contrato já existe, de modo que cada um se submete a ele pelo simples fato de ‘existir’ (legalmente) nesta ou naquela sociedade. Indo direto ao ponto da questão, é aqui que o próprio termo ‘contrato’ começa a se distanciar bastante daquilo que ele deveria significar originalmente, já que a única forma de ‘escapar’ dele, caso não se esteja de acordo com

seus mandamentos, é indo viver em outro lugar sob um outro contrato⁷⁴, ainda que este também não pareça ideal. Afinal, por mais que sempre caibam alguns ajustes, a sua estrutura geral já está pronta, com mínimas possibilidades de interferência, o que pode conduzir, enfim, ao seguinte questionamento: tudo isso não está muito mais para um grande ‘decreto’ do que para um ‘contrato’?

Aparentemente, sim, e os *occupiers* (*COMMUNIQUE* 2, 2012) problematizam essa questão a partir do caso hipotético de uma pessoa que é presa por algum motivo banal – o fato de vir a ser detido por um policial por realizar um protesto pacífico na rua, por exemplo, o que é do mais comum nos EUA, por mais que as próprias leis ‘acordadas’ digam que protestar pacificamente é permitido –, e, mesmo sem jamais ter assinado nenhum ‘contrato’ pondo-se de acordo com aquilo, é exatamente isso que acaba ocorrendo, totalmente contra a sua vontade, o que demanda “um tempo para poder digerir”, ainda mais diante da ‘resposta audaciosa’ que lhe dão o tempo inteiro para explicar o fato de ele estar ali (*COMMUNIQUE* 2, 2012, s/p):

Ela [a resposta] é dada por alguém seguro ou desavergonhado o suficiente como para olhá-lo nos olhos e dizer que, apesar da sua insistência de que você não tem nenhuma vontade de ser preso; de que você acha que a organização social contra a qual você está protestando representa uma abominação e uma mancha na alma humana; de que você acredita que as pessoas deveriam ser elogiadas por se expressarem em prol do bem público contra os poucos irresponsavelmente ambiciosos; de que apesar de tudo isso você realmente concordou exatamente com o contrário (*COMMUNIQUE* 2, 2012, s/p).

O texto segue especulando, ironicamente, que, com certeza, deve haver uma cópia do tal contrato onde se aceitou tudo isso, já que qualquer contrato deve ser assinado por ambas as partes para poder valer, inclusive com o destaque das cláusulas importantes. “A parte na qual a polícia lhe bate, por exemplo, deveria estar em negrito. Deveria haver um fórum para discutir os mal-entendidos: ‘Vossa Excelência, eu tenho certeza de que discordo das opções de gás lacrimogêneo e de *spray* de pimenta’” (*COMMUNIQUE* 2, 2012, s/p, grifo do autor). No entanto, a coisa não funciona bem assim, pois, além de invisível, o contrato parece sempre irrevogável, de modo que as leis “podem ser usadas contra você num piscar de olhos”, enquanto que “lutar pelos seus direitos legais pode levar anos”, o que leva o texto a concluir que esse tipo de organização lembra muito mais uma espécie de autocracia, “onde as regras são criadas

⁷⁴ É bom não perder de vista que no mundo atual a essência desses ‘contratos’ variam muito pouco de país para país, na mesma medida em que os indivíduos não são tão livres como para escolher onde exatamente pretendem morar, a que contrato específico se submeterem, já que é a sua própria nacionalidade que em grande medida acaba determinando o grau dessa liberdade de circulação pelo mundo.

após o fato” a fim de servir apenas para mostrar aos “fracos o que eles não podem fazer” (*COMMUNIQUE* 2, 2012, s/p). Em suma, neste sentido, “o acordo parece claro: não há acordo. O contrato social existe somente como uma racionalização”, e no seu lugar há algo que o indivíduo é obrigado ou ludibriado a aceitar, de modo que, se não estiver disposto a tanto, precisa ser “corajoso e forte o suficiente para resistir” (*COMMUNIQUE* 2, 2012, s/p). Mas antes de seguir nessa discussão mais específica, parece oportuno estabelecer uma contextualização histórica de como e por que se chegou até aqui.

2.3. A cisão do público e do privado: a invenção da ‘intimidade’ e a experiência psicológica do liberal-racionalismo

Até a efetiva formação do Estado Moderno burguês, a concepção dominante no que diz respeito à relação entre indivíduos e sociedade era a ideia organicista de que aqueles deveriam sempre estar para esta, por conta da anterioridade da última, e não o contrário. No entanto, com o desenvolvimento do capitalismo e a consequente valorização cada vez mais difundida das liberdades do indivíduo, além da separação ‘definitiva’ – pelo menos em termos teóricos – entre a esfera pública e a privada, os cidadãos passaram a desfrutar de uma nova posição no corpo social, ao ganhar independência (‘liberdade de’) em relação ao Estado para cuidar dos seus próprios negócios – em suma, da sua própria vida. E é aí que ocorre a grande inversão em relação ao ideal *hobbesiano* de sistema político que de certo modo representou a formação – e racionalização – do Estado Moderno: se antes os indivíduos deveriam abdicar da sua liberdade em prol da segurança coletiva e da garantia do direito à vida – proporcionadas pelo Estado –, agora eles exigiam toda a liberdade necessária para viver como bem entendessem; ou seja, mais do que o simples direito à vida, queriam mesmo era o direito a uma vida boa, autônoma, isto é, que possibilitasse a busca da sua própria felicidade de acordo com suas preferências e escolhas.

Inspirados nos ideais das revoluções Americana e Francesa, o que esses novos cidadãos reivindicavam, no fim das contas, era a institucionalização da meritocracia como filosofia social, ou seja, do direito a que todos fossem considerados iguais perante a lei para que cada um conseguisse alcançar seus objetivos particulares de vida de acordo com seus próprios esforços. E foi isso o que aconteceu. E foi assim que se interpretou o conceito de justiça naquele momento. E foi dessa maneira que se deu a grande delimitação entre o espaço público e o privado, um momento histórico bastante

fecundo que Habermas (1989) tomou como ponto de partida para desenvolver a sua tese sobre a “transformação estrutural da esfera pública”. Essa é a ‘época de ouro’ da *racionalização* do mundo – o que não quer dizer que seja algo unilateralmente positivo, como muitas vezes se defende: da vitória da modernidade sobre a tradição; do pensamento secular sobre o religioso; das leis do mercado sobre os privilégios da corte; do Direito positivo sobre o natural; do indivíduo sobre a coletividade; do cidadão sobre o Estado; do contrato sobre a arbitrariedade; do capitalismo sobre o feudalismo; da objetividade sobre a subjetividade; da razão sobre a emoção; do privado sobre o público. Ou seja, mais ou menos como na Grécia Antiga, os cidadãos – e o conceito de ‘cidadão’ naturalmente foi ampliado, se é que ele existia nesses termos anteriormente –, pelo menos em princípio, passaram a participar sob iguais condições de toda e qualquer discussão pública como seres livres, racionais e possuidores de opinião e de vontade próprias. Mas também, diferentemente da Grécia Antiga, na esfera privada eles possuíam agora uma novidade importantíssima, quase sagrada, aquilo que se passou a chamar de *intimidade*: em suma, a garantia de que nada que se referisse aos negócios não-públicos pudesse se tornar público; a sacralização da esfera familiar como algo intocável, inviolável, totalmente separado do resto da sociedade; a exigência de que o mundo da emoção jamais tivesse qualquer tipo de contato com o da razão.

Esta representava a máxima concretização do ideal de individuação total do indivíduo, que efetivou a sua plena insubordinação (teórica) a nada que fosse externo a ele. Só que, como se discutirá com mais profundidade adiante, se por um lado esse processo ‘libertou’ cada pessoa dos seus antigos vínculos primários característicos da Idade Média, por outro, dotou-a de um grau de insegurança quase insuportável devido à solidão intransponível que brotou deste processo de separação da comunidade: agora, largados à sua própria sorte nesse mundo “ameaçador e perigoso”, o resultado psicológico imediato no indivíduo acabou sendo invariavelmente “uma sensação de impotência e angústia” (FROMM, 1974, p. 33). E é por isso que a transição da Idade Média para a Moderna só faz aumentar o hiato entre ‘liberdade de’ e ‘liberdade para’ (FROMM, 1974), ao desvincular o homem de suas bases anteriores (dotando-o de ‘liberdade de’) e não lhe proporcionar devidamente os meios efetivos de exercer sua autonomia (privando-o de ‘liberdade para’), como se tentará demonstrar ao longo deste capítulo. Por um lado, este homem se emancipa de autoridades externas, mas, por outro, se sente cada vez mais isolado, insignificante e impotente, o que lhe gera um sentimento de medo insuportavelmente incessante, um ‘estranhamento’ que pode ser explicado por

essa mudança de relacionamento com o mundo: afinal, se antes, “de um modo geral o membro da guilda podia estar certo de conseguir viver com o seu trabalho manual”, por mais que muitas vezes “tivesse de lidar duramente para ganhar o necessário à sua sobrevivência” (FROMM, 1974, pp. 50-51), agora ele estava totalmente jogado à sua própria sorte.

Ou seja, resumindo os impactos psicológicos dessa transição de ‘espírito’ entre as duas eras, pode-se dizer que o indivíduo adquiriu liberdade individual ao mesmo tempo em que perdeu a segurança de outrora que não deixava margem a dúvidas; trocou as garantias da cooperação (por mais que tão engessada quanto hierárquica que fosse) pelos riscos da competição (teoricamente aberta a todos, mas, na prática, fechada para a maioria); escolheu a individualidade racional em oposição à emotiva. É desta forma que, anteriormente, “conquanto não houvesse individualismo na aceção moderna de escolha irrestrita entre muitas possíveis maneiras de vida (liberdade de escolha, esta que é em grande parte abstrata), havia bastante *individualismo concreto na vida real*” (FROMM, 1974, pp. 42-43, grifos no original), proporcionado justamente pela livre expressão do ego no seu trabalho e na sua vida emocional, algo que foi completamente extirpado depois. Isto é, o que ocorreu, logo após a ‘assinatura’ abstrata do tal contrato de que já se falou, foi que, apesar de todas as promessas do racional-liberalismo, o homem não passou a ser mais livre do que antes; ele apenas mudou o foco da sua liberdade: se antes ele era apenas uma peça na engrenagem social, e *sabia* disso, até porque a ideia de indivíduo como concebida hoje ainda não existia, na era moderna ele passou a viver a *ilusão* de ser uma própria máquina, completa e independente, por mais que ainda aqui os indivíduos – sem claramente se darem conta disso – não passassem de uma mera peça de outra grande engrenagem: o sistema econômico (FROMM, 1974). Foi assim que este passou a ser a razão última do seu viver, a busca patológica por fama, sucesso e poder – independente dos meios que tivessem de utilizar para tanto –, o que, inversamente, só o deixava cada vez mais vazio: primeiro, porque sendo a acumulação apenas um fim em si mesmo, seu esforço nem sempre era convertido em mais felicidade material, pois “os representantes clássicos do capitalismo gostam de acumular – não de gastar” (FROMM, 1974, p. 95); segundo, sendo ele, mesmo sem se dar conta disso, apenas um dente na engrenagem do capitalismo a servir (tanto quanto na Idade Média, mas em termos bem diferentes) a uma finalidade a ele alheia, nunca

alcançava sua realização psicológica plena contida na promessa da liberdade⁷⁵. Na esfera pública, os burgueses eram os *cidadãos* bem-sucedidos, invejáveis e admirados por todos; na privada, eram os *homens* frustrados e solitários cuja existência ninguém jamais poderia conhecer (FROMM, 1974).

Mas, e quem de fato lhes ‘vendeu’ essa grande ilusão? É natural que não se possa resumir tamanha complexidade a uma simples resposta, porém, existem claras pistas de que quem mais se empenhou em ‘justificar’ e fazer valer esse novo espírito foram as duas principais faces do protestantismo à época, o calvinismo e o luteranismo. Neste caso, a primeira grande mudança, base de todas as outras, se concentrou na relação do indivíduo com o trabalho, na medida em que este passou a ser visto como valor supremo, o oposto da imoralidade improdutiva que emanava da própria Igreja Católica, que além de não produzir nada e viver à custa da sociedade, ainda se dispunha a distribuir esmolas aos que não trabalhavam (FROMM, 1974). Só que, ao mesmo tempo em que ‘libertava’ os indivíduos da autoridade incontestável da Igreja, ambos, o luteranismo e o calvinismo, os submetiam às vontades arbitrárias de um Deus tão despótico quanto injusto, que dotava o homem de um destino incontornável, possível de conhecer – através do trabalho –, mas impossível de superar. Ou seja, a ideia básica era que o trabalho servia para ‘revelar’ ao indivíduo se ele estava predestinado à salvação ou à tragédia: se conseguisse se dar bem e acumular riquezas, estava salvo; se não, bastava se ‘conformar’ com a desgraça, permanecer completamente fiel a Deus, devotando-lhe toda auto-humilhação possível, para assim tentar ‘minimizar’ um pouco dessa maldade ‘natural’ da qual não pode se livrar nenhum ser humano. Sim, para ambas as doutrinas o homem era essencialmente mau, incapaz de praticar boas ações. Ademais, ele também não tem vontade própria, e é por isso que a única saída que lhe resta é seguir o caminho pelo qual Deus lhe guia, de modo que, se o que Deus queria era

⁷⁵ É claro que não se pode afirmar que os indivíduos se tornaram uma mera peça na engrenagem econômica e *só isso*. A questão é muito mais sutil, e cheia das mais diversas contradições típicas do próprio pensamento moderno. Por um lado, sim, aos indivíduos é dada toda a ‘liberdade’ de unir os elementos disponíveis no mundo para dar sentido à sua vida, ao invés de apenas incorporarem um ‘pacote’ já pronto esperando ser reproduzido. Mas, por outro lado, muitas dessas supostas escolhas são apenas virtuais, já que uma grande expectativa geral do que deve ser a vida de um indivíduo e como ele deve conduzi-la digna e admiravelmente continua existindo, e num sentido também quase intransponível. É por isso que, no fim das contas, a individualidade que prega o pensamento moderno não é exatamente real porque opera quase que unicamente sob a ótica do individualismo (racional, utilitário, hierárquico), por exemplo, de modo que aqueles que tentam construir sua individualidade a partir de uma lógica distinta acabam se deparando com os mais diversos tipos de constrangimentos. É exatamente isso que se pode perceber com os *occupiers* em vários aspectos.

que as pessoas trabalhassem e acumulassem dinheiro, então não lhes sobrava outra opção senão obedecê-lo.

Foi assim que, em termos gerais, o indivíduo se libertou do poder político-moral da Igreja Católica para se submeter ao poder econômico-moral do protestantismo que o levava a uma submissão automática ao próprio sistema produtivo, uma subordinação que era muito mais ideológica do que institucional de fato, já que esse pensamento está embasado na própria ideia de libertação do homem de qualquer força externa a ele que não fosse o próprio Deus – o contato deste com o indivíduo realizava-se de maneira direta agora, sem a mediação institucional da Igreja. É claro que a princípio parece haver uma certa contradição entre essa ideologia religiosa e o pensamento político moderno, na medida em que o primeiro entendia as pessoas como necessariamente desiguais desde o ponto de partida enquanto que o segundo tentava propagar a ideia de igualdade perante a lei. Porém, uma análise mais próxima mostra que a parte que os une de modo a complementá-los está na própria ideia da meritocracia: de que o indivíduo depende unicamente das suas qualidades e dos seus esforços para se tornar um cidadão de ‘sucesso’ – tudo bem que para o protestantismo a questão está muito mais nas qualidades (naturais) do que no esforço, mas este ainda é fundamental para ‘descobrir’ aquelas, da mesma forma que na meritocracia liberal aquelas de alguma forma também determinam o resultado deste. E, assim, o trabalho ganhou o sentido de dignidade que nunca teve na Grécia e na Idade Média, e assim o protestantismo libertou o homem espiritualmente para que o capitalismo desse continuidade ao processo nas esferas intelectual, social e política, o que fez da liberdade econômica a base deste desenvolvimento, e “a classe média, seu campeão” (FROMM, 1974, p. 92).

2.3.1. O homem romântico: racionalmente subjetivo?

Mais por consequência que por coincidência, por assim dizer, a ascensão da burguesia foi logo sucedida pelo surgimento do Romantismo, um movimento que, apesar das suas claras raízes burguesas, paradoxalmente ‘negava’ (ou pelo menos confrontava, conscientemente ou não) o ideal iluminista da razão pura acima de tudo, assim como determinados aspectos do próprio capitalismo. Como Arendt coloca, o movimento romântico do século XIX representou uma espécie de rebeldia das emoções contra “o templo da Razão do século XVIII”, o momento em que o homem racional descobre o “doce prazer da intimidade” (1977, p. 88) em contraste com a grandiosidade assustadora da vida pública. E é aqui que o Romantismo se faz essencialmente

contraditório: por um lado, confronta diretamente a modernidade e a frieza da razão (e também o capitalismo, por tabela), ao ‘denunciar’ o desencantamento, a quantificação e a mecanização do mundo, além de toda a abstração racionalista e a dissolução dos vínculos sociais, normalmente num tom melancólico de retorno às tradições (LÖWY e SAYRE, 1995); mas, por outro, representa a própria base para a consolidação do mesmo capitalismo e dos ideais burgueses, ao contribuir para o enclausuramento do homem na sua própria privacidade a fim de praticamente ‘extirpá-lo’ da esfera pública, diluindo cada vez mais os próprios vínculos sociais em prol da individualidade privada, fazendo destes homens cada vez menos cidadãos e cada vez mais consumidores. É assim, portanto, que o Romantismo acaba sendo

simultânea (ou alternadamente) revolucionário e contrarrevolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 9).

É assim também, ao imergir-se completamente na sua própria subjetividade – seja através da leitura ou dos ‘desabafos’ escritos –, que os indivíduos acabam ‘vasculhando’ seu interior, de modo não menos paradoxal, a fim de “se autoconhecerem e se cultivarem”, de firmarem seu ‘eu’, “imbuídos tanto pelo espírito iluminista de conhecimento racional do que se era quanto pelo íntimo romântico de mergulho nos mistérios mais insondáveis da alma” (SIBILIA, 2008, p. 64).

No que concerne ao papel da sensibilidade nesse momento, é como se o ambiente romântico, da intimidade, representasse o espaço no qual o indivíduo finalmente podia ‘descarregar’, a sós, toda a sua subjetividade que havia ficado reprimida na esfera pública, onde quem reinava absoluta era a razão. O fato é que o ‘personagem’ burguês sempre foi de modo geral um sujeito meio contraditório dentro do corpo social, aquele que almejava uma posição superior, mas que no fim das contas não possuía a ‘pompa’ invejada dos aristocratas; aquele que, por mais que tentasse, e talvez pela ausência dessa ‘pompa’, muitas vezes não conseguia nem mesmo ‘segurar’ suas emoções em público tanto quanto o conseguiam os tais aristocratas. Pois a verdade é que o burguês, um ser humano sentimental, como qualquer outro, que não tinha recebido esse ‘nobre treinamento de cavalheiro’, ainda era, em essência, emotivo, subjetivo e espontâneo. E, por mais que esta se trate de uma característica inerente à própria espécie humana – inclusive no que se refere aos aristocratas, naturalmente, cuja ‘pompa’ era não menos forjada –, o burguês decidiu que tinha que ser diferente, ou pelo

menos *parecer* diferente, quando em público, perante seus pares. Isso porque o ambiente da esfera pública tinha que ser absolutamente racional, prático, imparcial, e deveria ser utilizado apenas para discutir os temas (políticos) de interesse geral e para estabelecer relações de negócio, o que naturalmente acabava ‘forçando’ cada um a reprimir totalmente a sua subjetividade até o momento oportuno de desaguá-la, na segurança da intimidade, no conforto do seu quarto, no aconchego da solidão – afinal de contas, como diz a sabedoria popular, “homem que é homem chora no quarto”.

E é justamente neste momento que surge a literatura romântica, para suprir essa ‘carência’ sentimental e dar aos indivíduos a possibilidade de entregar-se às suas próprias emoções, seus dramas, seus medos e seus sonhos. É por isso também que, muito além da própria literatura produzida e consumida intensamente naquele momento, talvez até estimulada por ela, essa acabou sendo igualmente a época das cartas e diários, da grande ‘individualização do indivíduo’, pois era exatamente ali que ele podia se expressar, afirmar, sem temor nem preconceito, toda a sua subjetividade, com a garantia de discrição e segredo proporcionada por essa grande novidade chamada ‘intimidade’. E tudo isso porque, no fim das contas, o que a concepção burguesa de uso público da razão fez foi desencorajar completamente as emoções em geral, fazendo com que qualquer pessoa a quem se pudesse chamar de ‘emotiva’ passasse a ser considerada doente ou, no mínimo, desequilibrada, indigna de respeito (FROMM, 1974).

A consequência clara disso, portanto, é o enfraquecimento e o empobrecimento do sujeito, que acaba tendo que ‘compensar’, de forma um tanto esdrúxula, a total negação dos seus sentimentos na esfera pública: afinal, “já que as emoções não podem ser completamente aniquiladas, elas têm de ter sua existência completamente à parte da fase intelectual da sociedade”, o que traz como resultado, no mundo contemporâneo, por exemplo, “o sentimentalismo vulgar e insincero com que os filmes cinematográficos e as canções populares nutrem milhões de fregueses famintos de emoção” (FROMM, 1974, pp. 194-95). Na época da consolidação burguesa, quem cumpria este papel era exatamente a literatura romântica, que se tornou uma espécie de desaguadouro das emoções reprimidas dos indivíduos isolados e inseguros que passaram a ser os ‘modernos’. Foi assim então que, para dar conta de resguardar esses cidadãos de serem ‘descobertos’ por qualquer um cometendo o ‘crime’ da emoção, a própria arquitetura da casa passou a refletir essa nova concepção de privacidade, com a utilização do quarto (agora um ambiente efetivamente privado) como o refúgio subjetivo do indivíduo (SIBILIA, 2008), o lugar onde ele poderia apreciar consigo mesmo tudo aquilo que

estava ao seu redor e que era aparentemente banal e irrelevante, em total oposição à grandeza racionalizante da esfera pública (ARENDT, 2005). Deste modo, como Habermas explica, recuperando o pensamento de Riehl, o processo de privatização “fez com que a casa se tornasse mais um lar para cada indivíduo, mas deixou menos espaço para a família como um todo” (1989, p. 45). Afinal, a verdade é que nem mesmo os membros da família podiam saber que aquele homem todo-poderoso tinha sentimentos como qualquer outra pessoa, da mesma forma que, no geral, sua esposa e filha(s) precisavam resguardar-se da vigilância racional deste – a produção de diários, por exemplo, normalmente não era bem vista por parte do homem da casa (pai ou marido).

Essa diferença fundamental na estruturação do lar quer dizer exatamente o seguinte: desde a Grécia Antiga, o ambiente privado, por mais delimitado que fosse em relação à esfera pública, ainda era bastante ‘público’ dentro da sua própria privacidade. Isto é, no ambiente familiar todos viviam de maneira bastante ‘pública’ para os membros da casa, e cada membro possuía muito pouca autonomia (arquitetônica, inclusive) para isolar-se dos outros a fim de poder disfrutar da sua própria intimidade: uma necessidade que antes não existia justamente pela inexistência do próprio conceito de intimidade. No caso grego, essa situação era ainda mais extrema, pelo fato de a esfera privada ser vista como o lugar por excelência da subordinação, da dependência mútua (de todos para com todos), ou seja, da não-liberdade absoluta. Sendo assim, portanto, fica fácil imaginar quão difícil seria fazer da esfera familiar um ambiente aberto para o indivíduo praticar a sua liberdade (para que ele pudesse fazer o que bem entendesse), até porque, para os antigos, o próprio isolamento já representava um natural distanciamento da sua condição humana, dado que a virtude, a glória, a identidade (originalidade) de cada um só podiam existir e ser expressas diante dos seus pares (ARENDT, 2005). É por isso que, no caso do lar grego, nem mesmo no não-isolamento forçado da casa essa condição poderia se realizar, justamente porque o ambiente privado não era feito de *pares*, mas, sim, essencialmente, de *ímpares*.

Só que, para o Romantismo burguês do século XIX, é, inversamente, no isolamento, e não mais no ambiente público, que o indivíduo vai buscar a sua identidade, a sua realização humana; em suma, é lá que ele vai buscar “*ser alguém*”, “se tornar um sujeito” (SIBILIA, 2008, p. 56, grifos no original). Ou seja, em vez da ação objetiva demandada pela esfera pública (“aquilo que se *faz*”), o indivíduo se fecha na “valorização excessiva da personalidade e dos estados emocionais subjetivos (aquilo que se *é*)” (SIBILIA, 2008, p. 61, grifos no original), eximindo-se, assim, da

responsabilidade ‘original’ de se preocupar com os assuntos políticos em geral para então se debruçar numa espécie de “incivilidade”, de “barbárie bem-educada”, que mais do que ir de encontro ao capitalismo, apenas ajudava a consolidá-lo cada vez mais através da fórmula *privatização da vida + negação da racionalidade pública = consumo exacerbado*. Assim, “a família nuclear burguesa, a separação entre o espaço-tempo do trabalho” e “os novos ideais de domesticidade, conforto e intimidade”, além da “paulatina aparição de um ‘mundo interno’ do indivíduo” (SIBILIA, 2008, p. 62) podem ser apontados como os principais fatores que contribuíram para o ‘declínio do homem público’ de que fala Richard Senett⁷⁶.

Porém, até que o homem público se degradasse por completo em meados do século XIX, ele parece ter vivido uma espécie ‘vida dupla’ por algum tempo, na medida em que apenas as mulheres podiam ser reconhecidamente emotivas, já que a emoção sempre foi entendida como a característica mais marcante da personalidade feminina, em oposição à racionalidade ‘masculina’. Por isso, apesar (na verdade, por conta) da sua exclusão da esfera pública política, as mulheres tiveram um papel muito fecundo na formação e na consolidação da esfera pública literária (HABERMAS, 1989). Isso porque, enquanto os homens (burgueses) se reuniam nos cafés para ler os jornais diários e discutir e deliberar sobre as questões ‘importantes’ de interesse político, elas se reuniam para debater as ‘banais’ novelas românticas publicadas em forma de panfleto e nas seções dos jornais. Neste caso, como formavam uma esfera pública em tese menos ‘séria’, de assuntos ‘desimportantes’, às mulheres, diferente dos homens, era de certa forma dado o ‘direito’ de expressar seus sentimentos em público, na companhia das outras mulheres. É provavelmente aqui, portanto, que se consolida definitivamente o que Capra (1982) identifica como o predomínio da cultura sensualista e do patriarcado, que ‘delegou’ o conhecimento racional ao homem e o intuitivo, emocional, à mulher – uma ilusão que depois é o próprio Romantismo que ajuda a combater.

Mas avançando um pouco na discussão, uma questão a princípio talvez menos aparente, mas não menos importante, foi que o movimento romântico coincidiu também com a época da consolidação do Estado nacional moderno, e, dessa forma (o que é apenas mais uma contradição marcante), acabou sendo utilizado de maneira bastante interessante para a formação (para não falar imposição) da identidade nacional de vários

⁷⁶ “O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade”. Embora o livro não tenha sido utilizado diretamente na confecção deste trabalho, o título é bastante sugestivo, e o argumento geral, bastante semelhante ao que se está desenvolvendo aqui.

países. Ou seja, no fim das contas, o que era para ser apenas um movimento literário, assumidamente emotivo, ‘despretensioso’ do ponto de vista ‘racional’, no fundo acabou imbuindo-se igualmente de um forte caráter político – porque a política é também, em última instância, emotiva, muito mais que ‘racional’, necessariamente fundada nas mais abstratas mitologias (MAFFESOLI, 2005). E não é apenas por coincidência que grande parte dos escritores – no caso do Brasil, por exemplo – possuíam cargos públicos, ou, quando não, normalmente estavam de alguma forma envolvidos com a política em termos gerais, seja através do Direito (muitos eram advogados), da diplomacia, do funcionalismo público ou da imprensa (vários deles exerciam o jornalismo como atividade profissional), onde desempenhavam grande influência nos negócios políticos⁷⁷.

É aí, portanto, que surge mais uma vez a grande dicotomia tipicamente burguesa ‘problematizada’ pelo próprio Romantismo (esfera pública x privada, razão x emoção): quando se manifestavam através da literatura (algo, a princípio, para se consumir na intimidade da solidão, ou, no caso das mulheres, também nos seus encontros literários), esses escritores jorravam uma grande carga emotiva através dos seus enredos dramáticos, seus personagens apaixonados; quando apareciam como políticos ou jornalistas (para tratar de questões de interesse público), naturalmente construía-se seu discurso em termos estritamente formais, ‘racionais’, apesar de amparados nos mais diversos ‘mitos’. Tudo isso, claro, em consonância com a mentalidade burguesa de separação total entre a esfera privada e a pública, uma separação que, apesar de fundamental, nunca se realizou plenamente, e acabou, inclusive, mostrando-se bastante contraditória em vários dos seus aspectos, desde o que se refere às relações político-econômicas até o que diz respeito às questões que se configuram dentro do espectro dos interesses privados e públicos, da intimidade e da visibilidade.

2.3.2. A publicização da intimidade intimidando o público

No momento em que a burguesia se consolidou e o homem terminou por ‘abdicar’ de suas responsabilidades públicas, a sociedade do consumo passou a reinar quase absoluta como ideologia dominante, e os indivíduos passaram a se preocupar cada vez mais exclusivamente com o seu próprio ‘umbigo’, o seu bem-estar e o da sua

⁷⁷ Ver Ricupero (2004). A discussão do livro é especificamente sobre os casos brasileiro e argentino, mas como o Romantismo daqui se inspirou, em termos gerais, no Romantismo francês – apesar das particularidades de cada modelo –, vale fazer uma certa generalização para o entendimento do fenômeno.

família. Não que o individualismo tivesse tido um sentido diferente no século XVIII, mas havia aqui uma clara diferença contextual: naquele momento, a burguesia como classe, a liberdade individual como estilo de vida e a meritocracia como filosofia social estavam apenas surgindo e precisavam a todo custo ser resguardadas da ‘ameaça’ da velha ordem, de modo que os burgueses possuíam a clara necessidade de lutar publicamente pela garantia e consequente secularização desses direitos. Mas uma vez percebendo a consolidação e a naturalização desses ideais e, toda a sociedade e dando-se conta do ‘vazio’ e da ‘insegurança’ que esse espaço público repressor de subjetividades proporcionava, o burguês decidiu finalmente enclausurar-se dentro da sua esfera familiar e viver o seu próprio mundo de modo isolado, buscando sua felicidade através do consumo do que quer que fosse, deixando de lado cada vez mais o que antes parecia ser ‘importante’ para dedicar-se aos aspectos aparentemente mais banais da vida.

E assim os jornais deixaram de falar de política para vender publicidade e abordar as trivialidades mais fúteis do cotidiano; e assim a frieza da razão pública foi substituída pelo calor das comoções baratas; e assim a esfera pública (de temas públicos) foi literalmente ‘invadida’ pela privacidade alheia tornada pública: ou seja, ignorou-se o que o liberalismo trazia como uma das suas propostas mais interessantes – a participação de todos nos assuntos políticos para a defesa dos seus interesses e a não ‘contaminação’ do espaço público pelo privado – e incorporou-se o que o Romantismo tinha de menos desejável – o sentimentalismo ‘distrador’ que ‘alimenta’ as necessidades emotivas dos indivíduos ao mesmo tempo em que os paralisa diante dessa enchente de intimidade alheia, fazendo-os muitas vezes se ‘conformarem’ com as emoções de outrem em prol do esquecimento das suas próprias, da sua própria situação como indivíduo: a tal catarse aristotélica, tão ‘combatida’ por Bertolt Brecht (apud BOAL, 2010) e Augusto Boal (2010), por exemplo.

Isso é particularmente perceptível nos produtos culturais difundidos pela mídia, como bem colocam Löwy e Sayre (1995, p. 249) quando afirmam que “a temática romântica corresponde a aspirações e necessidades humanas que a sociedade alienada contemporânea não consegue destruir”. Mas a verdade é que, como dito, a comunicação de massa não só não ajuda a ‘destruir’ o que poderia ser visto como a subjetividade mais ‘espontânea’ do indivíduo, como também se apropria dessas “aspirações e necessidades” para de certa forma preservar o *status quo*, na medida em que esses clichês românticos “se servem do sonho, fantasia e fantasma” para criar “uma carga

emotiva” apoiada no “desejo e imaginário humanos” de modo a integrá-los “de maneira superficial em um conjunto fundamentalmente apologético e submetido aos valores dominantes” (LÖWY e SAYRE, 1995, pp. 249-50). Neste caso, “os elementos românticos são neutralizados ou desfigurados pela eliminação de seu componente crítico, desviados em proveito de uma cultura essencialmente mercantilista” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 250). Afinal, é essa mesma carga emotiva que vende cada vez mais qualquer coisa, de produtos de fato a candidatos políticos, e que ‘estimula’ os indivíduos a pensarem cada vez menos nos temas mais relevantes com verdadeiro potencial de levá-los à verdadeira felicidade – a partir da intensa vivência de suas próprias emoções –, ao invés de se contentarem com a dos famosos que constantemente permeiam os mais variados setores da mídia (DEBORD, 1983), desde o jornalismo político ao de fofoca, passando por todos os *reality shows* e produtos do gênero.

Mas também se engana quem acha que esse ‘consumo’ de intimidades se trata de um fenômeno essencialmente passivo, unicamente monológico – na verdade, ele o tem sido cada vez menos. Até porque, grande parte das pessoas gostaria de ter um reconhecimento semelhante ao que é dado a essas figuras públicas, e por isso acabam exatamente publicizando, sem receio, e, muitas vezes, sem restrições, a sua própria intimidade; afinal, o objetivo é ser notado e admirado: ‘comentado’, ‘curtido’ e ‘compartilhado’, para usar a linguagem recente das redes sociais. E nesse aspecto a internet tem cumprido um papel cada vez mais interessante, primeiro por reconfigurar em termos de publicidade (quase) total os escritos pessoais extremamente íntimos de outrora e, segundo, por dar aos indivíduos a possibilidade de sair do anonimato a partir do escancaramento da sua intimidade para milhões de bisbilhoteiros potenciais no mundo todo. Ou seja, em oposição à “mística do segredo” (SIBILIA, 2008, p. 70) dos diários íntimos dos românticos clássicos do século XIX, percebe-se agora um bombardeio diário de exposições e confissões, opiniões e julgamentos, autoafirmação e intolerância, libertação e aprisionamento, tudo para fugir do “pesadelo” da possibilidade de “passar despercebido” (SIBILIA, 2008, p. 74).

Indo adiante, como esse tipo de exposição deixou de ser um mero desabafo para si mesmo e passou a ser consumido por quantos venham a se interessar por ele, o seu conteúdo também tem se modificado bastante; pois, mais do que nunca, o que importa não é *mostrar* o que se *é*, mas, sim, *parecer* aquilo que se gostaria de *ser*, de modo que o ‘eu’ virtual muitas vezes não passa de uma criação, um personagem estrategicamente construído – assim como se faz, mesmo sem se perceber, com o próprio ‘eu real’: uma

intimidade em termos gerais ‘controlada’ e de certo modo ‘manipulada’ para representar determinados efeitos. Isso porque, aqui, não é que a pessoa esteja sendo flagrantemente observada no âmago da sua intimidade sem que se dê conta disso; ao contrário, ela mesma forja esses acessos de intimidade e os coloca num palco em que as verdadeiras ‘cortinas da realidade’ quase nunca são abertas – a não ser num claro deslize –, na medida em que só se mostra aquilo que se quer mostrar⁷⁸.

Sem pretender entrar muito a fundo na questão, novamente essa pretensa separação do público e do privado mostra-se cada vez mais contrária – e perniciosa – ao que propunha projeto inicial do pensamento romântico, com um claro sufocamento da primeira esfera diante da segunda proporcionado por uma evidente ‘paranoia’ de valorização do *parecer* muito mais do que o próprio *ser* – embora esta essência não seja algo tão encontrável quanto imaginavam os românticos clássicos. Ou seja, no fim das contas, foi isso que o Romantismo virou, ao se desprender completamente das suas origens políticas contestatórias e ser invadida pela lógica mecânica e conformista do mundo capitalista. No entanto, o que esses movimentos sociais contemporâneos, como o *Occupy*, têm aparentemente tentado resgatar, por outro lado, são justamente os aspectos esquecidos do mundo romântico, aqueles que contestam a abstração racional em prol da concretização das emoções na vida de cada um, que pretendem ‘desmecanizar’ o mundo e trazer o homem de volta à natureza, que pregam a qualidade sobre a quantidade, que buscam colocar o amor, a cooperação e a solidariedade de volta ao centro das relações humanas; em suma, que pretendem humanizar a humanidade até o ponto em que seja possível fazê-lo, realizando, assim, na prática, todos os ideais de igualdade, liberdade e solidariedade sonhados por tantos românticos ao longo de toda a história.

Por outro lado, há ainda mais uma contradição em tudo isso, pois a verdade é que, historicamente, a influência do Romantismo nos ideais políticos se estende de maneira bastante ‘flexível’ em termos ideológicos, ‘passeando’ livremente entre o vasto território que separa a extrema direita da extrema esquerda, que leva dos ‘restitucionistas’ aos ‘revolucionários e/ou utópicos’ (LÖWY e SAYRE, 1995). É desta forma, portanto, que o Romantismo ‘consegue’ servir de base justificadora para os regimes mais totalitários (a partir do ultranacionalismo), ao mesmo tempo em que pode ser tomado como fonte de inspiração pelos movimentos emancipadores mais libertários.

⁷⁸ Guy Debord, em seu livro “A sociedade do espetáculo” (1983) traz um argumento muito interessante e muito bem fundamentado a esse respeito. Mas essa discussão será feita com mais profundidade no quarto capítulo, ao abordar o fenômeno da ‘desmediação’ da vida.

Naturalmente, o interesse aqui, neste sentido, se limita aos ideais desta última corrente – embora, ainda com Löwy e Sayre (1995), ela mesma comporte inúmeras variações no seu interior (dos jacobinos-democráticos aos marxistas, por exemplo) –, e à sua aparente influência nos movimentos ‘espontâneos’ mais contemporâneos.

É deste modo que o seu papel no debate atual pode ser comparado ao exercido, por exemplo, no movimento de Maio de 68, que lutava claramente contra a modernização e a tecnocracia, o rendimento e o progresso, além da unidimensionalidade da sociedade industrial (LÖWY e SAYRE, 1995). Só que, muito além das críticas negativas ao sistema sócio-político-econômico, essa influência

manifesta-se também no sentimento de ter reencontrado uma comunidade humana, na experiência da revolução como festa, nas palavras de ordem irônicas e poéticas pichadas nos muros, no apelo à imaginação e à criatividade coletivas como imperativo político, enfim, na utopia de uma sociedade liberada de toda alienação e reificação (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 241).

Em suma, essa descrição se assemelha bastante ao caso do *Occupy*, por exemplo, que vem tentando ‘resgatar’ tanto o verdadeiro homem comunitário perdido no tempo quanto o espírito de comunidade característico de outrora, a partir, inclusive, como será discutido, da própria carnavalização da vida e da política, que representa a pura vivência poética, criativa e festiva das mais variadas utopias humanas. É assim que, segundo Gitlin (2011, grifo do autor), “o *Occupy Wall Street* é caótico, romântico e utópico – e isso é algo bom”.

É claro que ser romântico, neste sentido, não tem nada a ver com ser ingênuo, como muitos ‘realistas’ tentam relacionar de maneira pejorativa, daí que não se trata de negar toda a modernidade em prol de um momento anterior (a Idade Média) que, como se sabe, não ‘merece’ ser lembrada com tanto saudosismo assim, já que suas tantas limitações – apesar de bem distintas – eram, em vários aspectos, muito mais graves do que as que existem agora. Trata-se, enfim, não de “restaurar o passado pré-moderno, mas [de] instaurar um futuro novo”, não de um *retorno* ao passado, “mas de um *desvio* pelo passado, em direção a um futuro novo” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 325, grifos no original). Um futuro *utópico*, mas não no sentido de impossível, e, sim, seguindo o senso etimológico original do termo, de algo que “ainda não existe em parte alguma” (LÖWY e SAYRE, 1995, p. 326). Em suma, o que tudo isso quer dizer é que é preciso permanecer ‘romântico’ até onde isso não desemboque num platonismo completamente inalcançável na vida concreta e ‘utópico’ até o ponto em que a utopia não gere um platonismo semelhante que leve à paralização, à falta de ação.

Mas o ideal burguês passa bem longe dessa utopia específica, até porque, qualquer eventual convergência sua com os traços gerais do Romantismo não poderia ser capaz de afetar a sua forma extremamente racional de encarar a vida. Deste modo, enquanto os românticos utópicos que se acabou de citar tendem a ser abertamente emotivos, inclusive em público, buscando trazer o homem mais para perto dos outros homens e da natureza, era precisamente disso que o burguês tentava escapar: afinal, muito mais do que qualquer dedicação aos aspectos mais subjetivos da existência, a sua privacidade lhe servia mesmo era como um importante meio para resguardá-lo de qualquer controle da sua busca da felicidade individual através da sua realização econômica. É assim que, para além de um eventual ‘refúgio das emoções’, o que toda essa mudança radical na relação dos indivíduos com os seus pares, com o Estado e com o mundo representou foi um câmbio de pensamento no que concerne ao conceito de justiça, e, conseqüentemente, de valor legal, já que essa espécie de ‘muro’ que os sujeitos construíram em torno da sua privacidade (assuntos econômicos) e da sua intimidade (ambiente familiar) fez com que o Estado e o Direito passassem a ‘readequear’ seus princípios e suas funções a essa nova concepção de vida e de sociedade.

E tudo isso a partir, claro, da racionalização (nada romântica) de ambos. No que se refere à igualdade na esfera pública, não há dúvidas de que, assim como na Grécia, o conceito era bem limitado em termos de acesso, já que as mulheres, como já abordado acima, eram naturalmente excluídas do ambiente de deliberação política, da mesma forma que a participação efetiva dos não-burgueses era quase que apenas teórica, já que o poder econômico nunca saiu de cena plenamente – isto é, por mais que se pretendesse aritmética, a igualdade continuava necessariamente geométrica. Habermas (1989) explica de maneira interessante como (idealmente) se davam as relações de *status* entre os que tinham acesso à esfera pública política (os homens livres da modernidade): “...eles preservaram um tipo de intercâmbio social que, longe de pressupor igualdade de *status*, desconsiderava toda e qualquer espécie de *status*” (HABERMAS, 1989, p. 36, grifos do autor). É mais ou menos o que Rawls (1992), por exemplo, chama de ‘véu de ignorância’, como se discutirá adiante, o melhor mecanismo para garantir a ‘objetividade’, a ‘imparcialidade’, a vitória apenas do melhor dos argumentos que emergiam das discussões: para que tudo pudesse ser questionado e debatido livremente.

E essa pretensão é bem interessante, pois em vez de *igualar* todos os participantes, suspendia-se temporariamente as *desigualdades*, o que se trata de um

ideal claramente liberal, o de igualar (mínima e superficialmente) para se alcançar o estado ‘natural’ da desigualdade (neste caso, sem limites previstos), em vez do contrário: diferenciar perante a lei, por exemplo, de acordo com as desigualdades construídas historicamente, para atingir o máximo possível de igualdade, como depois acabou tentando fazer o Estado de bem-estar social. Mas Habermas (1989) não ‘se contenta’ com a promessa procedimental da esfera pública burguesa, no que aproveita para dizer que, na prática, as relações eram mesmo menos ‘românticas’ do que pretendia a teoria. “Não que essa ideia de público se concretizasse efetivamente de maneira sincera nos cafés, nos salões e nos clubes; mas como uma ideia, ela foi institucionalizada e assim afirmada como uma reivindicação objetiva” (HABERMAS, 1989, p. 36). Em suma, foi justamente a partir desse ideal, dessa reivindicação, que “o estado constitucional como um estado burguês estabeleceu a esfera pública no campo político como um órgão do estado a fim de garantir constitucionalmente a conexão entre a lei e a opinião pública” (HABERMAS, 1989, p. 81), uma opinião pública essencialmente preocupada com a garantia dos direitos civis (as liberdades negativas dos indivíduos) e a preservação da intimidade, apesar de (ou, talvez, por isso mesmo) totalmente descomprometida, naquele momento, com qualquer ideal de ‘justiça social’ efetiva.

Enfim, dada essa breve contextualização histórica da ‘invenção da intimidade’ e do seu sentido ideológico para a formação do Estado Moderno, racional-individualista, faz-se oportuno analisar sucintamente como o Direito e as leis foram se reinventando ao longo do tempo para dar forma às diferentes concepções de cidadania em cada época – a partir da compensação entre o público e o privado, a liberdade e a igualdade – a fim de mostrar como esse modelo burguês foi em grande medida se fragilizando até a contemporaneidade. Tudo isso servirá de preparação para entrar efetivamente na discussão sobre as diferentes concepções de justiça, e, mais adiante (no capítulo seguinte), de democracia, que foram se desenvolvendo ao longo do processo histórico.

2.4. A positividade do naturalismo e a naturalidade do positivismo

Antes de adentrar propriamente a discussão sobre a ‘evolução’ do conceito de cidadania e os seus desdobramentos no ideal e na prática democrática, parece apropriado tratar da incorporação do Direito positivo na tradição jurídica moderna em oposição à concepção historicamente anterior, a *jusnaturalista*. Pode-se dizer que esta corrente de pensamento teve início com Hugo Grocio, em meados do século XVII, e se

consolidou com Hobbes, seguido de Leibniz, Rousseau, Locke e Kant (BOBBIO e BOVERO, 1996), que contribuíram para estabelecer as bases para a consolidação do Estado Moderno a partir da implementação do método racional para a análise da conduta humana, em contraposição ao modelo tradicional-religioso. Apesar das divergências de método e de abordagem entre os representantes dessa escola do pensamento jurídico, pode-se dizer, de modo geral, que todos buscavam construir uma ética racional em busca da universalidade dos princípios da conduta humana (BOBBIO e BOVERO, 1996), o que faz com que os *jusnaturalistas* se autoconsiderem não intérpretes, mas, sim, verdadeiros ‘descobridores’ da natureza das coisas, do justo e do injusto universal (BOBBIO e BOVERO, 1996).

Essa busca contínua das regras universais da natureza humana acabou dando origem, de certa forma, ao debate acerca dos conceitos de *justo legal* e *justo natural* entre os representantes dessa corrente, que, no geral, se contrapunham a alguns pensadores gregos (como Aristóteles e Cícero) para tentar mostrar que o consenso de todos não necessariamente representava a voz da natureza. Locke, por exemplo, abordava a questão argumentando que “não existe ação malvada com a qual os homens não tenham consentido” (BOBBIO e BOVERO, 1996, p. 29), o que, portanto, apontava a vulnerabilidade das ações humanas e automaticamente negava a história como fonte legítima de conhecimento do ‘justo’ e do ‘correto’. Hobbes, de modo semelhante, afirmava que, “assim como quem viola uma lei geralmente o faz com o próprio consenso, do consenso de todos os homens pode-se inferir tudo e o contrário de tudo” (BOBBIO e BOVERO, 1996, p. 28). Isto é, para eles, o consenso propriamente dito nunca poderá funcionar como um ‘termômetro’, um medidor universal da justeza das coisas, pois, neste caso, tudo se torna absolutamente possível, inclusive que o consenso geral opte por uma medida claramente ‘injusta’. Por isso, os *jusnaturalistas* buscavam leis gerais e inquestionáveis, não relativizáveis, aplicáveis em qualquer tempo e espaço.

Assim, para Hobbes, a sociedade civil representava um estado artificial – em oposição ao estado de natureza – que surgia para garantir a ordem entre sujeitos que, se não regulados, acabariam agindo como lobo dos seus próprios pares, tornando impossível qualquer tipo de convivência pacífica e levando todos os homens a uma condição de caos absoluto. Portanto, para garantir a sua própria sobrevivência e a dos demais, os indivíduos deveriam se subordinar incondicionalmente ao soberano, desde que, e até quando, este conseguisse manter a ordem (BOBBIO e BOVERO, 1996). De modo geral, essa foi a grande conclusão a que Hobbes chegou no que diz respeito ao

‘segredo’ da natureza humana. No entanto, além de empiricamente não-comprovável, a normatividade moral do argumento diz muito pouco sobre a complexidade, senão da natureza, pelo menos da *condição* humana, para usar um termo *arendtiano*. Isto é, se a história e o consenso não podem servir como parâmetro em relação ao justo, tampouco o podem digressões filosóficas pretensamente ancoradas numa razão pura infalível, mas que estão inevitavelmente fundadas em ideologias e valores específicos com pretensões a universais, já que é a relatividade cultural, geográfica, histórica (para não falar da psicológica) quem determina, em última instância, aquilo que os indivíduos são, que querem ser ou que acham que deveriam ser. Neste caso, foi, portanto, para tentar de alguma forma preencher essa lacuna que surgiu o *Direito positivo*.

Para não incorrer na mesma contradição dos *jusnaturalistas*, que julgavam inconsistentes os fundamentos tradicionais-religiosos devido à sua grande abstração e aleatoriedade mas acabavam caindo em armadilha parecida ao se transformarem em devotos incondicionais de uma razão igualmente abstrata (e pretensamente tão absoluta quanto os próprios dogmas da Igreja), os positivistas optaram pela relativização do conceito de Direito e de justiça. Mantiveram-se ligados à razão, mas a uma pretensamente mais ‘concreta’, visando ao consenso da sociedade à qual as leis deveriam servir em cada momento histórico específico. É claro que razão e moral não podem ser totalmente dissociáveis – como equivocadamente acreditaram os racionalistas modernos ao tentar suprimir a subjetividade dos indivíduos o tempo inteiro, e a todo custo –, dado que não há ser humano que consiga abstrair-se completamente de seus valores e das suas emoções para pensar (MATURANA, 2009). Porém, o Direito, como instituição legítima promotora da justiça dentro de uma determinada sociedade, não pode agarrar-se a conceitos pretensamente gerais e universalizáveis para aplicá-los indistintamente num determinado corpo social. Portanto, se algo de moral deve inevitavelmente estar presente no conjunto de leis de uma sociedade, esta tem que encontrar-se amparada na realidade daquele contexto específico, e não em valores ‘puros’, absolutos, abstratamente normativos. Isso porque, no fim das contas, as normas de um lugar têm que *fazer sentido* para aquela população; senão, corre-se o risco de alcançar uma das duas situações extremas – e indesejáveis – possíveis: de ‘paz absoluta’ (apresentada no primeiro tópico do capítulo) ou então de ‘caos absoluto’, como previsto no estado natural de Hobbes. É aqui, portanto, que surge o tal ‘contrato social’ de que se falou acima.

Bobbio (1991, p. 19) desenvolve um argumento interessante a favor da ideia de relativismo sócio-histórico do Direito, ao falar da irrelevância teórica dos direitos naturais ou fundamentais: “Certas exigências nascem somente quando nascem certas necessidades. Novas necessidades nascem em relação à mudança das condições sociais, e quando o desenvolvimento técnico permite satisfazê-las”. Ou seja, trata-se da ideia de que o Direito é necessariamente construído social e historicamente, de modo que novas demandas só surgem, naturalmente – e não ‘naturalizadamente’ –, quando as condições político-sociais mostram uma possibilidade de reivindicação nunca imaginada antes, e, assim, dão espaço para que direitos específicos sejam buscados, que o contrato social seja revisto. Isso porque, normalmente, um indivíduo só ‘descobre’ que quer algo, para assim se dispor a buscá-lo, quando ele adquire a consciência de que ‘pode’ – do ponto de vista tanto das possibilidades de obter sucesso (para não acabar lutando por algo totalmente em vão) quanto da certeza de que não será punido por isso – querer e buscar essa demanda específica. E esse julgamento do ‘poder’ associado ao ‘querer’ é sócio-político-cultural-historicamente desenvolvido; por isso, completamente relativizável. E tanto é relativizável, que a própria concepção de direitos naturais, essas verdades universais que se propõem a destrinchar o alcance da realidade e os limites da essência humana, que determinam aquilo que ‘pode’ ser concebido como possível, como ‘real’ ou não, vai mudando ao longo do tempo. Rancière (1996) coloca bem essa ideia ao falar que a ‘validação’ de certos fatos históricos é determinada pelo momento específico em que a discussão é realizada:

O historiador que tem todos os fatos para responder cai então na armadilha da ideia que governa a razão historiadora: para que o fato seja comprovado, é preciso que seja pensável; para que seja pensável, é preciso que pertença àquilo que seu tempo torna pensável, que sua imputação não seja anacrônica (RANCIÈRE, 1996, p. 130).

Com o direito acontece algo bastante parecido, e é por isso que a ideia de ‘certo’ e ‘errado’, ‘justo’ e ‘injusto’, ‘desejável’ e ‘absurdo’, ‘são’ e ‘louco’, vai incessantemente variando ao longo do tempo. Para dar um exemplo histórico mais evidente, Hobbes, como dito acima, acreditava que o único direito inato do homem é a vida; já Locke, no século seguinte, vai dizer que além da vida há também o direito fundamental à propriedade privada (que se refere à liberdade e aos bens materiais). O primeiro acredita que a natureza humana é inevitavelmente egoísta, e que, por isso, precisa-se do Estado para que haja sociedade civil; o segundo, por outro lado, defende que o homem tem a natureza boa, cooperativa, o que o leva a considerar o Estado como não essencial: este

apenas tem a capacidade, nas suas funções executivas, de tornar a paz mais completa, mais perfeita.

Já o positivismo, no outro extremo da dicotomia, vai considerar, em termos gerais, que o Direito é mutável, adaptável, baseado numa vontade declarada e pretensamente livre de valores, o que, para alguns críticos, por outro lado, o torna muito técnico, distante. Bobbio (1995) faz uma síntese interessante das principais diferenças entre o Direito natural e o positivo, respectivamente, ao identificar alguns critérios de análise comparativa: universalidade X particularidade; imutabilidade X mutabilidade; *natura-protestas* X *populus*; razão X declaração de vontade; normatividade moral X indiferença moral; bondade X utilidade. Ou seja, tratam-se de paradigmas bem diferentes, ambos com suas virtudes e limitações, um embate teórico que faz da questão da justiça um problema bastante difícil de resolver, ainda mais pelo fato de encontrar-se na própria base de todas as esferas do corpo social, a começar pelo próprio sistema político-jurídico.

Mas resumindo o impasse: assim como não pode se ancorar simplesmente numa moral racionalizada em termos universais, como faz o *jusnaturalismo*, o Direito também não pode abdicar da moral reconhecidamente relativizável em prol de uma razão meramente tecnicista, como pretende o positivismo. Isso porque, em ambos os casos, tende-se sempre a algum grau de ‘injustiça’ – de acordo com o parâmetro da realização plena da liberdade e da igualdade adotado aqui. Em suma, em relação ao primeiro extremo (naturalista), o descompasso se dá porque desconsideram-se as particularidades e a complexa relatividade social; no que se refere ao segundo (positivista), porque, se aplicado apenas de modo frio, seguindo uma técnica puramente racional, o Direito pode não fazer sentido para os cidadãos, já que as leis não levam em conta os valores específicos destes, ainda mais quando se vai caminhando no percurso histórico. Neste caso então, como resolver o impasse? Como encontrar a equação mais próxima do que se pretende chamar de ‘justiça plena’?

Diante disso, são apresentados dois questionamentos, que vão servir de parâmetro para as linhas seguintes; a saber: 1) até que ponto a *positivação* de um valor pretensamente ‘natural’ pode ser considerada justa? Ou, ao contrário, 2) como a *naturalização* de uma vontade acordada, *positivada*, pode servir como fonte de justiça? O fato é que nenhuma das duas saídas, se aplicadas de maneira isolada, parece ser suficiente para resolver o problema, pelo menos em termos teóricos, o que leva ao inevitável debate entre ‘direitos morais’ e ‘direitos legais’. Bobbio (1991, pp. 19-20) diz

estar de acordo com os que consideram o Direito uma figura deôntica, aquilo “que tem um sentido preciso somente na linguagem normativa”, no sentido de que “não existe direito sem obrigação, e não existe nem direito nem obrigação sem uma norma de conduta”. Mas parece propício ver como isso se dá mais precisamente, a começar pelo primeiro questionamento, o do *naturalismo positivado*, cuja pista é também deixada por Bobbio (1991, pp. 20-21):

Certo, não se pode pretender que uma obrigação moral corresponda a um direito legal porque uma obrigação moral só pode ser correspondida por um direito moral. O exemplo comum, segundo o qual da obrigação de dar esmola não nasce o direito a exigí-la, é enganoso, porque o que esse exemplo mostra é somente que de uma obrigação moral não nasce uma obrigação jurídica [...] Ter um direito moral em relação a alguém significa que existe alguém que tem uma obrigação moral para comigo.

Isto é, a positivação de um valor qualquer como norma de conduta pode acabar entrando em clara e irremediável contradição com os próprios princípios morais no qual ele está ancorado, um caso típico da confusão entre moralidade e legalidade que conduz a um grande determinismo vazio. Afinal, a partir do momento em que um direito de motivação moral passa a ter caráter legal, compulsório, a *motivação* acaba perdendo seu caráter moral justamente porque se tornou uma *obrigação* legal. Ou seja, se uma pessoa decide dar esmola simplesmente para não sofrer nenhum tipo de punição legal, o ato foi tudo, menos moralmente motivado. Pois a moral está menos preocupada com o resultado efetivo de uma ação do que com o impulso natural que os indivíduos desenvolvem (ou deveriam desenvolver) a fim de que aquele resultado seja alcançado (o fato de que o pedinte tenha algo para comer). No fim das contas, nestes termos simplistas, a *moral* tem uma motivação *altruísta* (ajudar o outro) para um fim *egoísta* (porque se eu estivesse no seu lugar eu também gostaria de ser ajudado), ao passo que a *lei* invoca uma motivação *egoísta* (ajudar o outro para não ser punido) em busca de um fim (às vezes forçadamente) *altruísta* (que todos os indivíduos fiquem bem e em paz).

Aqui se pode relacionar a questão com o conceito de bondade do cristianismo, oportunamente recuperado por Hannah Arendt (2005, pp. 84-85):

[...] no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade. Daí: “Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles”. A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja.

Ou seja, tomando como base esta passagem, não é difícil perceber a clara correlação entre os conflitos bondade/utilidade e moralidade/legalidade. O problema é exatamente o mesmo: quando o homem ‘bom’ se mostra (ou se percebe) útil para a sociedade, ele automaticamente já deixou de ser bom; quando uma motivação de ordem moral passa a ser normatizada, ela automaticamente perde a sua aura de moralidade, de pureza de valor. Nos dois casos, a bondade se converte em utilidade, assim como requer o positivismo frente ao naturalismo. Daí a grande dificuldade teórica em se conceber em termos gerais a justiça (num sentido pretensamente puro) a partir unicamente da positivação de valores morais. É claro que a linha entre valores (o que é pretensamente ‘natural’) e racionalidade (o que é necessariamente acordado) é muito tênue, de modo que fica difícil delimitar onde começa um e onde termina o outro, determinar, de maneira estrita, que um exemplo se enquadra em um caso e não no outro. Porém, o pensamento foi dividido aqui desta forma a fim de facilitar a compreensão geral do argumento. Neste sentido, a segunda questão, referente ao *positivismo naturalizado* – à naturalização de uma vontade acordada – não chega a ser menos problemática, tanto no que se refere ao próprio ambiente onde se acordou tal vontade quanto no que diz respeito à tentativa de ‘naturalizá-la’ em outras sociedades.

Começemos com o nível doméstico. É dado amplamente conhecido que, nas democracias liberais de modo geral, e nos Estados Unidos em específico, o direito à propriedade privada é tão supremo como para ser capaz de negar igualmente a si mesmo (quando se trata de tentar expandi-lo para os cidadãos que ainda não o possuem) e aos outros direitos, como o da dignidade humana, por exemplo (ao se justificar essa negação). É assim que essa lei suprema acaba sendo ‘respeitada’ de tal modo, que o direito de uma família de ter um abrigo básico e uma segurança mínima para poder viver razoavelmente em paz acaba virando um grande privilégio de poucos. A prisão do *occupier* Mark Adams no dia 17 de dezembro de 2011, os desdobramentos do seu julgamento finalizado no dia 18 de junho de 2012 e a sua consequente condenação a 45 dias de encarceramento ilustram bem esse caso de duas formas: primeiro, ao mostrar as inconsistências das próprias leis, que em última instância acabam normalmente reforçando o direito dos ricos a partir da negação dos mesmos direitos aos pobres; segundo, ao mostrar claramente que muitos estão extremamente insatisfeitos com o contrato a que estão submetidos (os próprios que eles nunca assinaram), o que não acaba sendo suficiente para fazer com que ele seja revisto. É assim, portanto, que a naturalização – a perpetuação como valor supremo – de uma vontade acordada por

alguns poucos num tempo histórico remoto é completamente descabida do ponto de vista da justiça, ainda mais quando esse acordo se apresenta, na prática, completamente insuficiente, incapaz de levar aos objetivos que se tinham em mente quando ele foi firmado – a crença de que assim todos teriam pelo menos o mínimo para viver razoavelmente bem –, e, mais, quando impede a contemplação de outros direitos igualmente previstos no ‘contrato geral’.

Como já colocado brevemente no capítulo anterior, o contexto da prisão de Mark Adams (e de outras sete pessoas) foi basicamente a tentativa de ocupação de uma pequena praça pertencente à *Trinity Church*, instituição que já havia declarado o seu apoio ao movimento anteriormente. Como o local se encontrava fechado e como mesmo assim os manifestantes pularam a cerca, na ocasião eles foram detidos para em seguida serem enquadrados no crime de ‘invasão de propriedade’. Neste sentido, parece interessante analisar o contexto do último dia do julgamento⁷⁹ deste caso a fim de fazer uma relação específica com a questão aqui discutida. “No ato de fundação desse país, ficou prometido que todos teriam direito à liberdade e à propriedade privada. Só que, mais de 200 anos depois, essas pessoas aqui sentadas estão tendo este mesmo direito negado”, disse uma das advogadas dos réus para tentar mostrar a contradição dos próprios princípios constitucionais antes de adicionar que, acima de tudo, a tal ‘invasão’ não havia gerado absolutamente nenhum dano à propriedade. Além disso, a defesa também tentou argumentar com o fato de a mesma igreja ter declarado apoio formal ao movimento desde o início e de o parque ser normalmente aberto ao público, como ficou evidente na fala de outro advogado:

se alguém me convida para uma festa e eu pulo a cerca ao invés de entrar pela porta, isso não significa que eu estava invadindo, mas, sim, que eu estava querendo me amostrar [...] Quando um aviso num espaço diz “aberto ao público”, isso torna impossível qualquer acusação de invasão. Que tal trocá-lo por um mais evidente, como “não entre” ou então “mantenha a distância”?

Segundo ele, os *occupiers* que entraram no parque nem sequer procuraram saber se havia uma porta aberta, justamente porque o que eles queriam, em última instância, era atrair algum tipo de atenção para si.

Até mesmo quando não tinha nenhum bloqueio, eles preferiram subir pela escada [uma que eles haviam improvisado] porque alcançar a cerca daquele modo era simbólico; era um ato contra a arrogância e a injustiça. E se essa era a única forma de chamar a atenção para a mensagem que eles queriam passar, então eles estavam dispostos a fazê-lo, como o fizeram.

⁷⁹ Todos os depoimentos aqui referem-se ao julgamento desse mesmo dia, 18 de junho de 2012, quando o autor esteve presente no tribunal.

Em seguida, um outro advogado, referindo-se especificamente ao caso de Mark, lembrou que ele foi preso a várias quadras de distância do parque, o que enfraqueceria a acusação de que ele invadiu de fato, já que ele não permaneceu no local. “Nós não estamos aqui para falar de moralidade [se o que ele fez está certo ou errado]; estamos aqui para falar de realidade”, finalizou, claramente tentando convencer o juiz a retirar do seu julgamento qualquer *naturalização*, qualquer mistificação do direito à propriedade, que, na prática, só é garantido parcialmente: àqueles que já a têm.

Quanto ao advogado de acusação, o cerne do seu argumento estava no fato de a igreja nunca ter dado uma concessão formal para os manifestantes ocuparem o espaço.

Todos eles sabiam que aquilo era ilegal, mas eles fizeram uma escolha. A *Trinity* não deu permissão alguma para qualquer pessoa utilizar o parque naquele dia. Tudo bem que o parque normalmente está aberto diariamente das 9h às 17h, mas se você chega lá antes das 17h e ele está fechado, então quer dizer que você não pode entrar. A única forma de entrar era passando por baixo, por cima da cerca ou então rompendo-a, o que quer dizer que o ato foi criminoso: invasão de propriedade privada.

Foi assim que o juiz, remetendo ao vídeo que mostrava que a ‘invasão’ tinha sido realizada de fato, concluiu:

Uma imagem vale mil palavras, e um vídeo, ainda mais. O ato se tratou claramente de uma invasão, pois se uma placa diz que o parque está aberto a partir das 9h, isso não significa que você pode entrar, se a cerca estiver fechada. Neste país, a propriedade privada é um direito fundamental, de modo que Mark Adams cometeu o crime de invasão e de utilizar ferramentas de arrombamento. É a regra da lei que tem que prevalecer.

Mais uma vez, trata-se da sacralização do direito à propriedade privada apenas para assegurá-la aos que já a possuem, em oposição à sua total negligência àqueles que estão longe de conseguí-la, por mais que a constituição também o garanta, em última instância – em suma, é a manutenção dos privilégios restritivos sobrepondo-se à extensão do mesmo direito. Enfim, quanto ao fato específico, apesar das claras tentativas dos advogados de defesa de tentar mostrar o contrário, é inegável que realmente houve invasão. Porém, se a lei afirma que todos têm direito à propriedade privada, não seria de se imaginar que o direito de *manutenção* dessa propriedade só deveria valer de modo estrito, como enfatizou o juiz ao dizer que é a regra da lei que deve prevalecer, quando o direito geral fosse *consumado* para todos? Até porque, a partir do momento em que todos têm sua digna propriedade, torna-se muito pouco provável que eles venham a tentar invadir a propriedade alheia. Neste caso, aceitando que houve invasão, e tomando como base o próprio respeito à lei acima de qualquer coisa, por que os economicamente favorecidos normalmente acabam sendo beneficiados

pelas leis ‘boas’ ao mesmo tempo em que permanecem imunes às ‘ruins’, enquanto que para o resto da população a única lei que existe é a punitiva, o que faz com que eles nem consigam ter acesso às leis concessivas e nem possam lutar efetivamente para mudá-las ou ao menos estender a sua aplicação? É exatamente por este motivo que os que pulam uma cerca para pedir justiça são condenados e os que cometem a injustiça de expulsar milhares de famílias de suas casas e de falir a economia do país inteiro por conta dos seus próprios erros gananciosos (os bancos) não apenas não são presos: eles são premiados com o dinheiro dessas mesmas pessoas que perderam seu emprego e seu lar para, assim, fazer ainda mais dinheiro e arruinar ainda mais a vida destes para quem a lei só vale quando é para a sua própria desgraça. E aqui, na verdade, o que está em questão não é nem o pedido de ‘revisão’ do contrato geral da sociedade, mas apenas que ele seja radicalmente respeitado, a partir da desnaturalização da supremacia do direito à manutenção sobre o da extensão da propriedade privada, por exemplo.

No fim das contas, apesar dos esforços da defesa para tentar convencer o juiz a respeito da ‘nobreza’ da causa pela qual os manifestantes estavam lutando, Mark foi condenado a 45 dias de reclusão, e os outros sete, incluindo um bispo da própria igreja, receberam a ‘pena’ de três dias de serviço comunitário – ironicamente, um ‘serviço’ que eles já prestam, de modo voluntário, quase todos os dias. Antes de receber a sua sentença, o bispo leu uma carta na qual tentou deixar claro que a sua condenação não tinha nada a ver com uma pequena minoria controlando o sistema econômico à custa de todos os outros, e embora tenha dito que respeitava a interpretação que o juiz dava à lei, ele achava que esta carecia de *moralidade*. Foi assim, portanto, que ele afirmou o oposto do que um dos seus próprios advogados já tinha colocado (de que era preciso julgar pelo espelho da ‘realidade’, não da ‘moralidade’), para, no fim das contas, dizer exatamente a mesma coisa, só que por caminhos distintos: enquanto o advogado queria a *negação* da moralidade que prejudicasse seu cliente (a que encara a manutenção da propriedade privada como direito supremo) *em prol* da realidade que o beneficiasse (o fato de o parque ser de acesso público), o segundo tentou *valorizar* a moralidade que o beneficiava (o fato de o direito à propriedade ser negligenciado para inúmeras pessoas o tempo inteiro) por meio da *negação* da realidade que o prejudicava (a própria invasão do espaço). Afinal, o que é a realidade senão a própria interpretação de um fato a partir de um enquadramento moral? A questão, portanto (aqui recuperando a própria posituação da moral tratada anteriormente), não é a presença ou a ausência da moralidade na confecção de uma lei, pois ela sempre estará presente, de uma forma ou

de outra, por mais que se pretenda tirá-la: o foco do problema está no ‘tipo’ de moralidade que se utiliza para fazer tais julgamentos.

Seguindo adiante, quanto ao segundo aspecto do segundo questionamento (o da naturalização de uma vontade acordada no plano internacional), o exemplo mais oportuno é a própria ideia de direitos humanos, que antes de qualquer ideal de justiça possui um grande caráter catequizador, controlador, ao se tentar naturalizar (forçadamente) em determinadas culturas, por exemplo, aquilo que foi acordado e positivado em outra(s). Como coloca Santos (2007a, p. 78), a única distinção entre “os missionários do século XVII e os missionários do Banco Mundial da democracia e dos direitos humanos” é o fato de que os do século XVI e XVII “aprendiam as línguas, estudavam o lugar e os costumes – para controlar, claro – mas os de hoje impõe suas leis e vão embora”. Ou pior: deixam uma grande estrutura montada para garantir que essas leis (as do ‘mercado’) serão mantidas a todo custo. É verdade que uma das maiores contribuições da Revolução Francesa para o mundo moderno ocidental talvez tenha sido a consolidação, por meio de uma declaração universal, de determinados direitos como naturais e inalienáveis, independente do lugar ou do momento histórico: “liberdade, igualdade e fraternidade”, a versão 2.0, por assim dizer, do Direito *jusnaturalista*.

Segundo Bobbio (1991), a única diferença dessa concepção moderna de *jusnaturalismo* em relação à sua forma clássica, medieval, refere-se ao peso, já que este, atualmente, se coloca mais sobre o aspecto atributivo do que sobre o imperativo das leis. No entanto, ainda de acordo com o autor, a concepção ainda é muito vaga, pois os conceitos são sempre relativos, já que “toda busca do fundamento absoluto está, por sua vez, infundada” (BOBBIO, 1991, p. 55) – afinal, como se caracteriza a própria liberdade, por exemplo, com base em que parâmetros? É a partir daí, portanto, que ele coloca quatro dificuldades contra a “ilusão dos direitos irresistíveis” (BOBBIO, 1991): a vagueza dos conceitos; a relatividade no percurso histórico do que se tem entendido por direitos absolutos; a condição heterogênea da ideia de direitos humanos, já que algumas pretensões acabam sendo incompatíveis entre si; e, por fim, as antinomias geradas, dado que “não se pode afirmar um novo direito em favor de uma categoria de pessoas sem

suprimir algum velho direito, do qual se beneficiavam outras categorias de pessoas” (BOBBIO, 1991, p. 58)⁸⁰.

Resumindo a ideia: ao determinar que todos os homens, em qualquer lugar e em qualquer tempo, têm o direito de ser livres (na concepção de ‘livre’ que se incorporou), desconsidera-se igualmente a possibilidade de que determinados homens reivindiquem o direito de ter a *liberdade* de optar, inclusive, por não serem livres, por serem *não-livres* a partir desses critérios, na medida em que a liberdade que é imposta normalmente não tem nada de ‘livre’. Ou seja, ao estabelecer o direito à liberdade como obrigatório, ele é automaticamente transformado em um dever: um dever que, naturalmente, nunca poderá ser realizado de maneira plena justamente por não prever a liberdade de se abdicar por completo dessa própria liberdade em prol de uma outra, uma que pode fundar-se, por exemplo, na troca de benefícios materiais, de ‘autonomia’ prática, entre o indivíduo e o Estado, como ocorre em algumas ditaduras populistas, para citar apenas uma possibilidade. É claro que existe uma clara dificuldade em pensar em qualquer ser humano que prefira não ser ‘livre’ a sê-lo; no entanto, essa é a própria essência paradoxal do conceito de liberdade, como bem mostra Erich Fromm (1974) ao evidenciar a dupla relação de atração e repulsa que normalmente cada indivíduo tem com a possibilidade de ser ‘totalmente’ livre, uma contradição apenas aparente que se dá normalmente devido a duas situações parecidas, mas distintas: por um lado, no caso das sociedades ‘democráticas’, pelo fato de a liberdade positivada acabar sendo apenas virtual para grande parte da população, já que não passa de uma promessa teórica que não se efetiva na prática em termos de proporcionar uma verdadeira autonomia (a começar pela material) aos indivíduos; por outro lado, como consequência disso, em muitos casos estes acabam se ‘acostumando’ com o fato de serem totalmente dependentes do Estado – e passam a ‘gostar’ da relação –, justamente por não conseguirem ver outra possibilidade imediata, já que, nestes casos, ser ‘livre’ significa estar *desamparado, desprotegido*. Em resumo, como a grande maioria das ‘libertações’ históricas que um povo se propõe a ‘dar’ a outro não foram capazes de dotar os mesmos cidadãos que se pretendia ‘libertar’ de uma efetiva liberdade, então a liberdade de não ser ‘livre’, nestes moldes, deve ser, sim, respeitada. E é assim que, no caso das

⁸⁰ É claro que se podem fazer várias críticas em relação a esse diagnóstico – afinal, indo de encontro ao que supõe a própria concepção jusnaturalista, não existe nada que não possa ser questionado –, mas não se pretende aprofundar nos termos específicos de cada tópico aqui.

sociedades *democráticas* que tentam impor *ditatorialmente* o seu modelo aos países não-democráticos, acaba-se entrando em pelo menos duas contradições.

Primeiro, nenhuma liberdade é verdadeiramente livre se for imposta, não só por tirar do outro a liberdade de não ser livre nestes moldes, mas também porque nenhuma ‘liberdade’ imposta poderá jamais ser verdadeira; ao contrário, como bem diria Paulo Freire (1987), a liberdade deve ser livremente demandada, espontaneamente lutada e merecidamente conquistada:

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: muito pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem (FREIRE, 1987, p. 34).

E é por isso que, em suma, ninguém liberta (nem educa) ninguém: os homens se libertam (e se educam) em comunhão (FREIRE, 1987). Ou seja, será que os cidadãos dos países ‘libertados’ e ‘reeducados’ (em termos sociais e políticos) pelos Estados Unidos, por exemplo, se sentem mais livres do que quando viviam sob um regime autoritário, como no caso do Iraque? Seguramente, não. Afinal,

para se transformarem numa força impulsionadora do projeto dinâmico da realização de uma associação de livres e iguais, os princípios do Estado de direito devem situar-se no contexto da história de uma nação de cidadãos e ligar-se aos motivos e aos modos de sentir e de pensar deles (HABERMAS, 1997a, p. 229).

De modo semelhante, Walzer, interpretado pelo mesmo Habermas (2002, p. 176), defende que

uma intervenção humanitária contra a violação dos direitos humanos por parte de um regime ditatorial só é justificável se os cidadãos atingidos se insurgirem eles próprios contra a repressão política e comprovarem, mediante um ato nítido de rebelião, que o governo vai contra as verdadeiras aspirações do povo e ameaça a integridade da comunidade.

É por isso que a invasão norte-americana ao Iraque e a outros países jamais se justificará em termos concretos a partir da visão do próprio povo: ela se justifica apenas através dos olhos arrogantes do Ocidente. Até porque, como nenhuma liberdade será verdadeira se for doada, vendida ou emprestada, “só podemos ser livres às nossas custas” (FREIRE e BRITO, 1985, p. 16).

E é aqui que entra a *segunda* contradição em relação a essa ideia de ‘libertador’ externo: ao pregar tanto o direito à liberdade, o ‘país mais democrático do mundo’ – juntamente com seus aliados – acaba se convertendo num grande ‘ditador internacional’, ao impor a liberdade, a legalidade, a democracia e os direitos humanos aos outros países de maneira extremamente violenta, ilegal, autoritária e desumana. O

fato é que, como bem coloca Santos (2007a), esse discurso trata-se apenas do grande escudo maquiador das atrocidades cometidas pela ordem hegemônica, que em vez de promoverem a emancipação social têm como único objetivo impedi-la. É por isso que os EUA partem do princípio de uma pretensa *democracia nacional* – a que têm e a que querem impor aos outros – para praticar nada menos que uma clara *ditadura internacional*. É a partir daí, portanto, que Santos (2007a) conclui que os problemas dos direitos humanos não está no Sul, mas, sim, no Norte, que viola constantemente os mais variados direitos de grande parte da população mundial, causando um grande sofrimento humano que, ao invés de ser encarado como violação dos Direitos Humanos, acabam sendo justificadas como atitudes com um legítimo custo social. E isso sem falar do fato também evidente das corporações (estimuladas pelo mesmo Estado) que saem dos seus países (democráticos e que defendem os direitos humanos) para instalar verdadeiros regimes de semiescravidão às populações locais nas regiões mais pobres do mundo.

É assim que essa suposta ‘salvação’ acaba instaurando, no nível internacional, aos países mais vulneráveis, o que Santos (2007a e 2007b) chama de *fascismo social*⁸¹, um claro reflexo do pensamento abissal pós-colonial, no qual o território da *ilegalidade* – essas regiões subumanas claramente delimitadas – se sobrepõe ao da *legalidade* – os países hegemônicos e sua população – para que os ‘democráticos’ ditadores do mundo possam agir a seu bel-prazer, fazendo exatamente o oposto do que pregam: violando direitos humanos para defendê-los, destruindo a democracia para garantir sua salvaguarda, e eliminando a vida em nome da sua preservação (SANTOS, 2007b). E aqui o caso da prisão de Guantánamo, por exemplo, se impõe de modo muito evidente, ela que é “uma das manifestações mais grotescas do pensamento jurídico abissal, da criação do outro lado da fratura como um não-território em termos jurídicos e políticos” (SANTOS, 2007b, p. 76), o lugar onde reina a não-legalidade, a não-democracia e o não-direito humanitário, o desrespeito a tudo o que a hegemonia internacional prega no seu discurso vazio.

Aproveitando esse gancho, o próprio caso de Cuba é extremamente intrigante, na medida em que os Estados Unidos estabelecem um embargo como punição ao não respeito aos sagrados direitos humanos (ao fato de seguirem outros valores) e assim acabam, eles mesmos, desrespeitando-os, mostrando, portanto, que sua preocupação está muito longe de ser com a humanidade em si. É por isso que Aleida Guevara

⁸¹ Como será discutido mais adiante, o fascismo social também acontece a nível nacional dentro dos próprios países hegemônicos, para não falar dos não-hegemônicos.

(2010)⁸², filha de Che Guevara, garante que as dificuldades internas de Cuba estão intimamente ligadas às pressões externas. Como exemplo disso ela cita o caso do leite em pó, que, por conta da desvantagem financeira de não poder comercializar com os EUA, faz com que o único país que se disponibilize a vendê-lo ao governo cubano seja a Nova Zelândia, o que traz automaticamente dois prejuízos diretos para a ilha comunista em termos de gasto: primeiro, devido à própria distância, que encarece muito o custo por conta do transporte, e, segundo, porque acabam pagando um preço muito maior aos neozelandeses no produto em si para compensar o fato de estes não poderem vender aos EUA. E mesmo assim, apesar de todas essas e muitas outras dificuldades, Cuba, “com um Produto Interno Bruto que é quase igual ao de Gana, consegue prover educação gratuita, do jardim de infância à escola de medicina – não apenas para a sua população, mas para qualquer criança no mundo” (ABU-JAMAL, 2012, p. 5); isso sem falar da saúde gratuita e de qualidade, em oposição a um dos sistemas de saúde e de ensino superior mais caros do planeta proporcionados pelo país mais rico de todos. Saúde (a garantia da vida, da liberdade de seguir vivendo) e educação (a garantia de boas oportunidades para sobreviver bem) não representam faces fundamentais dos direitos humanos? Neste sentido, qual acordo baseado em que tipo de moralidade é o ‘correto’?

Não que se pretenda justificar aqui a ditadura cubana. Toda e qualquer ditadura dever ser radicalmente combatida. Porém, tentar maquiagem atitudes ideológicas nada nobres com a áurea de bondade heroica que pretende salvar o mundo – ao mesmo tempo em que só piora os mesmos problemas que diz combater – é uma grande contradição que deve ser, no mínimo, desmascarada. É desta forma que parece evidente que os Estados Unidos nunca estiveram nem um pouco preocupados com a população da ilha de Fidel ou do território de Saddam Hussein, para recuperar o outro exemplo citado: a preocupação é unicamente com o mercado consumidor que estão perdendo (na verdade, deixando de ganhar) enquanto o primeiro país não se abre para eles e também com o petróleo abundante e outras estratégias geopolíticas, no caso do segundo. Afinal, por que sempre foram coniventes com as ditaduras da África e do Oriente Médio, onde há, além de mercado (de armas, por exemplo), bastante petróleo, e onde a população com certeza vive em condições muito piores do que em Cuba? E por que foram os grandes

⁸² Em entrevista ao autor publicada nas páginas Caderno 1 do jornal Cinform, edição 1405, com circulação de 15 a 21 de março de 2010.

promotores e financiadores das ditaduras que assolaram a América Latina entre as décadas de 60 e 80, por exemplo?

A verdade é que esse pretexto pretensamente altruísta dos Estados Unidos, do ponto de vista do discurso, em relação ao seu pretendido papel como grande líder que deve conduzir e salvar o mundo, só guarda, como bem mostram as suas atitudes, um egoísmo profundo, um verdadeiro descaso no que diz respeito à situação dos outros países, o que deixa escancarada a tal ditadura internacional de que se falou há pouco. É assim que se torna bastante possível aplicar diretamente ao caso dos Estados Unidos a fala de Fromm (1974) sobre a racionalização e a justificação que Hitler fazia da sua vontade de poder na Alemanha nazista:

ele domina os outros povos para o próprio bem destes e para o bem da cultura do mundo; a vontade do poder tem suas raízes nas leis eternas da natureza e ele só reconhece e obedece a estas leis; ele próprio age sob as ordens de uma força superior – Deus, o Destino, a História, a Natureza; suas tentativas de dominação são apenas uma defesa contra as tentativas de outros para dominarem a ele e ao povo alemão. Ele só quer paz e liberdade (FROMM, 1974, p. 180).

Alguma diferença em relação ao discurso hegemônico dos EUA? A grande verdade é que, da mesma forma que Hitler achava os valores do seu povo, e a sua própria raça, superiores aos de qualquer outra sociedade, o pensamento tradicional americano transmite exatamente a mesma mensagem, por mais que a ‘paz’ que eles promovem é exatamente a de levar guerra aos lugares, movidos por interesses econômicos, e a liberdade que resulte disso seja exatamente a de os outros submeterem-se a eles, ao mundo que eles querem moldar e dominar por completo. E tudo isso começa na própria ideologia fundadora do país, no espírito protestante que os levou ao ‘sucesso’, um sucesso que só aconteceu, naturalmente, por conta de a ‘América’ ter sido a própria terra prometida, a escolhida por Deus para receber as maiores bênçãos: a de ser uma espécie de paraíso na Terra, como coloca Wallerstein (2004, p. 200): “De algum modo, Deus não distribuía estas bênçãos a toda a gente em todos os lugares. Observei que os norte-americanos estavam conscientes desta distribuição desigual das graças de Deus”.

É por isso que políticos como o senador Marco Rubio (2012), republicano da Flórida, ou o próprio candidato do mesmo partido nas eleições de 2012, Mitt Romney (2012), se orgulham de um modo quase agressivo para falar da “maior e melhor civilização da história deste planeta”⁸³. Segundo Marco Rubio (2012) – ele, que

⁸³ Falas registradas no discurso de ambos na Convenção Nacional do Partido Republicano em agosto de 2012.

começou esta fala específica pedindo às pessoas que rezassem para que em breve Cuba venha a ser um país livre –, Obama é um mau presidente porque estaria tentando implementar exatamente as políticas das quais as pessoas que vão para os EUA estão tentando fugir – um Estado maior, com benefícios sociais, esse tipo de coisa. De acordo com ele, portanto, tudo isso só está ajudando a ‘América’ a ficar ‘parecida’ com o resto do mundo, ao invés de manter a sua posição de superioridade e continuar ‘ajudando’ os outros países. “A América foi fundada a partir do princípio de que Deus proporcionou cada um com talentos próprios. Devemos então ir até onde nosso talento e nosso trabalho permitir”, disse, para completar afirmando que os americanos são “especiais”, “singularmente abençoados por Deus” (RUBIO, 2012), bem como percebeu Wallerstein (2004). De modo muito semelhante, Romney (2012) exalta bastante o excepcionalismo do país e diz que “ser americano é saber que tudo é possível”, de modo que, segundo ele, desde pequeno, se orgulha bastante do fato de viver no “melhor país na história do mundo” (ROMNEY, 2012). É aqui que ele critica Obama por, no início do seu governo, ter ‘se desculpado’ perante o mundo por conta da posição “invejável” do seu país, o que, segundo o então candidato, vai de encontro à ideia de que “na América nós celebramos o sucesso, nós não nos desculpamos por ele” (ROMNEY, 2012). É assim, enfim, que ele promete ser muito mais duro com os inimigos na sua política internacional para que o país continue salvando o mundo de uma “escuridão indescritível” (ROMNEY, 2012). Como? Fortalecendo ainda mais o exército, a fim de que “nenhuma nação se atreva a querer testar essa força” (ROMNEY, 2012).

Em termos de discurso, Obama tende sempre a ser muito mais brando, chegando ao ponto mesmo de dizer praticamente o contrário do que faz – seu discurso em vários aspectos é tão de esquerda quanto seus atos são de direita. Mas mesmo assim ele não deixa (porque, como político, não o pode) de reforçar determinadas ideias que estão na base da religião política dos Estados Unidos, aquelas que refletem de maneira geral como os americanos veem a si próprios e como querem ser vistos. É assim que ele promete (OBAMA, 2012) que vai recuperar a classe média da maior economia que o mundo já conheceu e fazer a ‘América’ voltar a ser o que ela sempre foi: o lugar onde cada um tem o que lhe cabe, o que merece, o paraíso onde todo trabalho é recompensado – exatamente como no tempo dos seus avós, por exemplo, que sempre souberam que “faziam parte de uma coisa maior” (OBAMA, 2012): a própria ‘América’ e todo o seu excepcionalismo. Quanto ao fato de que agora os americanos finalmente estão voltando a produzir coisas, e com muita qualidade, Obama explica que isso se dá

precisamente porque “damos mais duro e somos mais inteligentes do que qualquer outro [povo]” (OBAMA, 2012). Também de modo semelhante aos republicanos, ele coloca o aparato militar como foco número um, saúda os pobres soldados que morreram na guerra para ajudar a fazer o “país mais seguro e temido do mundo”, e garante que enquanto for presidente vai “manter as forças armadas mais fortes que o mundo já viu”, para garantir que a “maior nação do planeta” permaneça intacta (OBAMA, 2012).

Em suma, se, no discurso, a arrogância de colocarem-se no centro do mundo como os melhores, os que devem libertar os outros povos da escuridão de não seguir a moral americana, já é tão evidente, na prática, os resultados dessa ideologia completamente dominadora só tendem a ser desastrosos, na medida em que tenta manter a todo custo uma positividade moral, a nível interno, que parece já não fazer tanto sentido nem mesmo a muitos dos seus próprios cidadãos, e positiva, à força, na esfera internacional, esses mesmos valores abstratos.

2.4.1. A moral da história: transcendendo a teoria legal pela prática moral

Enfim, voltando ao ponto de partida, é por tudo isso que, segundo Bobbio (1991), o fundamento absoluto pode também funcionar, em última instância, como um pretexto para defender posições bastante conservadoras, por mais libertárias que pareçam as intenções, como é bem o caso dos Estados Unidos perante a comunidade internacional. O receio aqui, portanto, a partir deste desdobramento específico, é de que o direito positivo baseado em justificativas externas àquela comunidade se transforme em nada mais que um direito ‘impositivo’ – o que, naturalmente, lhe tira o caráter de direito para dar-lhe unicamente o de dever dogmático. Voltando à esfera nacional – já que as demandas de mudança idealmente devem partir dos próprios cidadãos, e não de um agente externo –, não há dúvida de que parâmetros ‘morais’, inalienáveis, sejam necessários para se buscar um conceito mais ‘justo’ de justiça, por assim dizer, mas é fundamental que eles tenham um forte compromisso prático, e não apenas teórico. Isto é: que a igualdade e a liberdade sejam, sim, tomadas como princípios morais, como meta social, como valores a serem incessantemente perseguidos, mas que se faça o possível para positivá-los *efetivamente*; que não se tratem de meros direitos negativos, de promessas abstratas que se apresentem, no fim das contas, como inalcançáveis, irrealizáveis, ou pelo menos insuficientes, do ponto de vista prático.

Na verdade, o que se quer propor aqui é que os homens são, sim, *livres* – até onde deveriam sê-lo, já que ao mesmo tempo são altamente dependentes dos seus pares

– e *iguais* – até onde ‘quiserem’ sê-lo, em termos de autonomia para expressar suas diferenças – por ‘*natureza*’: mas nesse caso, não necessariamente no sentido de uma natureza absoluta interna a ele – afinal, a única coisa que é natural e igualmente interna a todo e qualquer homem é apenas o seu sistema biológico –, mas num sentido muito mais amplo, na medida em que é parte de uma natureza que em todas as suas expressões – os sistemas que a compõem – funda-se de modo complexo sempre no equilíbrio entre “uma tendência integrativa, que funciona como parte do todo maior, e uma tendência autoafirmativa, que preserva sua autonomia individual” (CAPRA, 1982, p. 40), uma tendência baseada essencialmente na cooperação. A não realização disso, portanto, é que parece tratar-se de *condicionamento*.

Em suma, voltando aos termos sociais da discussão, a *igualdade*, como ponto de partida, tem que ser politicamente garantida, mas de modo que a *liberdade*, em vez de ameaçada, seja devidamente potencializada. Está-se aqui razoavelmente de acordo com a posição de Habermas (1997a e 1997b) de que o papel do Direito, como normalizador das expectativas dos cidadãos e implementador das suas demandas, deveria ser justamente o de incorporar e institucionalizar, através dos meios burocráticos previstos, a vontade popular que se forma no seio da sociedade através do corpo de mecanismos deliberativos disponíveis; é por isso que se faz tão fundamental que aos indivíduos sejam dadas as maiores condições possíveis para reivindicar de modo constante os seus mais variados direitos, para evitar que assistam de modo passivo às determinações que surgem de cima para baixo (ou de ‘trás para frente’, no caso da relação ‘passado-presente’) e que, conseqüentemente, correm o risco de não fazer-lhes sentido. Mas, e quando a população decide agir e esses mecanismos falham por completo, mostrando-se insuficientes para atender às suas demandas mais urgentes, como no caso específico de Mark e como é possível perceber em inúmeros outros – seja a nível institucional ou não –, o que fazer?

O grande problema é que geralmente há uma certa predisposição a ‘naturalizar’ o condicionamento desigual dos indivíduos nas sociedades, em clara contradição com os próprios direitos positivados nas constituições liberais – de liberdade e igualdade, além do aspecto moral, não necessariamente positivado, mas apresentado como valor, da solidariedade. Ou seja, se os indivíduos são tão desiguais do ponto de vista de oportunidades e de tratamento não é por uma questão própria deles, mas, sim, dos arranjos do mundo em que eles vivem, que já estão previamente determinados antes mesmo do seu nascimento – juntamente com o próprio ‘contrato’. E aqui não vale o

argumento de que num pretenso ‘estado natural’ das coisas já não havia igualdade pelo fato de o mais forte sempre vencer na luta pela sobrevivência. *Primeiro*, porque nesse suposto estado cada um era livre (dentro das suas limitações particulares) para desenvolver ou potencializar suas próprias capacidades nas mesmas ‘condições sociais’.

Segundo, porque nesse ambiente hipotético os indivíduos não dependiam apenas da sua força, já que, neste caso, existiam também os mais espertos, os mais criativos, os mais altos, os mais baixos, os mais rápidos etc., de modo que, como sempre, havia uma convergência de fatores, e cada um aproveitava suas qualidades de acordo com as conveniências do momento, o que talvez deva ter impulsionado, inclusive, o próprio sentido de ‘comunidade’ e a sua formação. Esta é a própria ideia da solidariedade, que será discutida adiante, já que não é a ‘superioridade’ de uns sobre outros em certos aspectos da vida que deve justificar a subordinação, ou até a eliminação, dos ‘inferiores’ no que concerne a aspectos específicos. Para dar um exemplo básico, se fosse este o caso, jamais a ideia de direito animal, ou mesmo da natureza em termos mais abstratos, seria sequer considerada, dado que se poderia inferir como ‘natural’ e desejável a exploração ilimitada dos mais fortes sobre os mais vulneráveis – como de certa forma ainda continuam defendendo certos resquícios das visões mecânicas e antropocêntricas de mundo⁸⁴. Na verdade, a comunidade parece surgir mesmo com a pretensão de unir essas diferenças individuais para que, no fim das contas, se alcance o maior bem-estar possível para todos: isso, sim, parece ‘natural’, já que ser humano é essencialmente ser social, ser gregário. O problema, neste sentido, parece ter surgido de fato com a invenção do ‘outro’ (como agente negativo, ameaçador, como o ‘inferno’ de cada um, no sentido *sartriano*), de modo a transformar a cooperação em eterna disputa, a colaboração em incessante luta por hegemonia.

A verdade é que quando a direita conservadora se apropria da teoria da evolução de Darwin, por exemplo, para aplicar a ideia da ‘seleção natural’ à sociedade em geral a fim de justificar os abusos históricos cometidos em relação à desigualdade, ela não entende que: 1) ao nascerem, os indivíduos já se encontram em um ambiente não-natural, o qual eles modificam como bem entendem, de modo que esses arranjos fazem com que uns se encontrem em situações infinitamente mais privilegiadas do que outros;

⁸⁴ É bem evidente que a maior motivação desta mudança de atitude em relação ao meio ambiente, por exemplo, continua sendo egoísta no sentido mais capitalista – na medida em que reconhece os recursos como finitos e que, por isso, conclui-se que eles devem ser explorados com mais cautela –, ao invés de partir de uma justificação mais nobre – encarando a natureza em geral como um sujeito e não apenas objeto de exploração, por exemplo. Porém, de qualquer forma, já se trata de um avanço.

2) quem *'evolui'*, em última instância, seja lá o que isso queira dizer, é sempre *a espécie*, em conjunto, e não determinados *indivíduos isolados*, pretensas partes independentes dela. Isso aqui é o ponto chave da discussão, o que permite não perder de vista a concepção de que dentro da mesma espécie não existem, naturalmente, melhores ou piores absolutos, senhores ou servos naturais, da mesma forma que não há desigualdades hierárquicas: existem, sim, diferenças iguais (SANTOS, 2007a) – uma distinção igualadora que faz uma grande diferença.

Ou seja, em termos gerais, os indivíduos são muito diferentes uns dos outros, e é muito importante que o sejam de fato; porém, dentro dessas diferenças – independentemente de onde elas tenham origem, se devido a capacidades inerentes ou adquiridas – não existem hierarquias: ao contrário, o que há é um grande senso de complementaridade, a grande base solidária para o espírito de comunidade que faz parte da própria condição humana. Pois, se assim não o fosse, esses 'super-indivíduos' – talvez como o próprio super-homem de Nietzsche (2002) – se bastariam a si mesmos, não precisariam jamais estar em relação com quaisquer outros: no caso dos 'inferiores', porque, obviamente, eles não seriam dignos de tal contato; no caso dos outros 'superiores', porque, não conhecendo minimamente o sentido da solidariedade e da cooperação, não fariam mais do que se engajar numa disputa eterna com todos os outros para provar quem é o 'superior mais superior' de todos. Mas a verdade é que a 'lógica' está longe de ser essa, até porque, talvez mais no capitalismo do que em qualquer outro sistema, os desiguais de cima precisam tanto dos desiguais de baixo, que eles não seriam capazes de existir (muito menos como desiguais) sem estes – e é aqui que, mais uma vez, todos se igualam em termos de 'importância'.

Além disso, claro, por mais que essa 'desigualdade natural' existisse de fato, nada justificaria a submissão de uns a outros, já que o senso de complementaridade ainda estaria firme e permanente. É assim com toda a natureza. E, por mais que normalmente os humanos se coloquem ou se achem no dever legítimo de se colocarem acima dos outros animais – o argumento central de um humanismo ultrapassado –, por exemplo, são justamente esses mesmos humanos, os mais inteligentes, mais interessantes e mais racionais, os que deveriam cuidar de todos por conta da própria 'superioridade natural' pretendida – assim como os americanos se veem na incumbência de cuidar do resto do mundo –, embora, na verdade, a espécie 'mais inteligente' venha fazendo exatamente o contrário disso. Em suma, a própria concepção de melhor ou pior, assim como a de certo e errado, obviamente, por mais que muitas vezes a ciência lute

contra isso na sua busca por uma espécie de verdade universal, trata-se de uma convenção. Qual é a ‘melhor’ espécie, a que cuida dos seus pares ou a que os mata, direta ou indiretamente, com base em presunções totalmente infundadas? A que toma conta de fato ou a que destrói o planeta? A que ‘pensa’ e age ‘(ir)racionalmente’ ou a que ‘não pensa’ e age de modo ‘cosmicamente racional’, por assim dizer? A que ‘entende’ os fenômenos da natureza ou a que os pratica? Enfim, tudo é invariavelmente uma questão de convenção. Não que não se precise delas, porque elas são muito necessárias; mas é que, ao que parece, tem-se aí dispostas já por muito tempo não as convenções (os acordos) que trazem benefício para todos, mas, ao contrário, as que trazem exatamente o oposto disso, o oposto do que faz a própria natureza a partir do seu equilíbrio dinâmico, onde cada um tem sua parte.

É por isso que, em vez de cair no outro extremo problemático, o de querer abolir, de uma vez por todas, toda e qualquer forma de convenção, se poderia pensar, ao contrário, em construí-las em conjunto, e de modo jamais definitivo, usando, mais que nada, não a razão abstrata que vê os processos de fora e arrogantemente tenta ditar-lhes o curso baseados numa crença mitológica inalcançável, mas, sim, uma razão sensível (MAFFESOLI, 1998) que vive os processos de dentro e segue o livre fluir das coisas de modo não a controlá-lo, tomar posse dele, mas, ao contrário, para aprender com a própria natureza e converter esse aprendizado em prol tanto da espécie em conjunto quanto do conjunto das espécies. Afinal, tudo que se ‘sabe’ trata-se não mais do que convenções utilizadas que põem em códigos, em linguagem humana, a ‘lógica’ (nunca absoluta) seguida por determinados fenômenos da natureza para alcançar o tal equilíbrio dinâmico (MORIN, 2005). Porém, como esta nunca é estática, e como a imprevisibilidade é a sua marca principal, este e qualquer outro conhecimento será sempre parcial, funcionando aqui e falhando ali, coincidindo ali e surpreendendo acolá – até porque a natureza não é feita necessariamente de ‘leis’ dos tipos que se usam nas sociedades; ela é feita de processos que se harmonizam. Está na hora de utilizar esse conhecimento sobre o conhecimento para finalmente chegar a um conhecimento consciente do seu próprio limite epistemológico: um conhecimento que faça as pazes com o mundo e o universo inteiro para levar a humanidade a tal estado social, inclusive. Neste sentido, o Direito – se é que ele fosse mesmo necessário em tal condição –, apenas refletiria esse compromisso já pactuado naturalmente.

Voltando aos outros motivos para não se aceitar qualquer ideia sobre a inevitabilidade da desigualdade: *terceiro*, ao se pensar num pretense ‘estado natural’ das

coisas – e nos ‘direitos naturais’ que emanariam dele – haveria já uma grande incongruência com a realidade construída, já que a vida em sociedade (tal como concebida hoje) parece ser tudo, menos ‘natural’: é o simples resultado de um longo processo histórico que se reproduz diariamente. E, ainda que esse estado fosse mesmo ‘natural’, porque em essência o ser humano é mesmo gregário, seria possível pensar que a configuração das tribos comunitárias chega a ser muito mais ‘natural’, ‘social’ – no sentido de (MATURANA, 2009) – do que a das sociedades contemporâneas, por dotar todos de uma igualdade de condições mínima para utilizar as diferenças (hierárquicas, inclusive, apesar de que estas representam mais a delegação de funções do que o poder de controle sobre os outros) de cada um com o objetivo último de alcançar o bem de toda a comunidade – mais uma vez, como na natureza. Maturana (2009) desenvolve uma ideia interessante sobre essa questão: ao colocar o amor como emoção fundante de toda e qualquer relação social, aquilo que permite a cada um aceitar o outro como legítimo na convivência, o biólogo chega a afirmar que nem toda relação humana é social, já que o autoritarismo e as hierarquias (desigualdades que negam a convivência pacífica e cooperativa), por exemplo, excluem completamente a possibilidade da existência do amor (MATURANA, 2009). Perdendo a capacidade de enxergar o outro subjetivamente e de encará-lo como um igual, portanto, o que se estabelece – quando muito – são apenas relações de *utilidade* para com ele, mas não *sociais* de fato.

É por isso que, neste sentido, aquelas sociedades pejorativamente chamadas de ‘primitivas’ são, no fim das contas, muito mais ‘sociais’ do que as modernas, o que acaba sugerindo uma inversão completa da ideia que Hobbes tinha do ser humano: em suma, o homem, no seu suposto ‘estado de natureza’, tenderia a ser muito mais ‘formiga para todos os homens’ – dado que as formigas são um dos maiores exemplos de cooperação do reino animal (MORIN, 2005; CAPRA, 1982) – do que ‘lobo do próprio homem’, como sugeria aquele. Mas aqui se tratam apenas de especulações motivadas pelo que a física e a biologia têm encontrado nos fenômenos gerais da natureza, como será discutido no quinto capítulo. O que se pretende deixar claro aqui, neste momento, é a discordância em relação a essa visão pessimista do homem a respeito de si mesmo, de que este é essencialmente mau e antissocial, de que, devido a determinados impulsos biológicos, ele se torna necessariamente individualista na medida em que utiliza os outros apenas como objetos para realizar os seus desejos (FROMM, 1974). Defende-se aqui, inversamente, que muito mais do que uma ‘natureza natural’ (no sentido de inerente a ele e, por isso, insuperável), o homem teria uma espécie de ‘natureza social’,

já que “as mais belas, assim como as mais feias inclinações do homem, não são parte de uma natureza fixa e recebida biologicamente, mas provêm do processo social que forma o homem” (FROMM, 1974, p. 20).

É por isso, portanto, que de nada adianta procurar a ‘resposta’ da vida humana numa (suposta) fonte de pureza remota e inalcançável; daí que, em vez de procurar descobrir o estado natural das coisas, os direitos naturais, essa busca deveria concentrar-se simplesmente no ‘estado ideal’, os direitos ideais – por mais ‘artificiais’ que possam parecer –, e não apenas em termos de compromissos legais (positivados), mas principalmente em termos de compromissos morais (de responsabilidade de cada um para com os outros e o coletivo por inteiro), de modo que os resultados alcançados sejam os melhores possíveis para todos daquela comunidade. É claro que os ‘direitos naturais’ também acabam, de certa forma, em muitos casos, sendo os ‘ideais’ para quem os defende, mas a questão aqui é apenas a de se desvincular da busca de uma *natureza humana real* em prol, ao contrário, da *condição humana ideal*, trazendo o homem (de volta) para a natureza muito mais do que buscando uma natureza específica para ele. Como afirma Capra, “a agressão excessiva, a competição e o comportamento destrutivo são aspectos predominantes apenas dentro da espécie humana”, de modo que “eles têm que ser tratados em termos de valores culturais, em vez de se procurar ‘explicá-los’ pseudocientificamente como fenômenos intrinsecamente naturais” (1982, p. 273). E é justamente ao reaproximar-se cada vez mais da natureza que o homem aprenderá a viver de forma ideal, (re)incutindo dentro de si, seres provenientes e dependentes da natureza que são, a própria ‘natureza da natureza’.

Mas enfim, pensando agora de modo um pouco mais prático, como resolver efetivamente as contradições do sentido e da implementação da igualdade e da liberdade, por meio do Direito? Postas algumas limitações de ordem teórica e prática e a consequente exposição de possíveis caminhos (filosóficos) a seguir, parece oportuno apresentar mais um posicionamento colocado por Bobbio (1991) para, por fim, seguir ao próximo tópico e tentar analisar como se dão exatamente esses arranjos de modo mais específico nas sociedades atuais, tomando como ponto de partida a própria ideia geral de justiça: “as sociedades reais, que são as que temos em vista, na medida em que são mais livres são menos justas e na medida em que são mais justas são menos livres”, já que liberdades e poderes (de intervenção do Estado, por exemplo) normalmente não são complementários, mas sim incompatíveis (BOBBIO, 1991, p. 81). Essa ‘constatação’ nega, por meio de supostas evidências práticas, toda a construção teórica

que se tem feito aqui no que se refere principalmente à relação entre liberdade e igualdade, entre cidadania e justiça, como será discutindo a seguir.

No entanto, isso de maneira alguma enfraquece o argumento aqui desenvolvido: afinal, se a realidade é mesmo assim, não seria isso muito mais uma ‘aberração’ prática do que uma expectativa teórica, um mero condicionamento histórico mais do que a simples expressão do devir natural das coisas? Está-se aqui de acordo com Freire (1987) quando ele afirma que apesar de essas ‘distorções’ serem possíveis na história, isso de maneira alguma pode ser tomado como evidência de que o fenômeno da não convergência entre justiça e liberdade, por exemplo, seja insuperável, que corresponda aos desdobramentos ‘naturais’ de toda e qualquer sociedade. “Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero” (FREIRE, 1987, p. 30). É isso que não pode acontecer. É esse tipo de ‘naturalização’ que não se pode aceitar, até porque, apesar dos diversos passos para trás dados em vários aspectos, a própria história mostra os mais variados avanços no campo da justiça através da efetivação de direitos em torno da ideia de cidadania.

2.5. A ‘servidão voluntária’ da cidadania: direitos civis, políticos e sociais

Até o fim da era dos Estados absolutistas europeus, os indivíduos que compunham seus respectivos corpos sociais – os que não faziam parte nem da nobreza e nem do clero – eram encarados nada mais que como súditos do rei, a quem deveriam servir sem nenhuma resistência ou questionamento. Ou seja, como Bobbio (1991) coloca, era a época em que o aspecto imperativo do Direito, ou dos ‘direitos’ (que nesse caso tinham mais caráter de ‘deveres’), ‘imperava’ sobre a visão mais atributiva. Obviamente, o conceito de cidadania, tão comum aos ouvidos contemporâneos, ainda nem sequer tinha tomado forma. Na verdade, isso só viria a acontecer mesmo para amadurecer como teoria e se firmar como prática a partir dos ideais iluministas propulsionados após a consolidação da Revolução Francesa. Em termos bem gerais, a cidadania serve como uma espécie de ‘moeda de troca’, um senso de ‘recompensa’ que o Estado utiliza para com os cidadãos a fim de que estes ‘aceitem’ a identidade nacional, respeitem as obrigações que derivam dela, e assim se sintam devidamente pertencentes à nação – pois sem este consentimento, ela não se sustenta –, por meio de uma espécie de ‘servidão voluntária’, como caracterizado por La Boétie (apud, MAFFESOLI, 2005). Para que isso aconteça, portanto, normalmente é preciso criar uma

espécie de homogeneização cultural a fim de criar as bases desse pertencimento, de modo que a identidade lançada – para não dizer imposta – pelo Estado faça sentido e seja aceita por todos⁸⁵.

Só no caso dos Estados Unidos este movimento parece ter sido um pouco diferente, dado que: primeiro, o Estado federativo foi criado de baixo para cima; segundo, cada colônia já nasceu tendo como base uma grande diversidade étnica; e, terceiro, com a formação do Estado, cada colônia conseguiu manter claramente sua autonomia – política e cultural, por assim dizer. Neste caso, como bem coloca Habermas, no lugar do nacionalismo, “apresenta-se aqui uma religião civil enraizada numa cultura da maioria” (2002, p. 136) que “garante espaço para a coexistência pacífica de cidadãos provindos dos mais diversos ambientes culturais”, de modo que cada pessoa possa viver “com duas identidades concomitantes”, sendo “ao mesmo tempo integrante e estrangeiro no próprio país” (HABERMAS, 2002, pp. 141-42). E o que sustenta essa tal ‘religião’, de fato? A própria Constituição, fonte legítima de toda autoridade, que passou a ser fortemente ‘venerada’ desde a sua implementação⁸⁶ (ARENDDT, 1977), o que segue muito bem a sugestão de Maffesoli de que “não há política sem *religião*” (2005, p. 30, grifo no original). É claro que, no que se refere à realidade sócio-política dos Estados Unidos, esse quadro mudou bastante ao longo do tempo – especialmente com toda a ideologia criada acerca do terrorismo que só estimula a intolerância perante o outro⁸⁷ –, mas o que importa aqui é a eficiência de um modelo que se pautou muito mais no respeito às diferenças do que na sua eventual supressão

⁸⁵ Como já se citou superficialmente, na Europa o Romantismo teve um papel crucial neste processo de ‘nacionalização’ dos Estados. Já no caso do Brasil, como este movimento foi muito pouco expressivo, o principal ‘unificador’ da identidade nacional foi precisamente a Guerra do Paraguai (CARVALHO, 2009). Antes disso, existiam apenas os sentimentos de pertença regionais, como no caso do pernambucano que se sentia muito mais pernambucano do que brasileiro ou do baiano, que, da mesma forma, antes de brasileiro se considerava baiano. É só com o surgimento de um ‘outro’ externo com potencial de ameaçar a todos que se cria uma verdadeira identidade nacional, não menos baseada na ideia de recompensa: aos escravos que iam à guerra era prometida a liberdade, aos homens livres era dada a possibilidade de defender a sua família, a sua nação, o seu território etc.

⁸⁶ O próprio significado da palavra ‘religião’ pode ser interpretado aqui, como o faz Arendt (1977), a partir do seu sentido original: o termo latino *religare*, que remete basicamente a “ligar-se de volta ao princípio” (ARENDDT, 1977, p. 198). Esse é o caráter ‘religioso’ da Constituição Americana, ainda tão sagrada quanto sempre o foi para cidadãos em termos gerais. Ou seja, se os Estados Unidos não tinham uma identidade nacional homogênea – cujo objetivo último é justamente o de ‘ligar’ os indivíduos a uma tradição que os una em torno de um ideal comum – a ser compartilhada por todos, indistintamente, eles possuíam os princípios constitucionais da fundação nacional como máximas que ligavam uns aos outros através de um compromisso moral (de pluralidade) a ser religiosamente seguido por todos.

⁸⁷ Em setembro de 2012, por exemplo, o grupo chamado *American Freedom Defense Initiative* (‘Iniciativa Americana de Defesa da Liberdade’) espalhou um controverso cartaz pelas estações de metrô de Nova Iorque que dizia: “Em qualquer guerra entre os homens civilizados e os selvagens, apoie o homem civilizado. Apoie Israel. Derrote o Jihad”, o que, devido ao grau de intolerância expresso em relação ao outro, gerou uma grande polêmica.

para gerar qualquer tipo de homogeneidade cultural. Na verdade, por esse e por outros motivos, como se verá no próximo capítulo, a formação dos Estados Unidos, em vários aspectos, não se assemelha em quase nada à das outras nações.

Mas, voltando aos aspectos constitutivos da cidadania, o que ela significa exatamente? Em que ela consiste? Trata-se de um modelo único e fechado, ou varia de acordo com o lugar e o tempo histórico? É a partir destas perguntas que se dá continuidade ao percurso teórico, não perdendo de vista as discussões sobre liberdade e igualdade, esfera pública e privada, além dos princípios filosófico-jurídicos discutidos, para analisar como o conceito de cidadania foi-se construindo até adquirir a forma que possui hoje, respectivamente, com seus elementos *civis*, *políticos* e *sociais*, uma distinção que, segundo Marshall (1967, p. 63), “é mais ditada pela história do que pela lógica”⁸⁸. Mesmo assim, apesar de se tratar de um claro movimento histórico, Carvalho (2008) tenta encontrar uma ‘lógica’ no fato de os direitos terem sido concedidos nessa ordem específica na Inglaterra:

Na sequência inglesa, havia uma lógica que reforçava a convicção democrática. As liberdades civis vieram primeiro, garantidas por um Judiciário cada vez mais independente do Executivo. Com base no exercício das liberdades, expandiram-se os direitos políticos consolidados pelos partidos e pelo Legislativo. Finalmente, pela ação dos partidos e do Congresso, votaram-se os direitos sociais, postos em prática pelo Executivo. A base de tudo eram as liberdades civis (Carvalho, 2008, p. 220).

No caso do Brasil, como também aponta Carvalho (2008), os direitos foram conseguidos de maneira exatamente inversa ao modelo de Marshall, como uma espécie de pirâmide “de cabeça para baixo” (p. 220), já que os direitos sociais vieram antes dos outros dois, através principalmente do populismo de Getúlio Vargas, enquanto que os políticos e os civis só foram garantidos efetivamente após a Constituição de 1988 – antes já se havia alcançado os direitos políticos, mas eles não eram difundidos para toda a população, e por isso sofreram inúmeros tropeços ao longo da história, assim como os civis, que, quando muito, eram garantidos apenas ‘formalmente’. Já no caso dos Estados Unidos, os direitos civis e políticos foram implementados concomitantemente após a revolução e o estabelecimento da constituição; quanto aos direitos sociais, o país sempre teve muito pouca tradição em implantá-los, dada a forte ideologia liberal e valorização

⁸⁸ Obviamente, cada país desenvolveu seus direitos de maneira particular, no entanto, dada a riqueza da discussão de Marshall (a base tomada para discutir o tema) e o fato de este caminho ter sido o mais comum entre os Estados, principalmente os de tradição burguesa, não se encontrou nenhum problema, do ponto de vista teórico-metodológico, na escolha de se tomar o estudo (que se baseia no caso da Inglaterra) como referência geral aqui a respeito do tema, principalmente porque, no fim das contas, a ordem de concessão de cada um dos direitos não influencia diretamente no debate, já que a preocupação maior é muito mais com a discussão dos conceitos em si do que com a sua implementação histórica.

excessiva dos direitos civis – além disso, a própria população já vivenciava um certo bem-estar social por conta dos salários relativamente valorizados que recebiam. Como o próprio Carvalho (2008, p. 220) relata, “nos Estados Unidos, até mesmo sindicatos operários se opuseram à legislação social, considerada humilhante para o cidadão”, de modo que só depois “esses direitos começaram a ser considerados compatíveis com os outros direitos, e o cidadão pleno passou a ser aquele que gozava de todos os direitos, civis, políticos e sociais”.

Mas em que cada um desses direitos consiste exatamente? De modo geral, é possível encarar os *direitos civis* como aqueles que versam basicamente sobre as liberdades individuais – “liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos e o direito à justiça” (MARSHALL, 1967, p. 63); os *direitos políticos* como os que preveem a liberdade do indivíduo de participar direta ou indiretamente de todas as questões de caráter público – seja “como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo” (MARSHALL, 1967, p. 63); e os *direitos sociais* como uma das bases que completariam aquilo que se definiu, no primeiro item deste capítulo, como “autonomia necessária para exercer plenamente as liberdades” – isto é, “tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade” (MARSHALL, 1967, p. 63). Segundo Marshall (1967), antes da sua categorização as três esferas encontravam-se agregadas num só elemento, e se confundiam, já que as instituições eram todas amalgamadas. Daí que, em termos históricos gerais, e a partir do caso inglês, o autor considera que se pode atribuir o período de formação – ou de ‘emancipação’ – de cada classe de direitos a um século diferente: os civis, ao XVIII; os políticos, ao XIX; e os sociais, ao XX – e é justamente no final da década de 60, no auge da socialdemocracia em toda a Europa, que Marshall escreve.

A história dos direitos civis nasce – ou melhor, se consolida – claramente a partir do ideal burguês de sociedade, a partir do qual o Estado deveria delegar a todos os cidadãos as liberdades necessárias para que cada um pudesse ser dono do seu próprio destino na busca da sua felicidade sem impedimentos nem interferências e para que as relações econômicas e tudo o que concernisse à *esfera privada* se mantivessem intactas, totalmente insubordinadas, independentes do Estado. Obviamente, essa foi a época que caracterizou o rompimento com os governos absolutistas, daí, mais uma vez, o grande

‘trauma’ dos indivíduos para com o poder político do qual acabavam de ‘escapar’, aquele que estava fundamentalmente baseado numa lógica estamental, e, assim, distribuía os privilégios – bem como as privações dos mesmos – de acordo com o *status* social de cada um. Era justamente contra essa lógica que a burguesia estabelecia sua luta, para que todos (ou quase todos, já que as mulheres e os escravos não foram contemplados logo de início) pudessem obter o *status* de liberdade, algo que acabaria tendo impactos diretos tanto na estrutura econômica quanto na política e na jurídica (MARSHALL, 1967).

E é daí que, naturalmente, surgem as condições para a reivindicação dos direitos políticos, no momento em que as liberdades civis já estavam definitivamente consolidadas em todo o corpo social⁸⁹. Mas Marshall (1967) aponta aqui uma diferenciação importante em relação ao caso anterior, já que a implementação do elemento político da cidadania “consistiu não na criação de novos direitos para enriquecer o *status* já gozado por todos, mas na doação de velhos direitos a novos setores da população”, dado que a deficiência (em termos democráticos) não estava no conteúdo em si, mas, sim, na sua (má) distribuição (MARSHALL, 1967, p. 69). Isto é, tratou-se, portanto, muito mais da universalização (extensão para as classes menos favorecidas economicamente), e não exatamente da fundação desses direitos. Mas é bom notar que o termo universal, novamente, é puramente simbólico, dado que as mulheres, de modo geral, permaneceram excluídas do processo até o início do século XX. De qualquer sorte, como a burguesia estava mesmo era muito mais preocupada com as questões econômicas do que com as políticas, estas últimas eram, de certa forma, vistas como secundárias, o que não quer dizer, de forma alguma, que eles não se importavam com a política: na verdade, eles a utilizavam justamente para potencializar seus benefícios econômicos (como continua sendo até hoje) ao mesmo tempo em que não tinham interesse nenhum em dotar os cidadãos ‘comuns’, não-burgueses, de qualquer tipo de força política (como também continua sendo). Ao contrário, temiam que as massas se apropriassem desses direitos para desbancá-los do poder político que exerciam junto com o econômico.

Quanto aos direitos sociais, Marshall (1967) afirma que essa ideia também não era exatamente nova, pois já havia registros de políticas parecidas antes mesmo da

⁸⁹ E aqui vale recordar mais uma vez aquela ideia tratada acima de que os direitos são sócio-historicamente construídos, já que só é possível dar-se conta da possibilidade de reivindicar determinadas demandas quando se consegue perceber as condições para tanto.

fundação dos direitos civis; o que havia de novo, na verdade, era a sua incorporação à lógica liberal da sociedade capitalista. O fato é que a Coroa Inglesa, por exemplo, já possuía o que se convencionou chamar de *Poor Law* – ‘Lei dos Pobres’ – desde meados do século XVI, ainda na Idade Média, com a finalidade de “aliviar a pobreza e suprimir a vadiagem” (MARSHALL, 1967, p. 71) e manter a ordem social existente. E é exatamente neste ponto que a ideia entra em choque com o projeto burguês clássico de sociedade, que defende, acima de tudo, o princípio individualista de contrato de trabalho livre, em oposição à regulamentação de salários. No fim das contas, devido à grande incompatibilidade dos princípios civis com os sociais, estes, por serem considerados não mais do que resquícios indesejados da velha ordem, automaticamente entraram em decadência em meados do século XVIII para deixar o espaço totalmente livre para a ideologia da economia competitiva, com o afastamento quase total do Estado da esfera privada, das relações interpessoais, salvo algumas exceções raras:

Pela Lei de 1834 a *Poor Law* renunciou a todas as suas reivindicações de invadir o terreno do sistema salarial ou de interferir nas forças do mercado livre. Oferecia assistência somente àqueles que, devido à idade e à doença, eram incapazes de continuar a luta e àqueles outros fracos que desistiam da luta, admitiam a derrota e clamavam por misericórdia (MARSHALL, 1967, p. 72, grifo no original).

Mas nada disso acontecia assim ‘de graça’, sem ônus, sem contrapartida para os indivíduos. Na verdade, esses que ‘optavam’ por receber a ajuda do Estado tinham que pagar um preço muito alto: para poderem ser contemplados com os direitos sociais, tinham necessariamente que abdicar das suas liberdades civis e políticas; em suma, da sua própria cidadania, dada a total incompatibilidade entre as duas lógicas, segundo o pensamento de “um povo que entendia que aqueles que aceitavam assistência deviam cruzar a estrada que separava a comunidade de cidadãos da companhia dos indigentes” (MARSHALL, 1967, p. 72). Esta concepção, naturalmente, contradiz todo o sentido que os direitos sociais adquiriram ao longo do século XX, após a grande crise da ilusão liberal de uma justiça que consistia em dar liberdade aos indivíduos sem dar-lhes a mínima condição para exercê-la. Ou seja, em termos sociais, o século passado representou, portanto, a decadência do sonho da mão invisível de Adam Smith, que, de tão invisível, além de não poder ser vista, quase não pôde ser sentida positivamente pelos cidadãos comuns, por conta da não realização dos seus efeitos (em termos de justiça) prometidos. Daí que, dada a clara incapacidade do princípio liberal clássico de conduzir a qualquer tipo de justiça social, os Estados depois perceberam que em vez de arrancar a cidadania dos indivíduos para prover-lhes com qualquer tipo de ajuda do lado

de fora da sociedade, era preciso, ao contrário, dar-lhes essa ajuda justamente para que eles pudessem ser reinseridos na sociedade a fim de exercer sua cidadania com dignidade. Em outros termos, ao invés de dar um pouco de autonomia em troca da liberdade, passaram a dar mais autonomia para que a liberdade pudesse ser praticada devidamente.

Marshall (1967) ilustra bem essa ideia: os direitos civis “conferem a capacidade legal de lutar pelos objetos que o indivíduo gostaria de possuir, mas não garante a posse de nenhum deles” (MARSHALL, 1967, p. 80); deste modo, “um direito à propriedade não é um direito de possuir propriedade, mas um direito de adquiri-la, caso possível, e de protegê-la, se se puder obtê-la” – como ficou bem claro com a condenação de Mark. Ou seja, neste caso, sem o mínimo de autonomia (direitos sociais), o indivíduo é livre apenas para tentar conseguir o que quer, mas só acaba sendo-o de fato quando obtém êxito no que buscava (aqui referindo-se ao aspecto econômico). Em suma, a única liberdade que o indivíduo na sociedade liberal clássica tem, a princípio, é a de tentar libertar-se por si só das limitações a que está submetido, a fim de, quem sabe, conseguir um dia ser livre de fato. É o mesmo dilema que está ligado à liberdade de expressão (aspecto cultural, imaterial), por exemplo, que, segundo Marshall, “possui pouca substância se, devido à falta de educação, não se tem nada a dizer que vale a pena ser dito, e nenhum meio de se fazer ouvir se há algo a dizer” (1967, p. 80). É por isso que o autor defende que a igualdade perante a lei não bastava naquele momento, já que os preconceitos de classe só podem ser abolidos pela educação social e pela edificação de uma tradição de imparcialidade – justamente o que o direito positivo propôs a partir do século XIX.

Quanto à educação propriamente dita, Marshall (1967) acredita que, por meio de um acesso público e universal, essa deve ser a base de todos os outros direitos sociais. Daí que o autor cita o outro Marshall (Alfred)⁹⁰ para defender como único direito incontestável o provimento de educação às crianças, por mais que se fizesse necessário (somente neste caso) a utilização dos poderes coercitivos para se atingir esse fim (apud MARSHALL, 1967, p. 62). Mas isso também leva a uma aparente contradição, já que,

⁹⁰ Alfred Marshall (apud MARSHALL, 1967) criticava o sistema capitalista, mas, longe de pregar a igualdade econômica prevista pelo socialismo, por exemplo, defendia que cada homem pudesse ser um “cavalheiro”, o que significava mais ou menos ter o mínimo conforto necessário para viver bem – com menos trabalho e mais educação e lazer. Neste caso, ele previa a manutenção do livre mercado e “aceitava como certo e adequado um raio amplo de desigualdade quantitativa ou econômica, mas condenava a diferenciação ou desigualdade qualitativa entre o homem que era ‘por ocupação, ao menos, um cavalheiro’ e o indivíduo que não o fosse” (MARSHALL, 1967, p. 61).

por definição, as crianças não são exatamente cidadãs (só passam a sê-lo efetivamente quando atingem a maioridade), e, portanto, como não-cidadãs, não podem possuir direitos. Como explicar então o fato de justamente esse ‘direito’ (dos não-cidadãos) ser encarado como incontestável? Marshall (1967) explica a questão afirmando que a educação está diretamente ligada à questão da cidadania, já que tratam-se de cidadãos em formação: ou seja, o fato “deveria ser considerado não como o direito da [sic] criança frequentar a escola, mas como o direito do [sic] cidadão adulto ter sido educado” (1967, p. 73). A situação aqui se refere então a “um direito individual combinado a um dever público de exercer esse direito” (MARSHALL 1967, p. 74). Contudo, falar de educação não se trata de algo tão simples assim, até porque esse ‘dever do direito’ pode ter um efeito redondamente oposto ao que parece ser o inicialmente imaginado, se, ao invés de ferramenta de ‘libertação’ ela é utilizada instrumento de justificação do *status quo*.

2.5.1. O mestre ignorante e a pedagogia horizontal da libertação cidadã

A verdade é que o próprio conceito geral de educação – e os seus respectivos princípios, meios e fins – é necessariamente político-econômico-socialmente construído e adaptado por todo e qualquer sistema para alcançar os seus objetivos específicos. Nas sociedades contemporâneas, por exemplo, “o capital cultural, sob a forma de conhecimento técnico e escolar, é fundamental para a reprodução tanto do mercado quanto do Estado modernos” (SOUZA, 2009, p. 21). Ou seja, é possível dizer que o Estado, quando se dispõe a ‘educar’, ‘civilizar’, ‘formar’ seus cidadãos, não o faz exatamente para garantir-lhes a autonomia individual necessária para praticar sua liberdade em busca da felicidade; ao contrário, como os próprios termos utilizados indicam, o faz para ‘conformá-los’ e adequá-los à lógica social (econômica, em última instância) a fim de que eles possam, de alguma maneira, contribuir, ser ‘úteis’ ao sistema – e, claro, por tabela, para que consigam sobreviver através do seu trabalho. Numa análise bastante crítica, a educação, ao mesmo tempo em que se presta a libertar os cidadãos das cavernas da ignorância (no sentido que o termo ‘ignorância’ tem para a sociedade, naturalmente), os submete ao próprio sistema, a outra forma de ignorância, produzindo os “indivíduos flexíveis e dóceis dos quais tanto o mercado quanto o Estado tanto necessitam para sua reprodução cotidiana” (SOUZA, 2009, p. 405).

É esse mesmo raciocínio economicista, que abstrai sistematicamente os indivíduos de seu contexto social, que também transforma a escola, pensada abstratamente e fora do seu contexto, em remédio para todos os males de

nossa desigualdade. Na realidade, a escola, pensada isoladamente e em abstrato, vai apenas legitimar, com o ‘carimbo do Estado’ e anuência de toda a sociedade, todo o processo social opaco de produção de indivíduos ‘nascidos para o sucesso’, de um lado, e dos ‘indivíduos nascidos para o fracasso’, de outro. Afinal, o processo de competição social não começa na escola, como pensa o economicismo, mas já está, em grande parte, pré-decidiado na socialização familiar pré-escolar produzida por ‘culturas de classe’ distintas (SOUZA, 2009, pp. 17-18).

Desta forma, o que se pode inferir com tudo isso é que o próprio conceito de educação é altamente relativizável, daí que não basta dizer que é preciso *educar* a população: mais que isso, é absolutamente necessário explicitar o que se entende por ‘educação’ e *de que modo*, a partir de que *parâmetros*, ela deve ser colocada em prática. Como sugere Freire⁹¹ (1987), nas sociedades capitalistas, a pedagogia dominante acaba sendo claramente a pedagogia das classes dominantes, e é precisamente por isso que, ao basear-se em métodos opressivos e na reprodução da opressão que já existe na sociedade, a educação, nestes moldes, jamais poderá servir à libertação do oprimido. Esta, ao invés de ajudá-lo a libertar-se para reflexivamente descobrir-se e conquistar-se como sujeito, acaba, inversamente, tolhendo-lhe a possibilidade do pensamento crítico ao fazer dela, para os indivíduos, uma mera repetição das palavras dos outros (seus próprios opressores). Recuperando Bakhtin (2003), ao aluno, neste caso, é sempre tirado o direito de desenvolver seu próprio discurso livremente, de dar *sentido* às coisas do mundo que possuem apenas *significado*. Daí que a sua espontaneidade e sua originalidade acabam sendo substituídas por um ‘pacote’ de personalidade que já vem pronto, de modo a fazer da função social da educação unicamente “habilitar o indivíduo a atuar no papel que deverá caber-lhe mais tarde na sociedade”, ou seja, “modelar-lhe o caráter de tal sorte que se aproxime do caráter social e que seus desejos coincidam com as necessidades de seu papel social”, o que faz dela uma espécie de segundo “agente psicológico da sociedade”, depois da família (FROMM, 1974, pp. 225-26).

É assim, portanto, que a educação acaba sendo encarada e tratada nas sociedades em geral apenas como mais uma *commodity* “a ser comprada pelo indivíduo” (GILLESPIE e HABERMEHL, 2012, p. 12), especialmente no que se refere ao ensino superior, a porta de entrada para o mercado de trabalho, já que, de acordo com essa lógica, só vale a pena ter um diploma na medida em que ele te possibilite “ganhar

⁹¹ E o mais irônico é que o principal livro de Paulo Freire que trata dessas contradições do modelo de educação tradicional, ‘A pedagogia do oprimido’, teria sido banido, juntamente com outros de visão mais libertária, na cidade de Tucson, no Arizona, em janeiro de 2012. Na verdade, ‘teria’, porque enquanto os exemplares desses livros foram confiscados e levados para um depósito, as autoridades justificavam dizendo que isso foi feito porque as aulas na escola onde eles se encontravam haviam sido suspensas.

significativamente mais no futuro do que você ganharia sem tal qualificação” (GILLESPIE e HABERMEHL, 2012, p. 12). É a própria ideia de “margem de lucro”, de empresários que estão fazendo um “investimento em capital humano” (GILLESPIE e HABERMEHL, 2012, p. 13). Só que, com o constante declínio da educação causada por sua capitalização crescente, até mesmo esse ‘investimento no futuro’ por meio dela está se mostrando completamente inútil, dado que os seus custos estão cada vez mais altos e o tão esperado ‘retorno’, cada vez menor, encontra-se mais e mais distante. Esse é um problema particularmente grave nos Estados Unidos, onde a educação superior é no geral muito cara e a situação econômica atual um tanto delicada, o que, além de não possibilitar a devida ‘compensação’ aos que ‘investem’ em sua formação, os deixa completamente endividados, e sem previsão nenhuma de poder pagar essa dívida um dia: como será discutido mais adiante, o débito estudantil nos Estados Unidos já chega a 1 trilhão de dólares, valor superior à dívida geral das compras com cartão de crédito, por exemplo.

Voltando ao debate mais geral em relação à educação, todas essas críticas a respeito do seu papel fazem todo o sentido, porém, no caso do pensamento de Bourdieu, reproduzido aqui por Souza (2009), aparentemente a concepção ainda se encontra um tanto presa a uma grande limitação: a de permanecer bastante ‘fiel’ à ideia quase irresistível de ‘progressivismo’, que “determina que aquele que sabe se faça ‘acessível’ aos desiguais – confirmando, desta forma, a desigualdade presente, em nome da igualdade futura”, como bem identifica Rancière (2002, p. 13). Isto é, o problema, neste caso, é que, em vez de se colocar os mais diversos tipos de conhecimento e expressões culturais num mesmo patamar – o que propõe Santos (2007a, 2007b) no seu pensamento de ‘ecologia de saberes’ –, o que essa perspectiva acaba fazendo, mesmo que de maneira talvez inconsciente, é manter as hierarquias socialmente construídas ao propor apenas a democratização do acesso ao ‘bom conhecimento’ e à ‘boa cultura’: neste sentido, a própria tendência da ‘educação bancária’ tão criticada por Freire (1987) ainda permanece quase intacta, dado que a expectativa aqui é de que o professor continue, progressivamente, depositando seu conhecimento (o bom, o desejável) nos indivíduos que permanecem completamente passivos. Isto é, apesar de fazer um importante diagnóstico da situação, esta visão mostra-se ainda bastante falha no que concerne à solução geral proposta. Daí que, embora inúmeros autores muito importantes tenham tratado do tema da educação como ferramenta de manutenção do *status quo*, a melhor lição quanto a esse problema parece vir mesmo, apesar da aparente contradição, do

Mestre ignorante de que trata Rancière (2002) ao contar a história de Joseph Jacotot, um professor francês do século XIX que por um grande acaso do destino aprendeu, literalmente, a ensinar o que não sabia⁹².

Um acaso que se apresentou da seguinte forma: sendo professor de literatura francesa na Universidade de Louvain, localizada na parte holandesa da Bélgica, em 1818, Jacotot deparou-se com um grande desafio: dar aula a uma turma na qual os alunos eram tão ignorantes na língua francesa quanto ele próprio o era na língua holandesa. Diante desta situação um tanto inusitada, a saída encontrada pelo mestre foi pedir aos alunos, por meio de um intérprete, que tentassem aprender a língua francesa através do método da tradução a partir da leitura de uma versão bilíngue do livro de *Telêmaco*⁹³. Para a sua surpresa, o pedido quase desprezioso produziu um resultado incrível: os alunos não só compreenderam o novo idioma, mas também registraram seu entendimento num francês quase tão bem escrito quanto o teria feito qualquer nativo, de modo que acabaram provando ser mesmo possível aprender algo tão complexo quanto uma língua por conta própria, sem intermediários. Intrigado, portanto, Jacotot passou a dedicar-se a partir dali a desvendar os mistérios das capacidades humana, o que o levou a desenvolver o método do ‘Ensino Universal’ – que parte de uma visão bem cósmica do conhecimento, no sentido de que tudo se relaciona com tudo – e à constatação de que o melhor mestre é precisamente aquele que ignora o que ‘ensina’.

Em suma, o princípio básico dessa filosofia é a presunção da *igualdade de inteligência* entre todos os homens, uma inteligência que só consegue se manifestar quando impulsionada por uma *vontade*, o que leva Rancière a concluir que “*o homem é uma vontade servida por uma inteligência*” (2002, p. 79, grifo no original). Se a *polis* grega produz tanta admiração aos partidários da igualdade pelo fato de os antigos a considerarem necessariamente como ponto de partida para a liberdade, há ainda algo que limita bastante as possíveis virtudes desse pensamento: afinal, para estes, essa igualdade (no sentido de capacidades mesmo) era apenas artificial, uma criação necessária para o bom funcionamento da *polis* (ARENDDT, 1977). Mas é exatamente aqui que Jacotot avança de maneira quase ilimitada, pois, ao constatar essa igualdade em ato, ele percebe que ela deve ser sempre o ponto de partida precisamente por se tratar do estado ‘natural’ das coisas, o que leva a concluir que “a igualdade não se

⁹² Esta escolha, no fim das contas, respalda-se claramente na sua convergência com a própria ideologia do *Occupy*, com os seus princípios mais básicos, como se verá a seguir.

⁹³ Personagem tradicional da mitologia grega, filho de Penélope e Odisseu (Ulisses).

concede, nem se reivindica, ela se pratica, ela se *verifica*” (Rancière, 2002, p. 188, grifo no original). Neste sentido, a igualdade não se trata de um objetivo a ser atingido, como vem a defender a ideologia liberal, no sentido negativo, e a socialista, no sentido positivo: ela é uma condição que pode ser constantemente *verificada*. E um bom exemplo desta ‘verificação’ pode ser, por exemplo, o caso dos bebês que aprendem sua língua materna sem que ninguém necessariamente lhes ‘ensine’ formalmente, o que eles aprendem tão bem, a partir da sua própria vontade (ou necessidade), quanto como se já tivessem praticamente nascido com ela. Não seria esta uma boa evidência de que a desigualdade é sempre socialmente construída, sendo a ‘aceitação’ da inferioridade ao longo da vida uma simples destruidora da vontade que poderia estimular cada vez mais a inteligência ali guardada?

A base do problema, de acordo com a ideologia do Ensino Universal, está especificamente na *ordem explicadora* do mundo, que, essencialmente monológica, é nada mais do que uma grande “obra da preguiça” (RANCIÈRE, 2002, p. 163). E é por isso que, no fim das contas, ao contrário de qualquer ideia possível de emancipação, a única coisa que essa ‘necessidade’ explicativa acaba gerando nos indivíduos ‘explicados’ é o seu próprio ‘embrutecimento’, um embrutecimento gerado pela crença (aprendida) na sua própria incapacidade, já que a única coisa que um professor proveniente dessa lógica, em última instância, consegue explicar ao aluno, é que este é absolutamente incapaz de compreender qualquer coisa por si só (RANCIÈRE, 2002). É desta forma, portanto, que “a lógica da Escola republicana de promoção da igualdade pela distribuição universal do saber faz-se sempre, ela própria, prisioneira do paradigma pedagógico que reconstitui indefinidamente a desigualdade que pretende suprimir” (RANCIÈRE, 2002, p. 14). Primeiro, porque, presa à paranoia do progressivismo linear do mundo – “a nova forma de dizer desigualdade” (RANCIÈRE, 2002, p. 164) –, a escola determina de modo extremamente autoritário exatamente aquilo que todos *devem aprender* e o que eles *devem ignorar* – ignorando, ela mesma, a riqueza da diversidade de saberes e de aspirações que se encontram dentro de qualquer sala de aula. Segundo, porque, ao colocar a igualdade como ‘meta’, e não como premissa, essa lógica a institui como um simples método compensador de uma suposta ‘desigualdade natural’. Terceiro, porque, ao ignorar as mais diversas vontades das mais distintas pessoas, o sistema se reproduz infinitamente ao culpar os próprios indivíduos – “se ele não aprende é porque é pouco inteligente” – por uma falha que é sua: o fato de não conseguir falar a mesma língua dos alunos e não permitir que eles mesmos falem a sua própria.

Quanto ao primeiro problema (do progressivismo linear), o Ensino Universal – que existe justamente para acabar com qualquer ideia de ‘Conhecimento Universal’ – é claro: ao invés da velha crença de que “é preciso aprender *tal coisa*, e depois tal outra e ainda uma outra tal”, “é preciso aprender qualquer coisa e a isso relacionar todo o resto” (RANCIÈRE, 2002, p. 41) – a ideia de que tudo está em tudo. O fato é que “não há ignorante que não saiba uma infinidade de coisas” (RANCIÈRE, 2002, p. 11), de modo que o objetivo da educação, portanto, não deveria ser o de ensinar determinados conhecimentos engessados aos indivíduos, mas, sim, valorizar o que eles já sabem e ensinar-lhes que eles são capazes de aprender qualquer coisa que quiserem, ao invés de simplesmente dar ao ‘homem-criança’ “o caminho reto da sua maturidade” (RANCIÈRE, 2002, p. 165), de colocar o ‘primitivo’, o ‘selvagem’, finalmente, na gloriosa estrada da civilização. No que diz respeito à segunda problematização (da igualdade como ‘meta’), a questão é mais ou menos a seguinte: ao suprimir a individualidade dos indivíduos e tentar enquadrá-los a qualquer custo num determinado programa intelectual, é absolutamente natural que os que já possuem alguma proximidade com esse programa tenham mais ‘êxito’ que os outros – e esse tema é central, inclusive, no próprio diagnóstico de Bordieu (SOUZA, 2009). É por isso que o aluno que sai da roça direto para a sala de aula terá tanta dificuldade em aprender as regras gramaticais da língua portuguesa quanto teria o seu professor se fosse à roça conhecer as técnicas de plantio mais ‘rudimentares’ da agricultura familiar – são dois mundos distintos.

Em relação à terceira limitação (de ignorar as vontades individuais), por fim, ela se resume na destruição da *autoconfiança* dos indivíduos, algo que pode até não eliminar determinados *desejos* que estes venham a ter – às vezes até os imbuí de outros, como o de eventualmente ser ‘igual’ ao professor –, mas sem dúvida suprime as suas *vontades*, essa força motora que mobiliza a inteligência para um determinado fim, o que faz com que dediquem pouquíssima *atenção* ao trabalho que realizam e assim não alcancem praticamente nenhum ou muito pouco ‘sucesso’ no aprendizado – a partir dos parâmetros esperados, naturalmente. Afinal, como afirma Bakhtin (2003), toda ação humana é volitivo-emocional, de modo que, se o indivíduo não se *envolve*, se não *acredita* no que faz, em suma, se aquilo a que foi levado a se dedicar não lhe proporciona nenhum *sentido*, dificilmente o tal indivíduo conseguirá fazê-lo bem. Dizendo o mesmo com outras palavras, “o que embrutece o povo não é a falta de instrução, mas a crença na inferioridade da sua inteligência” (RANCIÈRE, 2002, p. 65).

Com base nesta ideia, enfim, é possível dizer, com segurança, que o maior benefício que um professor pode trazer a seus alunos é o de estimular o desenvolvimento de uma *vontade que eles possam vir a ter* para que empreguem uma *inteligência que eles já têm*. Por isso, seguindo esse pensamento, a frase “você é uma pessoa muito inteligente” acaba sendo um tanto redundante, pois o fato de ser uma pessoa automaticamente já a dota de um grau de inteligência igual ao de todas as outras, daí que, neste caso, a ideia expressa deveria ser: “você possui uma *vontade* (específica) forte o suficiente para aplicar muito bem a sua *inteligência*”. Deste modo, essas ‘vontades (ou necessidades) específicas’ podem ter as origens mais variadas: criar uma nova teoria (o acadêmico), sobreviver e sustentar a família (o trabalhador), ser estupidamente rico (o capitalista), passar no vestibular (o estudante secundarista), diminuir o sofrimento alheio (o solidário), ir para o céu (o religioso), dominar o mundo (os ditadores), fazer deste mesmo mundo um lugar melhor para todos (o revolucionário), e assim sucessivamente.

O mais importante é reconhecer que de cada uma dessas vontades com certeza poderão brotar as experiências mais criativas e exitosas (no sentido de alcançar o seu objetivo), o que leva a concluir que o que os indivíduos no geral necessitam não é *adquirir novas capacidades*, mas simplesmente acreditar no fato de que *eles já as possuem* para enfim *fazê-las se manifestar*. E é precisamente por isso que o ‘ignorante’ pode acabar tendo mais sucesso na tarefa de ensinar do que o ‘sábio’, pois ele fará sempre ‘menos’ do que este, onde é preciso fazer menos, e ‘mais’, onde tem que fazer mais. “Ele não verificará o que o aluno descobriu, verificará se ele buscou. Ele julgará se estava atento” (RANCIÈRE, 2002, p. 54), pois o importante não é encontrar “necessariamente aquilo que buscava, menos ainda aquilo que *é preciso encontrar*. Mas encontrar alguma coisa nova, a relacionar à *coisa* que já conhece” (RANCIÈRE, 2002, pp. 56-57, grifos nom original)⁹⁴. Ou seja, o mestre ignorante faz ‘menos’ porque não se importa com *o que* o aluno aprendeu; e faz ‘mais’ porque deixou o aluno livre para aprender *qualquer coisa*, evitando, assim, o ‘desperdício da experiência’ nos termos de Santos (2007a). Neste sentido, foi exatamente assim que, depois da sua grande ‘descoberta’, Jacotot ainda conseguiu bastante êxito como professor de pintura e piano,

⁹⁴ A relação com a ‘descoberta’ de Sidarta (Hesse, 1977), tratada no capítulo anterior, em relação ao papel ofuscante das ‘metas’ parece bem oportuna aqui – a ideia de que quem melhor encontra o que busca não é aquele que procura qualquer coisa obcecado com seus objetivos predeterminados, mas, sim, o que permanece aberto a tudo para chegar ao que quer que seja.

matérias nas quais era tão ignorante quanto seus alunos, desta forma, ensinando-lhes apenas que nada tinha a lhes ensinar.

A partir dessas ‘evidências’, pode-se então afirmar sem dificuldades que o verdadeiro *ignorante* não é aquele que *não sabe* porque *quer* mas *não pode*: é o que *não pode saber* justamente porque *ignora* aquilo que *quer*. O ignorante, portanto, não é nada mais do que um grande ‘ignorador’ de vontades: suas (no caso do aluno que aceita a ‘ignoração’ do mestre) e alheias (o mestre que ignora a vontade dos alunos); o primeiro, tomando a ignorância do superior como própria (a ignoração externa como limite à capacidade interna), e o segundo, apropriando-se da vontade do inferior para anulá-la e instaurar a sua própria (fazendo-o crer que a fonte do conhecimento é sempre externa, nunca interna, pois internos são apenas os limites). Mas a verdade é que, ao contrário do que o senso comum (inclusive o científico) repete o tempo inteiro, “o homem razoável tudo pode fazer”, desde que aprenda “a língua própria a cada uma das coisas que quer fazer: sapato, máquina ou poema” (RANCIÈRE, 2002, p. 100), o que torna possível concluir que tudo que é pensado, produzido e realizado por um homem é capaz de ser compreendido, repetido e superado por qualquer outro, por mais que cada um o faça à sua maneira. Afinal, “saber não é nada em si [...] *fazer* é tudo” (RANCIÈRE, 2002, p. 152).

É claro que nada disso importa à educação formal do Estado, que está muito mais preocupada em simplesmente ‘conformar’, em manter o curso ‘natural’ das coisas do que em efetivamente educar os cidadãos no sentido de emancipá-los. O seu objetivo, com o aperfeiçoamento da instrução, é, pois, “o aperfeiçoamento das *coleiras*, ou, antes, o aperfeiçoamento da representação da utilidade das *coleiras*” (RANCIÈRE, 2002, p. 168), um simples “meio de equalizar progressivamente a desigualdade, vale dizer, de desqualificar indefinidamente a igualdade”, sempre a partir do princípio ‘desarrazoado’ da “desigualdade das inteligências” (RANCIÈRE, 2002, p. 181). Esse é o grande motivo por que o método do Ensino Universal jamais poderia ser apropriado pelas instituições: primeiro, porque estas representam necessariamente a própria explicação da desigualdade; segundo, porque “somente um homem pode emancipar um homem” (RANCIÈRE, 2002, p. 142); terceiro, porque a emancipação se dá, em essência, a partir da própria negação do sistema – é o indivíduo que se emancipa *do* sistema, a grande corrente que lhe prende. É por tudo isso, portanto, que o *Occupy Wall Street*, em parte conscientemente, em parte de modo inconsciente, apropriou-se com muita convicção

dessa mesma ideologia para lutar contra o sistema do qual eles estão tentando se emancipar por completo.

Em termos gerais, pode-se dizer, desta forma, que o movimento segue os princípios do mestre ignorante no seu próprio *fazer* político, para muito além do que qualquer *saber* político formal (afinal, saber é fazer): acima de tudo, especialmente por abdicar da ideia de qualquer espécie de líder (de mestre a colocá-los no caminho já predeterminado) e de não apresentar demandas claras (o que exatamente se precisa fazer ao longo desse caminho), já que isso apenas lhes ofuscaria o próprio fazer; em suma, por não aceitarem qualquer tipo de institucionalização, em nenhum grau, por acreditarem na capacidade humana e por apostarem plenamente na ideia de igualdade horizontal. Neste caso, além dessa convergência aparentemente casual com esses ensinamentos ignorantes, existe também um grupo dentro do OWS chamado ‘Pedagogia Horizontal’, que está ligado ao projeto *Occupy University*⁹⁵ e busca aplicar e difundir os princípios desta prática de ensino nos mais diferentes lugares. No dia 8 de junho de 2012, por exemplo, em meio aos encontros do *Summer Disobedience School*⁹⁶, este autor participou de uma destas aulas horizontais, com o mestre ignorante Dave Backer, um professor de ensino médio e doutorando em filosofia da educação que ajuda a levar adiante o projeto. Não é preciso entrar em muitos detalhes quanto a isso, mas talvez se faça necessário tratar rapidamente, a partir de uma experiência prática, do ‘método’ particular de pedagogia horizontal desenvolvido por eles, uma série de procedimentos a serem seguidos a fim de se obter uma aula verdadeiramente horizontal e recompensadora – em suma, libertadora.

No geral, tratam-se de oito etapas a serem seguidas. *Introdução*: o facilitador faz uma pequena apresentação de si, um contexto geral das coisas, falando sobre quem ele é, onde eles estão, e o que todos estão fazendo ali, de modo a “dar uma aliviada na tensão”, como explica Dave, e criar um ambiente mais ‘amigável’, horizontal, menos sério ou vertical. *Check-in*: aqui, o facilitador pede para que cada um se apresente

⁹⁵ Literalmente, ‘Ocupe a Universidade’, um projeto que traz como objetivo principal expandir a universidade para as ruas, através de ‘aulas’ abertas em praça pública, discussões horizontais sobre diversos temas de interesse etc.

⁹⁶ Literalmente, ‘Escola de Verão de Desobediência’, um projeto iniciado no final de maio de 2012 para ‘treinar’ os *occupiers* – na verdade, para que todos se ‘treinassem’ em conjunto – com as mais diversas táticas de desobediência civil, a partir da realização de diversas ações diretas pela cidade. O objetivo era manter os encontros semanalmente até o último sábado antes das comemorações de 17 de setembro, porém, a ‘escola’ durou apenas até o dia 21 de julho: primeiro, porque poucas pessoas estavam se dispondo a tomar a frente da organização cada semana (a ideia era fazer um estílo rotatório para que a coisa se mantivesse horizontal), e segundo, como consequência disso, porque nas últimas edições quase ninguém estava comparecendo.

ênfatizando, acima de tudo, como está se sentindo, a fim de conhecer e valorizar as emoções que se encontram no ambiente. *Educação física*: neste ponto, na medida em que cada um já teve espaço para eliminar as tensões da mente e criar um clima mais aberto ao pensamento, faz-se oportuno também tirar alguns minutos para exercitar o corpo, a fim de relaxá-lo e proporcionar um conforto maior para a experiência de aprendizado. “Muitas vezes o ato de aprender é muito firme, contraído, então é importante se alongar um pouco para se soltar mais”, justifica Dave. *Exame*: esta etapa se refere especificamente à busca conjunta do tema a ser discutido, examinado, aprendido por todos ali, que pode ser absolutamente qualquer coisa, do anel que alguém está usando até a influência da lua no vai-e-vem das marés, temas que também podem ser abordados de qualquer forma, a que lhes pareça melhor. *Questionamentos*: uma vez decidido o que será ‘examinado’ pelo grupo, é hora de abrir a mente para fazer as mais variadas perguntas acerca daquele objeto, das mais óbvias, às mais surpreendentes, passando pelas aparentemente mais absurdas; o importante é questionar, indagar, nada de responder, explicar. “A gente não quer saber o que você sabe, mas, sim, o que você não sabe; não aquilo sobre o que você tem certeza, mas aquilo sobre o que você não está seguro, sobre o que tem dúvidas”, resume Dave. *Discussão*: com todos os questionamentos possíveis lançados e devidamente anotados, o grupo escolhe os que eles acharem mais interessantes, relevantes, e passam a discuti-los livremente. “Aqui é tipo uma troca de conhecimentos para que todos possam construir algo em conjunto. A única coisa que o facilitador tem que cuidar é para não deixar o debate se estender demais, porque senão as pessoas não param de falar”, adverte Dave. *Comentário final*: uma das coisas mais interessantes desse método é que não existe um programa fechado, insuperável, daí que ninguém nunca tem a menor noção do que irá aprender até o final da aula, nem mesmo o suposto ‘mestre’, que é tão ignorante quanto os alunos. Esta última parte, portanto, serve para que cada um dê o seu parecer final sobre o tema do debate, o que lhe resultou mais importante, mais revelador, mais esclarecedor. *Reflexão geral*: esta última etapa, como o próprio nome já sugere, é para falar em termos mais amplos sobre a aula como um todo, não só no que diz respeito aos resultados – o que se aprendeu e o que não se aprendeu, o que acrescentou algo em sua vida e o que não –, mas também no que se refere ao processo como um todo – o que funcionou e o que não deu certo em relação ao método, o que deveria mudar e o que deveria permanecer.

Parece oportuno recorrer rapidamente ao diário de campo apenas para dar uma pequena contextualização da aula, ocorrida no *Bryant Park*⁹⁷:

[Após discutir sobre as mais diversas possibilidades em relação ao que aprender ali], decidimos então usar a estátua de Bryant [que se encontra num pedestal em frente à biblioteca e dá nome ao parque] como ‘texto’ a ser estudado e a partir disso analisar como as pessoas de fato usam aquele espaço. Levantamo-nos todos e nos dirigimos à estátua para realizar o trabalho de campo e produzir nossos questionamentos sobre nosso problema de investigação, bem como numa pesquisa científica, mas uma que qualquer um pode fazer, basta que tenha vontade, que se interesse para tanto. No breve caminho até o grande imortal Bryant eu fui conversando com Christopher [Brown] e fiz um comentário, ao que eu imaginava, estúpido, perdoável apenas por se tratar de um estrangeiro que não mora aqui: “eu não sei nem quem é esse cara, bicho”. E a resposta seguiu, bem diferente do que eu imaginava: “ah, eu também não faço nem ideia. Deve ser algum cara branco e rico que era dono disso aqui, ou seja, um herói para nossa sociedade capitalista”. OK, no fim das contas descobri que ninguém tinha a mínima noção de quem se tratava – nem mesmo o mestre, que era mais ignorante do que eu pensava! –, o que tornou a aula ainda mais horizontal e mais interessante. Não que o conhecimento de alguma informação específica por parte de alguém estragaria o processo, mas é apenas que a coisa se torna mais surpreendente quando no final todos aprendem sem que no ponto de partida ninguém soubesse algo particular sobre o tema em discussão – aqui é um ato de garimpo mesmo, e cada um usa as ferramentas que já possui para relacionar com todo o resto. E ficamos ali dando voltas ao redor da estátua por alguns minutos, examinando-a de cima a baixo, de um lado a outro, preparando nossos questionamentos para apresentar ao grupo e discuti-los em seguida. Incrivelmente, ali na estátua não havia nenhuma menção ao que aquele homem branco e rico poderia ter sido, mas havia um trecho de uma poesia que dava a entender ser de sua autoria, o que nos levou a crer que se tratava de um poeta, não dos grandes, porque ninguém o conhecia, mas algum que tinha alguma importância, senão literária, pelo menos política.

Em seguida, já após os mais diversos questionamentos terem sido apresentados e as discussões mais surpreendentes (de tão abertas) e interessantes (de tão reveladoras) terem sido levadas a cabo, por meio da intensa relação de tudo com todo o resto, o grupo decidiu fechar o debate para seguir às etapas finais:

Como ainda não tínhamos chegado a uma conclusão exata de quem Bryant representava de fato, Dave checkou rapidamente no celular para descobrir que ele tinha sido um poeta (romântico!) e jornalista, por muito tempo editor do New York Evening Post. Nessa hora alguém o ‘acusou’, em tom de brincadeira, de estar colando, no que ele respondeu prontamente, mas meio sem graça, “não, eu não estou colando; quer dizer, estou, mas não tem problema, o objetivo é aprender”. E isso é bem verdade, pois se na escola tradicional importa menos se você aprendeu do que se você respeitou à risca todas as regras para alcançar aquele aprendizado que talvez você nem estivesse interessado em aprender, na escola dos ignorantes não importa nem o que nem como exatamente você aprendeu, desde que tenha aprendido algo. Ah, a outra curiosidade é que aquele parque também já teve outro nome: até 1911 ele se chamava ‘Reservoir’ (reservatório), quando decidiram fazer homenagem ao poeta, que havia morrido 33 anos antes. Aqui já estávamos caminhando para a sétima etapa, o comentário final, no qual as intervenções foram bem mais objetivas e pontuais: um cara disse que tinha relacionado o

⁹⁷ Relato do dia 8 de junho de 2012.

trecho do poema – o qual ele decorou! – bastante com a ideia do próprio Occupy – infelizmente eu não lembro o que dizia, mas se Bryant era ‘romântico’, eu acredito; outro disse que se não fosse aquela aula ele nunca teria ido olhar aquela estátua e nunca saberia nada sobre ela; e eu disse que com certeza ainda ia pensar muito naquela ideia de que ‘nomear algo é fazer uma reivindicação’ [uma ideia que foi bastante discutida durante o processo, e que levou a vários outros debates].

E, por fim, a grande lição:

Eu realmente estava impressionado tanto com o processo da aula quanto com os ‘resultados’ a que ele levava. Ler sobre uma experiência e se apaixonar pela teoria que a sustenta é de fato muito diferente de ter a experiência prática que estava na leitura a fim de agregar motivos concretos para sustentar ainda mais essa ‘paixão’. E se no check-in eu havia dito que estava “muito empolgado” com tudo aquilo, agora no check-out eu me sentia mesmo era realizado, precisamente por ter visto aquilo se realizar – afinal, o que tudo isso revelava era que o método de Jacotot não tem nada de abstrato, como pode parecer a princípio: é algo concretamente possível, realizável, desde que haja uma vontade para tanto.

Fechando o parêntese da experiência prática com a pedagogia horizontal, toda essa discussão dá um norte muito interessante para pensar um modelo de educação ideal que seja verdadeiramente utilizado em prol da emancipação mútua de todos os participantes. É claro que o próprio fato de essa abordagem depender necessariamente de um ambiente não institucional para se realizar de forma plena traz consigo as mais variadas limitações se se está disposto a reestruturar o sistema educacional à disposição nas sociedades capitalistas; porém, também não é impossível plantar um pouco das suas sementes dentro dele – como tenta o próprio Dave nas escolas onde dá aula – e ao seu redor, como vem fazendo o *Occupy* em geral. E é justamente este o maior ensinamento que o movimento tem se esforçado em divulgar: que a mudança depende apenas de cada um na sua relação com todos os outros; que ela emerge necessariamente de baixo para cima; que qualquer pessoa é capaz de fazer o que quiser a partir da sua inteligência e do conhecimento que já tem do mundo; que não há um caminho pronto a ser invariavelmente seguido pelos que buscam a emancipação; que não existem indivíduos melhores ou piores, nem mais burros ou inteligentes, a ponto de fazê-los colocar-se na condição de comandantes ou comandados – existem apenas desejos (internalizados) que se ligam à autoconfiança e geram vontades (intersubjetivas) que demandarão um certo grau de atenção (dedicação) para serem efetivamente realizadas, individualmente ou em conjunto. Afinal, não basta sonhar: é preciso tomar a iniciativa e agir em prol do que se quer. Mas, até chegar a essa discussão mais específica em relação ao OWS, parece oportuno voltar à discussão em torno do que ainda existe na realidade social concreta, neste caso, retomando o debate acerca da cidadania e da justiça.

2.5.2. *A justiça liberal: o direito privado de uns de privar os direitos de outros*

Além do ‘direito’ ao ‘dever’ da educação (considerando-se, evidentemente, o que se espera dessa ‘educação’), em que devem consistir exatamente os direitos sociais? Qual seria o parâmetro de justiça nesse caso, já que, como colocado acima com Bobbio (1991), a concessão de um direito a um indivíduo parece implicar automaticamente a perda de um direito por parte de outro cidadão? Mais ainda, o que se entende por justiça? Ou seja, ela se legitima a partir de ‘critérios’ naturais ou positivos? A partir da busca do ‘bem’, ou simplesmente a partir de um contrato acordado por todos? Mais especificamente: uma sociedade justa é uma sociedade que se funda em valores morais fundamentais na construção do seu sistema jurídico, ou é aquela em que todos estão submetidos em termos de igualdade às mesmas regras, excluindo-se qualquer tipo de distinção, de discriminação, por mais injustas que essas regras possam parecer àqueles que as julgam a partir de determinados valores? E, havendo a interferência de qualquer tipo de valor, estes devem ser encarados de maneira universal – aplicáveis em todo e qualquer lugar e momento histórico –, ou de modo particular – centrando-se apenas em uma sociedade específica num tempo determinado? Avançando um pouco mais: em que fatores é preciso se concentrar mais especificamente na busca da justiça, dado que ao se priorizar um aspecto, supostamente há uma perda do outro lado? Quem deve vir primeiro, a garantia da igualdade geral para se chegar à liberdade individual, a garantia da liberdade geral (em termos teórico-legais) para se alcançar o ‘desigualamento’ individual, ou a garantia da autonomia individual (em termos práticos efetivos) para se igualar as oportunidades gerais de concretização da liberdade? Enfim, qual deve ser o papel do Estado neste processo? Pretende-se debater razoavelmente estes questionamentos em seguida a partir dos termos gerais já expostos anteriormente.

Primeiro, falar de justiça é algo bastante abstrato, já que não existe um conceito único e infalível para defini-la. Segundo, por mais ‘injustiças’ que determinada concepção de justiça possa gerar diante um observador que se baseia em outra interpretação de justiça, dificilmente alguém irá considerar sua visão de mundo como ‘equivocada’ perante as outras, muito menos a si mesmo como uma pessoa ‘injusta’ – ninguém quer ser chamado de injusto, por mais ‘injustiças’ que se cometa claramente. Ou seja, o fato é que existem inúmeras concepções de ‘justiça’, e cada uma, naturalmente, julga-se mais ‘justa’ do que as outras. Por isso, a abordagem utilizada aqui pretende ser, sim, filosófica, mas também ‘idealmente pragmática’, na medida em que parte das próprias promessas consensuadas pela maioria das democracias ao redor

do mundo: se essas sociedades (pretensamente) democráticas do globo, de modo geral, estabelecem os termos da igualdade e da liberdade como base para a sua filosofia político-social e escrevem suas leis com o objetivo de se alcançar tal máxima, então é de se imaginar que essa seja a noção de justiça seguida por elas, independente dos caminhos pensados por cada uma – pois é normalmente nos meios escolhidos para tanto que os objetivos, nestes casos, acabam se perdendo.

Deste modo, não é preciso muito esforço para perceber que a grande maioria dessas democracias está bem longe de alcançar esse grande ideal: afinal, não apenas elas ancoram-se nas promessas liberais irrealizáveis como, acima de tudo, tentam justificar suas injustiças práticas a partir de visões pretensamente ‘justas’ mas altamente segregadoras (no sentido de que não convergem exatamente com a teoria que eles próprios parecem defender), vestidas normalmente com a aura da ‘meritocracia’, a forma moderna da ‘(des)igualdade geométrica’ grega. Aqui se está em claro desacordo com essa concepção de mundo, e por isso procura-se buscar bases ideais mais concretas, com o que for possível de evidências empíricas, para se superar esse modelo, apontando suas contradições e desconstruindo a validade (nos termos de justiça adotados aqui) das suas ideias mais caras. O principal pressuposto, portanto, é o de que a ilusão liberal de *justiça* falhou justamente pelo seu enorme ‘sucesso’ como sistema econômico dominante: algo mais ou menos próximo à ideia *schumpeteriana* de que o capitalismo não sucumbirá por causa dos seus fracassos, mas, sim, dos seus sucessos (apud WALLERSTEIN, 2004). Isso porque o ‘sucesso’ do capitalismo parece inevitavelmente convergir com o ‘fracasso’ da realização dos próprios ideais democráticos.

Neste sentido, o liberalismo falhou por acreditar que, ao dotar os cidadãos de igualdade perante a lei para que cada um pudesse exercer a sua própria liberdade (direitos civis), o problema da justiça, por meio da *meritocracia*, estaria resolvido. Ou seja, falhou justamente por imaginar que a soma das satisfações dos interesses individuais geraria automaticamente a satisfação coletiva. Falhou por não considerar que se a igualdade é apenas abstrata (legal), e não prática (possibilidades reais de acesso igual e a realização da autonomia), os que começam na frente (condições familiares, materiais e culturais efetivas) com certeza já saem com uma vantagem inestimável, em relação aos menos privilegiados pelo acaso, por terem recebido o ‘bilhete premiado’⁹⁸

⁹⁸ “O que todos escondem é que não existe o ‘talento inato’, o mérito ‘individual’ independente do ‘bilhete premiado’ de ter nascido na família certa, ou melhor, na classe social certa. O indivíduo privilegiado por um aparente ‘talento inato’ é, na verdade, produto de capacidades e habilidades

de que fala Souza (2009). O liberalismo também falhou porque não considerou que ao prever uma igualdade apenas virtual sem provê-la de fato apenas faz com que os cidadãos sejam totalmente diferenciados no momento do nascimento, o que automática e inevitavelmente interfere de maneira decisiva na busca da liberdade – e, conseqüentemente, da felicidade – por parte de cada um. Ou seja, em vez de igualarem os indivíduos para que eles se diferenciasssem ao longo da vida de acordo com suas ‘capacidades’ (vontades), como previsto na teoria, na prática, o liberalismo acabou dando lugar à diferenciação dos cidadãos desde o nascimento (o ponto de partida para a desigualdade) para que os que começaram atrás pudessem correr desesperadamente a fim de tentar alcançar os que nasceram em condições melhores, com o objetivo de igualar-se a eles⁹⁹. E mais, o liberalismo falhou igualmente ao adaptar a política à lógica do mercado, acreditando na ‘boa índole’ dos indivíduos que se encontram num ambiente altamente hostil, de pura competição, e numa espécie de ‘justiça natural’ invisível, eximindo o Estado de qualquer responsabilidade sobre os cidadãos e condenando qualquer tipo de interferência daquele na esfera privada – o altar sagrado da burguesia –, mesmo que fosse para sanar alguma espécie de ‘injustiça’, de incoerência prática em relação à norma legal.

Era uma espécie de ‘anarquia’ civil contraditoriamente fundada numa grande hierarquia de poder econômico, o que torna essa ‘anarquia’ não apenas inexistente, como a transforma em algo extremamente perverso, na medida em que só dificulta o estabelecimento de relações verdadeiramente sociais, como colocado por Maturana (2009). Em suma, os liberais falharam, acima de tudo, por acreditar que, uma vez ‘livres’, os indivíduos conseguiriam alcançar naturalmente um nível de igualdade material e imaterial razoável, satisfatório, desejável. E a grande inconsistência aqui é o fato de o caminho ter sido claramente deturpado, pois, idealmente, a igualdade deveria emanar, com a liberdade, desde o ponto de partida, para que ambos permanecessem juntos durante toda a caminhada. A falha, portanto, pode ser novamente resumida na defesa da ‘meritocracia’ como ideal máximo de justiça. Souza (2009, p. 22) apresenta bem a grande contradição dessa crença:

transmitidas de pais para filhos por mecanismos de identificação afetiva por meio de exemplos cotidianos, assegurando a reprodução de privilégios de classe indefinidamente no tempo” (SOUZA, 2009, pp. 22-23).

⁹⁹ A mesma ilusão aconteceu em relação aos direitos políticos, ao se acreditar que o simples estabelecimento do direito garantiria a sua aplicação pura na prática, ou seja, com igual oportunidade de participação e de condições de julgamento por parte de todos. Primeiro, que o espaço não estava aberto a todos; segundo, que mesmo para quem em tese ele estava aberto, permanecia fechado para a maioria, já que o poder político sempre esteve totalmente atrelado ao poder econômico – diferente do que previa o próprio pensamento liberal.

A legitimação do mundo moderno como mundo ‘justo’ está fundamentada na ‘meritocracia’, ou seja, na crença de que superamos as barreiras de sangue e nascimento das sociedades pré-modernas e que hoje só se leva em conta o ‘desempenho diferencial’ dos indivíduos. Afinal, se alguém é 50 vezes mais produtivo e esforçado do que outro, nada mais natural e ‘justo’ que também tenha um trabalho 50 vezes maior e 50 vezes mais prestígio e reconhecimento. Todas as instituições modernas tomam parte nesse teatro da legitimação da dominação especificamente moderna. O mercado ‘diz’, ainda que não tenha boca: eu sou ‘justo’ porque dou a remuneração ‘justa’, verdadeiramente equivalente ao desempenho. O Estado também ‘diz’ o mesmo: eu faço concursos públicos abertos para todos, e o melhor deve vencer. Nada mais ‘justo’ do que isso (SOUZA, 2009, p. 22).

É claro que, mais uma vez, o momento histórico do surgimento do liberalismo era totalmente propício a esse tipo de pensamento e atitude por parte dos burgueses, já que estavam todos ‘traumatizados’ com as mazelas do Estado absolutista, suas ‘injustiças’ e o seu total engessamento. Para resolver isso, portanto, passaram a defender a liberdade acima de qualquer coisa – naturalmente, sem levar em conta o aspecto fundamental da autonomia verdadeira – para que cada um pudesse viver de acordo com suas vontades, e até onde a sua capacidade e o seu esforço lhe permitissem. Essa é uma ideia interessante, uma grande virtude histórica do movimento liberal, que estava preocupado, em última instância, com um ideal bastante específico de igualdade e de justiça, baseado na máxima de que ninguém melhor do que o próprio indivíduo para determinar o curso da sua vida, da maneira que melhor lhe convier. Mas foi aqui que, no fim das contas, acabaram falhando mais uma vez, a partir da justificação das desigualdades em termos de capacidade e esforço – uma lógica contra a qual Jacotot (RANCIÈRE, 2002) tanto lutou: isso porque *capacidade* é muito mais do que ‘dom’ ou ‘talento’; é algo que é desenvolvido ao longo da vida de acordo com as condições e as experiências que os indivíduos vão tendo na sua trajetória. Tudo bem que é possível que cada indivíduo tenha afinidades ‘naturais’ para isso ou aquilo (ou que pelo menos foram desenvolvidas tão cedo como para levar a crer que são inerentes à sua personalidade); no entanto, se a cada um não é dada a oportunidade de trabalhar em cima delas, por questões estruturais, então com certeza os que tiverem essa chance negada acabarão sendo menos ‘capazes’ de exercer determinadas atividades do que aqueles que puderam desenvolver melhor essas mesmas afinidades e habilidades. Se assim não o fosse, todos deveriam concordar com a injustiça divina pregada pelo espírito protestante (como parecem sugerir alguns, talvez inadvertidamente) de que os ricos são ricos porque estão inevitavelmente predestinados para tanto; ou que os ‘bem-sucedidos’, por exemplo, assim o são unicamente por uma espécie de ‘bondade genética’ – logo, eles chegaram lá

porque são inteligentes, enquanto que os menos privilegiados economicamente encontram-se nessa situação porque são ‘burros’, incapazes. Mas o argumento não para aí: tem também a questão do *esforço*.

Não é difícil perceber que não vem a ser tão raro assim (apesar de sê-lo muito mais do que prevê a teoria) que algumas pessoas com pouquíssima autonomia efetiva consigam ascender socialmente a partir do seu próprio empenho e dedicação, o que é muito positivo. Porém, a verdade é que esses casos tratam-se de claras exceções, e não da regra, não porque estes últimos sejam menos esforçados (ou capazes) do que os que possuem maiores condições estruturais, mas justamente porque, para eles, o caminho é necessariamente muito mais longo e tortuoso, e, por isso mesmo, no fim das contas, acabam muitas vezes sendo incomparavelmente mais ‘esforçados’ do que os que nascem em ‘berço de ouro’, por assim dizer – estes que não precisam se esforçar quase nada justamente porque não há motivo para tanto: afinal, já está tudo pronto, tudo garantido, de modo que nem a bondade genética ou a graça divina chega a ter valor aqui (por mais que, para alguns, elas ainda permaneçam lá). Gordon Gekko – o milionário vivido por Michael Douglas no filme *Wall Street* (STONE, 1987) – resume bem a questão¹⁰⁰:

O 1% mais rico deste país [os EUA] possui metade das riquezas do país¹⁰¹: cinco trilhões de dólares. Um terço disso é oriundo de trabalho duro; dois terços são oriundos de herança: juros sobre juros, acumulando para viúvas e filhos idiotas... E a que eu me dedico: a ações e especulação imobiliária. Uma grande bobagem! Aí você tem 90% dos americanos lá fora com um salário que vale pouco ou não vale nada.

A partir desta ‘revelação’, e pensando em termos bem práticos, no fim das contas, parece oportuno questionar: quem se ‘esforça’ mais no dia a dia (no sentido mais estrito do termo), um grande especulador financeiro que possui várias empresas e centenas de empregados para fazer os serviços mais desgastantes, ou esses mesmos empregados que, além de enfrentar a insalubridade do trabalho em si têm que trabalhar pesado o dia inteiro a fim de ganhar um mísero salário mínimo? Ou seus filhos ‘idiotas’, que herdaram essas empresas sem nunca terem feito absolutamente nada na vida,

¹⁰⁰ O filme conta a história de um jovem corretor de *Wall Street* chamado Buddy Fox (Charlie Sean), que sonha em ficar rico. Muito ambicioso, ele vê em Gordon uma espécie de guru a ser seguido, daí que decide procurá-lo para mostrar suas capacidades e tentar, assim, realizar o seu sonho. No fim das contas, ele chega aonde sempre quis chegar – dinheiro, poder, mulheres –, mas acaba por sentir aquele vazio típico dos burgueses, como bem descrito por Fromm (1974), o que o faz repensar seu verdadeiro objetivo de vida. Correndo o risco de ir preso por conta dos esquemas trapaceiros em que acabou entrando, e num grande conflito ético com o seu próprio pai, ele em seguida tenta voltar atrás a fim de evitar algumas das consequências desastrosas proporcionadas por seus atos inescrupulosos.

¹⁰¹ Essa proporção atualmente é de 40% (DANIELL, 2012).

indivíduos cujo único ‘mérito’ é o de ter sido contemplado com o ‘bilhete da sorte’ de ter nascido em uma família rica? O fato é que não se pode considerar a questão do esforço apenas pela via da educação formal que hierarquiza os esforços mais e menos ‘legítimos’ – ou mesmo da própria sorte, como neste caso e em tantos outros quando o pequeno capitalista, por exemplo, obtém ‘sucesso’ no seu negócio e cresce –, pois a verdade é que enquanto as classes média e alta estão indo para as boas escolas e universidades, e imersos num ambiente geral muito mais propício a esse tipo de êxito (SOUZA, 2009), os indivíduos da classe baixa, além de normalmente frequentarem escolas precárias (quando chegam a fazê-lo), muitas vezes têm que aliar os estudos a uma grande carga horária de trabalho para ajudar a família. Isso também é esforço, mas um que não é valorizado pela sociedade – ao contrário, é negado –, nem em termos de reconhecimento, nem muito menos de recompensa¹⁰². E os números traduzem isso muito bem. Em 2009, o *Economic Policy Institute* (Instituto de Política Econômica)¹⁰³, por exemplo, divulgou alguns dados sobre os ganhos e perdas entre 2007 e 2009 – os anos imediatamente anterior e posterior à crise de 2008: enquanto os lucros de *Wall Street* aumentaram 720%, a taxa de desemprego cresceu 102% e a quantidade de americanos com casa própria caiu 35%; além disso, em termos salariais, a média mensal dos ‘CEO’ das grandes empresas é 185 vezes maior que a dos trabalhadores. Será que tudo isso aconteceu porque os mais pobres ‘se esforçaram’ menos e os mais ricos trabalharam mais arduamente?

Independente da resposta, o fato é que o pensamento conservador insiste em encarar esses números como ‘justos’. Freire (1987, p. 46) resume bem a ideia:

¹⁰² É claro que no caso do *Occupy*, os indivíduos, de maneira geral, não vêm de um cenário tão complicado como esse esboçado aqui, posto que a maioria, na verdade, é oriunda da classe média, o que provoca um questionamento que se responde nos termos da própria injustiça da qual esses de classe baixa estão impregnados: por que eles, os em tese mais interessados num mundo mais justo, não se mobilizam? A resposta, neste caso, está na própria base do sistema, que os imobiliza para qualquer tipo de ação neste sentido: ou seja, provavelmente não o fazem justamente porque não são cidadãos completos – não possuem autonomia, nem em termos culturais, educacionais, nem em termos materiais, como para dar-se o luxo de não trabalhar, ou trabalhar menos, por exemplo, a fim de participar ativamente dos protestos (como podem fazer os de classe média). Neste caso, tal esboço é utilizado apenas de maneira ilustrativa para tratar daquilo que se consideram falhas graves do pensamento liberal e para, desta forma, propor um quadro geral da concepção de justiça que o próprio movimento defende: afinal, esta não se trata sequer de uma mobilização utilitarista que visa apenas a conseguir determinadas conquistas para a sua ‘classe’ específica; muito pelo contrário, trata-se de um movimento que propõe uma grande reestruturação da sociedade como um todo para, assim, tentar fazer do mundo um lugar mais justo para *todos* – afinal, como eles mesmos dizem, direta ou indiretamente: “nós (de classe baixa, média ou qualquer outra que não seja a elite da elite, que é quem, em última instância, controla a base dos negócios econômicos e políticos em todo lugar, seja nos EUA, no Brasil ou em qualquer outro país) somos os 99%”. Sendo assim, aparentemente, todos encontram-se no mesmo barco, apesar de em posições diferentes dentro dele.

¹⁰³ Tais dados encontram-se em diversos panfletos distribuídos pelo *Occupy* que tentam destrinchar a situação econômica do país.

Ter mais, na exclusividade, não é um privilégio desumanizante e inautêntico dos demais e de si mesmos, mas um direito intocável. Direito que “conquistaram com seu esforço, com sua coragem de correr risco”... Se os outros – “esses invejosos” – não têm, é porque são incapazes e preguiçosos, a quem juntam ainda um injustificável mal-agradecimento a seus “gestos generosos”. E, porque ‘mal-agradecidos e invejosos’, são sempre vistos os oprimidos como seus inimigos potenciais a quem têm de observar e vigiar.

É precisamente nesses ‘gestos generosos’, por exemplo, que se encontra um dos maiores ‘perigos’ da libertação verdadeira, pois eles acabam sendo a maior fonte de reprodução do preconceito e da estigmatização dos oprimidos, fazendo destes cada vez mais dependentes dos opressores e cada vez mais ‘agradecidos’ pelas (falsas) caridades que acabam recebendo – seja este opressor o Estado, um empresário ou qualquer outro sujeito ‘exitoso’ na vida que se ‘sensibilize’ pela sua causa. Isso, naturalmente, os deixa ainda mais vulneráveis e imobilizados para agir, pois é aqui que acabam utilizando sua liberdade como ‘moeda de troca’, abdicando dela exatamente por temê-la, retirando-se da única ação com potencial verdadeiramente libertador, posto que “só o poder que nasce da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos” (FREIRE, 1987, p. 30).

E Freire (1987) utiliza a expressão ‘libertar a ambos’ justamente porque o objetivo da ação libertadora é recuperar a ‘humanidade’ de *todos*, evitando, assim, que os oprimidos, uma vez libertados, tornem-se em seguida opressores dos antigos opressores, o que conduz mais uma vez à questão da irreal ‘liberdade absoluta’ discutida anteriormente: “[...] somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprimem, nem libertam, nem se libertam” (FREIRE, 1987, p. 43), da mesma forma que a desumanização não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam (FREIRE, 1987): assim como, no caso da liberdade, quem a rouba não é mais livre, no da desumanização, quem desumaniza não é menos desumanizado – apesar de, obviamente, mais desumanos. É bem isso que uma *occupier* chamada Lisa Fithian (apud LINES, 2012) coloca como um dos ideais do movimento: “ninguém é livre até que todos nós sejamos livres”. Um mundo verdadeiramente *justo*, portanto, não seria um em que todos fossem verdadeiramente *livres e igualmente* humanos? É por isso que os ‘atos generosos’, mais uma vez, têm que ser vistos sempre com muita desconfiança, pois o fato é que essas práticas, muito mais do que dotadas de qualquer resquício de altruísmo, são atos inerentemente egoístas, que servem unicamente para manter e fortalecer a

injustiça. “A ‘ordem’ social injusta é a fonte geradora, permanente desta ‘generosidade’ que se nutre da morte, do desalento e da miséria” (FREIRE, 1987, p. 31).

Souza (2009, p. 17) completa esse argumento:

Nessa visão [economicista] distorcida do mundo, o marginalizado social é percebido como se fosse alguém com as mesmas capacidades e disposições de comportamento do indivíduo da classe média. Por conta disso, o miserável e sua miséria são sempre percebidos como contingentes e fortuitos, um mero acaso do destino, sendo a sua situação de absoluta privação facilmente reversível, bastando para isso uma ajuda passageira e tópica do Estado para que ele possa ‘andar com as próprias pernas’. Essa é a lógica, por exemplo, de todas as políticas assistenciais entre nós.

O tema dos benefícios sociais de cunho financeiro é um exemplo interessante (e controverso) da relação entre generosidade e liberdade. Por um lado, eles dão ao indivíduo (e à sua respectiva família) uma certa ‘autonomia’ que dificilmente ele alcançaria, por mais esforços que dedicasse à sua própria causa; por outro, justamente por serem doados, esses benefícios apenas lhes retiram em grande parte a sua mesma autonomia. Afinal, bem como nenhuma liberdade é verdadeiramente livre se for ‘presenteada’, nenhuma autonomia é verdadeiramente autônoma se for fruto de qualquer tipo de ‘caridade’. E é aqui que se chega a um grande impasse. *Primeiro*, os benefícios financeiros, por exemplo, sem dúvida alguma são muito importantes para as famílias que dependem deles por lhes proporcionarem uma renda um pouco melhor para (sobre)viver com um tanto menos de dificuldade, o que, normalmente, por tabela, tende a evitar que as crianças deixem de estudar para trabalhar e auxiliar no sustento da casa. *Segundo* (e aqui trata-se do contraponto), o que esses benefícios fazem, em última instância, é justamente manter a miséria e a injustiça, pois, ao utilizar apenas de determinados paliativos que não mudam em nada a estrutura geral da desigualdade, só faz desses indivíduos cidadãos mais dependentes e ‘engessados’, na medida em que o discurso implícito do governo neste caso é basicamente: “olhem, vocês estão vendo como nós somos bonzinhos com vocês, não é? Então vocês deveriam estar muito agradecidos, e como forma de retribuir, deveriam votar sempre no nosso partido”. Mas isso quer dizer, portanto, que os benefícios são exatamente ruins e deveriam ser abolidos? Não, absolutamente. Não se trata da situação ideal, mas representa, sim, um grande avanço em relação à visão liberal-conservadora clássica (que ainda permanece extremamente forte, principalmente nos Estados Unidos), muito ‘bem’ representada, por exemplo, pelo pensamento um tanto desconcertante de Thomas Malthus.

Este, diferente de muitos conservadores contemporâneos, não escondia o seu completo desprezo pelas massas com qualquer aura maquiadora do seu verdadeiro

pensamento, seja por meio do simples remorso ou da generosidade. Na verdade, jogava a responsabilidade por qualquer forma de justiça para a natureza – em última instância, para Deus, bem como o fazia o protestantismo clássico. Primeiro, Malthus (apud HUNT, 2005c) partia da premissa de que todo homem é essencialmente individualista e egoísta – algo inegável e intransponível, na sua visão. Segundo, ele encarava a vida como fruto de um grande sorteio, uma grande ‘loteria’ mesmo – a que distribui os bilhetes premiados de que fala Souza (2009) –, e que, por isso, ninguém tinha nada que se preocupar com a desgraça dos que receberam o “bilhete em branco”, até porque, “as tentativas de minorar a pobreza e o sofrimento, por mais bem intencionadas que pudessem ser, tornariam a situação pior, e não melhor” (HUNT, 2005c, p. 69). Ao contrário, de acordo com o economista, em determinados casos era preciso inclusive encontrar meios eficientes de literalmente exterminar essas pessoas, de modo que, preocupado com a possível escassez de alimentos no mundo, ele propunha duas formas de se ‘controlar’ o crescimento da população (pobre, naturalmente): os controles *preventivos* e os *positivos*. Em termos gerais, os primeiros se referiam especificamente à *diminuição da natalidade*, através da esterilidade e da abstinência sexual, por exemplo, e os segundos, um tanto mais radicais, referiam-se ao *aumento da mortalidade*, por meio da miséria, das pragas e da guerra, alcançando-se, assim, finalmente, o controle inevitável (e socialmente desejável) da morte pela fome (HUNT, 2005c, p. 70).

E era justamente no impiedoso extermínio dos pobres que Malthus (apud HUNT, 2005c) matava ‘dois coelhos com uma cajadada só’, uma clara forma de ‘unir o útil ao agradável’, literalmente. O ‘útil’: o extermínio dos miseráveis prevenia os ricos de uma possível escassez de alimentos. O ‘agradável’: ao se acabar com eles, promovia-se também uma limpeza ‘moral’, dado que, na sua visão, estes apenas serviam para disseminar o “vício” e a “miséria” (Hunt, 2005c, p. 71). É por isso que Malthus (apud HUNT, 2005c) rejeitava completamente qualquer tipo de programa de redistribuição de renda: primeiro, porque, de acordo com sua lógica, isso só aumentava a miséria dos mais pobres, já que estes, inevitavelmente, aplicariam esse dinheiro no vício, na sua própria autodestruição (de modo que permanecer miseráveis seria bom para eles mesmos); segundo, porque uma eventual redistribuição representaria precisamente uma espécie de ‘injustiça social’, pois faria com que menos recursos fossem direcionados para os cidadãos mais ‘úteis’ – os ricos. Mas o mais interessante mesmo são os métodos propostos por Malthus para se livrar da população pobre:

Portanto, para agirmos coerentemente, devemos facilitar, em vez de, tolamente e em vão, nos esforçarmos para impedir a ação da natureza, provocando esta mortalidade; se temermos a visita muito frequente da fome terrível, devemos, diligentemente, estimular as outras formas de destruição que obrigamos a natureza a usar. Em vez de recomendarmos limpeza para os pobres, devemos estimular hábitos contrários. Em nossas cidades, devemos estreitar as ruas, encher mais as casas de gente e pedir a volta das pragas. No país, devemos construir nossas aldeias perto de águas estagnadas e incentivar, especialmente, a ocupação do solo em lugares pantanosos e insalubres. Mas, acima de tudo, devemos reprovar remédios específicos para doenças devastadoras, bem como os homens bem intencionados, mas muito enganados, que acham que estão prestando um serviço à humanidade, projetando esquemas para a eliminação total de certos erros. Se, por estes e por outros meios semelhantes, a mortalidade anual aumentasse,... talvez todos nós pudéssemos nos casar na puberdade, embora, apesar disso, alguns morreriam de fome (apud HUNT, 2005c, pp. 72-73).

Em suma, para Malthus, o tal ‘amor’ de que fala Maturana (2009) hoje em dia não faz absolutamente nenhum sentido, já que, para ele, o único ‘amor’ que tem qualquer tipo de validade, e que sempre prevalece nas relações sociais, é o ‘amor-próprio’, que ao invés de ser um sentimento dotado de qualquer carga negativa, é altamente positivo: afinal, segundo ele, é precisamente a esse amor-próprio “que devemos todas as manifestações mais nobres do talento humano, todas as emoções mais requintadas e delicadas da alma, tudo, realmente, que diferencia o estado civilizado do estado selvagem” (apud HUNT, 2005c, p. 72). Em termos gerais, Malthus conclui, portanto, que uma

sociedade constituída de acordo com a forma mais bela que pudesse ser concebida pela imaginação, com a benevolência como seu princípio norteador, em vez do amor-próprio [...], logo se degeneraria, pelas leis inevitáveis da natureza, e não por qualquer depravação inerente ao homem, transformando-se numa sociedade construída com base num plano que não seria essencialmente diferente do que prevalece em todo estado então conhecido; quer dizer, uma sociedade dividida numa classe de proprietários e numa classe de trabalhadores e com o amor-próprio como mola propulsora da grande máquina (apud HUNT, 2005c, pp. 69-70).

O mais intrigante é que esse mesmo pensamento ainda está completamente enraizado no imaginário social das democracias liberais, principalmente, é claro, nos Estados Unidos, que em alguma medida acabou se fundando a partir dessa mesma ideologia – por mais que exista, muitas vezes, apenas de forma velada. No fim, é exatamente isso, esse amor-próprio levado ao extremo, às suas últimas consequências, que faz com que os termos ‘comunista’, ‘socialista’ ou qualquer um que aceite, considere e inclua o ‘outro’, que estabeleça uma relação de igualdade com aquele que “não eu mesmo nem ninguém da minha família”, soem como verdadeiros insultos aos ouvidos conservadores de lá. É por isso que nas eleições americanas de 2008, Barack Obama era constantemente ‘acusado’ de ‘comunista’ por “querer tirar a riqueza dos

homens de bem para dar aos vagabundos que não querem trabalhar” (apud ROCHA, 2008b)¹⁰⁴, uma dura crítica à proposta do então candidato de aumentar os impostos dos mais ricos e diminuir os dos mais pobres. Mas isso não quer dizer de forma alguma que os americanos, em termos gerais, não sejam ‘caridosos’: longe disso, eles possuem um ‘fetiche’ incrível, por assim dizer, pela palavra ‘voluntarismo’, por exemplo. Por quê? Porque assim lhes é dada a possibilidade de colocar em prática, por eles mesmos, a sua grande ‘generosidade’ (aquela mesma de que fala Freire), de forma que eles mesmos (e não o Estado injusto) estejam no ‘controle’ dela, tanto para poder decidir os limites da sua caridade quanto para apresentar-se diante de todos como ‘boas pessoas’; assim, portanto, estabelecem uma forte hierarquia e se colocam claramente acima do outro: um pobre coitado vulnerável que, “se não fosse pelo meu bom coração” teria uma vida muito mais miserável do que a que já tem. Aqui, obviamente, trata-se de uma clara inversão do conceito de bondade de que fala Arendt (2005), na medida em que essa ‘bondade’ aqui retratada baseia-se apenas no amor-próprio, e não no amor sincero pelo outro, como seria no caso da bondade no seu estado mais ‘puro’.

Porém, no fim das contas, o que essa filosofia do amor-próprio não entende é que, sendo ‘próprio’, ou seja, direcionado unicamente para si mesmo, esse sentimento não pode jamais ser chamado de amor, já que, não tendo o outro como depositário, este ‘amor-próprio’ trata-se apenas da condição fundamental para manter-se vivo, algo tão natural que não deveria sequer ser mencionado (muito menos supervalorizado), pois quem não se ama já não tem nenhuma razão para viver: no máximo, viverá uma grande mentira narcísica fundada muito mais no ódio do que no amor, como no caso de Archibald (SERLING, 1961a) citado no início do capítulo, que odiava todos os outros justamente porque antes de tudo odiava a si mesmo, por mais que esse ódio fosse

¹⁰⁴ No dia 1º de novembro de 2008, o autor esteve presente em um discurso de Sarah Palin, a então candidata a vice-presidente pelo Partido Republicano, em Raleigh, NC, onde se encontrava, naturalmente, a nata do conservadorismo branco americano. Foi lá que tais declarações foram lidas e ouvidas. Alguns cartazes pregavam mensagens do tipo “não espalhe a riqueza”, outros clamavam para que Obama tirasse “as mãos do seu governo ganancioso do meu bolso!”, e Palin bradejava de lá de cima: “Obama é a favor de um governo mais influente, ele é socialista”, o que ela justificava dizendo que o papel do governo é “promover oportunidades, não sustentar as pessoas”. A matéria onde se encontram essas citações, intitulada *Don't cry for me, America* (‘Não chore por mim, América’), pode ser lida no *link* a seguir: <http://itabi.infonet.com.br/thiagorocha/?p=68>. Já Obama, por outro lado, aproveitava essas ‘acusações’ para ironizar o pensamento republicano. No comício realizado no dia 29 de outubro, três dias antes do de Palin, também em Raleigh, ele afirmou: “Nos últimos dias, McCain [o então candidato republicano] tem me acusado de muitas coisas, e eu não sei o que ele ainda poderá falar de mim. Até o fim da semana ele vai me chamar de comunista secreto porque eu dividia meus brinquedos no jardim de infância” (apud ROCHA, 2008a). Esta matéria, intitulada *Across the universe*, pode ser vista neste *link*: <http://itabi.infonet.com.br/thiagorocha/?p=35>.

erroneamente encarado como ‘amor-próprio’. É por isso, portanto, que o egoísmo vem a ser exatamente o oposto deste amor fundamental pela própria vida:

A observação acurada mostra que enquanto a pessoa egoísta está sempre angustiada a seu próprio respeito nunca está satisfeita, mas sempre inquieta, sempre movida pelo medo de não conseguir bastante, de perder algo, de ser despojada de algo. Está cheia de uma ardente inveja contra qualquer um que possa ter mais do que ela. Se observarmos ainda mais de perto, especialmente a dinâmica inconsciente, veremos que este tipo de pessoa basicamente não gosta de si mesmo, detestando-se profundamente (FROMM, 1974, p. 99).

É assim que o amor-próprio de que fala Malthus não pode ser considerado amor a si mesmo, mas, sim, inversamente, egoísmo fundado num ódio direcionado aos outros. Porque, neste sentido, o verdadeiro amor jamais pode se sustentar trancafiado apenas no indivíduo, fazendo do sujeito que ama o único objeto desse amor, pois “a afirmação básica contida do amor dirige-se para a pessoa amada como a encarnação de qualidades essencialmente humanas”, já que “o amor a uma pessoa implica o amor ao homem como tal” (FROMM, 1974, p. 99). É desta forma, enfim, que se realiza o verdadeiro amor-próprio, dado que, como homem que sou, naturalmente acabo sendo também objeto do meu próprio amor – o caminho, portanto, é inverso: ama-se a si porque ama-se ao outro também. “Se um indivíduo possui esta disposição [para com todos], ele também a tem para consigo mesmo; [por outro lado,] se só puder ‘amar’ a outros, é porque não pode amar de forma alguma” (FROMM, 1974, p. 99). É por isso que a hipotética sociedade malthusiana é essencialmente egoísta, e, por isso, não se funda em qualquer tipo possível de amor. Infelizmente, na prática, foi a esse tipo de apropriação que o individualismo do pensamento liberal acabou dando espaço, o que, na verdade, não deixa de se tratar de uma aberração em relação à própria ideia de ‘justiça’ imaginada pelos liberais mais clássicos.

2.5.3. *Malthus ainda sobrevive no ideal de justiça americano*

É claro que dificilmente as pessoas que pensam dessa forma estarão dispostas a assumir em público esse posicionamento tão radical em relação aos pobres e miseráveis, por mais que no fundo da sua alma se trate da sua visão mais sincera. Porém, diversas leis, ou mesmo atitudes arbitrárias das autoridades não amparadas em nenhuma lei de fato que ganham respaldo no discurso *mainstream*, mostram que essas ideias ainda sobrevivem de modo muito evidente no imaginário social americano em geral. Resumindo em termos um tanto esdrúxulos: nos Estados Unidos é quase proibido ser simpático, ser verdadeiramente ‘bom’ com as pessoas – no sentido que fuja da

generosidade espalhafatosa da elite que só busca fortalecer o *status quo*, em parceria com os holofotes midiáticos. Para começar, teoricamente não é permitido pedir esmola (embora as pessoas o façam), da mesma forma que tampouco é permitido a alguém dar esmola a quem pede, o que, se não levar a nenhum tipo de punição direta, ao menos em certa medida parece ser ‘moralmente reprovado’. Este já é um pressuposto interessante para fazer concluir de forma genérica que é basicamente vedado ser pobre nos EUA, de modo que, para quem caiu na desgraça de sê-lo, terá que se virar sozinho a fim de tentar sobreviver, ou então vai perecer até morrer e finalmente eliminar a sua ‘culpa’ no processo de existência e perpetuação da pobreza no mundo¹⁰⁵ – como defendia o próprio Malthus (apud HUNT, 2005c).

Segundo, de modo similar ao primeiro caso, é também quase que terminantemente proibido alimentar pessoas pobres nas ruas, provavelmente porque assim se está indo de encontro à solução *malthusiana* de deixar aumentar, ‘naturalmente’, a taxa de mortalidade da população miserável, ao possibilitar-lhes algum tipo de salvação temporária e permitir, assim, a sua sobrevivência. É talvez por isso que, pelo menos em alguns Estados, um indivíduo ou grupo precisa ter uma espécie de ‘permissão’ das autoridades para poder distribuir comida para mais de três pessoas em local público, por exemplo – pelo menos é essa a desculpa que os policiais dão aos *occupiers* normalmente, cada vez que eles tentam distribuir comida em locais públicos. Quer dizer, vender pode – deve –, mas doar, jamais, especialmente se a motivação transcende essa caridade comum entre os ricos, de cima para baixo, e transforma-se em solidariedade verdadeira, de igual para igual, como tenta fazer o *Occupy*, cujos ideais e práticas humanitárias acabam sendo muito mais ‘perigosos’ para o sistema do que qualquer exército armado – e as situações deste tipo vivenciadas pelo autor na sua pesquisa de campo foram muitas, casos verdadeiramente surpreendentes que não poderiam sequer ser concebidos de antemão.

Um exemplo dessa determinação de ilegalidade diante de um ato solidário pode ser o que aconteceu no dia 6 de junho, no *Zuccotti Park* – antes de um protesto contra a passividade do governo em relação aos crimes cometidos pelos banqueiros em 2008 –, quando dois *occupiers* chegaram ao local com duas grandes caixas cheias de pães,

¹⁰⁵ É claro que ninguém assume isso de fato, além de que o próprio governo possui alguns programas de assistência. Porém, essa parece ser a mensagem implícita do *status quo*, ainda mais nos EUA, onde a ideia geral é de que cada um é culpado por suas próprias desgraças, já que os que não conseguem ‘sucedem’ na vida, de acordo com esta mentalidade, não o fazem por pura ‘preguiça’, por falta de ‘esforço’ e ‘capacidade’ – o problema nunca está no sistema.

roschas e bolinhos para distribuir entre o pessoal ali presente e a polícia interveio dizendo que era proibido permanecer no parque com ‘aquilo’ – aquelas caixas de comida. Enquanto isso, contrariando a sugerida ‘regra’, várias pessoas ‘normais’, os civis ‘comuns’, comiam suas pizzas e sanduíches bem ali ao lado, sem nem serem notados pelos policiais, no que um *occupier* gritou, nervoso: “eles dizem que nós somos terroristas, mas eles é que são; olhem o que eles estão fazendo! [...] A caça às rosquinhas começou! Qual é o problema de vocês? Estão com medo de o preço das rosquinhas baixar?”. Antes disso, na verdade, a polícia já havia decidido que era ‘proibido’ permanecer ali no parque com cartazes, porque, aparentemente, ‘papelão’ tinha acabado de entrar na lista de coisas não admitidas ali. Mas será que se uma mãe, por exemplo, levasse seu filho ao local para confeccionar um cartaz para a aula do dia seguinte seria impedida também? Provavelmente, não. Pois a verdade é que normalmente tudo que é permitido pela própria lei acaba sendo automaticamente declarado ilegal quando os *occupiers* passam a fazer aquela coisa específica. É como um deles desabafou diante da cena: “É complicado quando as leis mudam o tempo inteiro, né?”.

Voltando para o tema da distribuição de comida, algo bastante semelhante ocorreu também quando a sorveteria *Ben & Jerry’s* – uma empresa que apoia vários projetos sociais, inclusive diretamente ligados ao próprio OWS, como será abordado depois – resolveu fazer uma distribuição de sorvete durante o Encontro Nacional do *Occupy*, no dia 3 de julho, na Filadélfia, pois, no fim das contas, os policiais abordaram os funcionários para dizer que eles não tinham ‘permissão’ para fazer aquilo – doar sorvete. E aconteceu igualmente no dia 11 de julho, mais uma vez no *Zuccotti*, quando os *occupiers* comemoravam a chegada do pessoal da ‘Marcha das 99 milhas’¹⁰⁶ e alguns foram impedidos de entrar no parque com uma panela de macarrão para alimentar quem quer que estivesse ali com fome, enquanto que, como de costume, várias pessoas, os ‘civis comuns’, alimentavam-se tranquilamente com seus pratos *individuais* nas mesas da mesma praça. A confusão aqui, também seguindo a tradição, foi grande,

no que uns gritavam de um lado sobre os grandes perigos da “ameaça macarrônica”, outros berravam “fascistas” diante dos policiais, e outros, ainda, esbravejavam “lástima”, num coro bem intenso. Depois de muito empurra-empurra e de uma grande resistência por parte dos occupiers, a

¹⁰⁶ Essa caminhada foi organizada pelo *Guitary* – o ‘Exército dos violões’ –, um grupo que se organiza para marchar pela cidade e fazer apresentações em locais públicos tocando e cantando várias músicas de apelo revolucionário (falará-se deles mais adiante). Quanto a essa marcha específica, ela marcou o fim do Encontro Nacional, no que vários manifestantes caminharam as 99 milhas (algo em torno de 160 quilômetros) que separam a Filadélfia de Nova Iorque, partindo no dia 5 de julho e chegando no dia 11.

polícia finalmente cedeu e afastou-se, para que os manifestantes voltassem a fazer a grande festa que, mais uma vez, havia sido interrompida pela ação policial¹⁰⁷.

Em suma, estes representam casos típicos em que os policiais dizem estar cumprindo uma suposta ‘lei’ (a de que é preciso ter uma ‘permissão’ para distribuir comida e a de que não se pode entrar com comida no parque) enquanto claramente deixam outros, os ‘não-occupiers’, ‘desrespeitarem’ a mesma ‘lei’ (a de que não se pode comer no parque). A verdade é que tudo isso representa apenas uma grande desculpa para dificultar a vida dos manifestantes (o desrespeito das autoridades à própria lei constitucional que garante a liberdade de expressão), e vários exemplos mostram que, na realidade, em muitos casos, as próprias ‘leis’ são criadas ali, instantaneamente, para negar o que a própria constituição garante de fato. No mesmo dia 11 de julho, por exemplo, logo após a ‘briga macarrônica’, um *occupier* foi abordado pelos policiais (o parque estava completamente cercado por eles) porque estava tocando tambor, o que, repentinamente, virou um ato proibido. Recusando-se a parar de tocar pelo simples fato de não estar, de maneira alguma, infringindo nenhuma lei, ele foi, portanto, algemado e preso, no que uma senhora que tentou evitar a sua prisão acabou sendo derrubada e desmaiou para ser em seguida levada por uma ambulância. Preocupado em registrar aquela sequência de absurdos, um *occupier* chamado Paul subiu num banco para tirar algumas fotos e foi imediatamente arremessado ao chão com uma brutalidade chocante para ser finalmente algemado – enquanto um policial pisava-lhe o rosto – e preso.

Mais tarde, com o cair da noite, e após terem inventado as mais diversas leis durante o dia para fazer com que os *occupiers* deixassem o local a todo custo para espantar qualquer possibilidade de uma nova ocupação, os inúmeros policiais determinaram que não era permitido permanecer com mochila ali no *Zuccotti*, e logo depois literalmente interditaram o parque que deveria ficar permanentemente aberto, por mais que nunca tenham usado o termo ‘interditar’:

O fato é que os policiais ficaram com aquele joguinho típico de a cada meia hora inventar uma coisa nova para proibir, até que, à noite, assim que o sol se pôs por volta das 21h e o movimento na rua diminuiu, eles anunciaram que os ocupiers não podiam permanecer mais ali – um espaço público-privado que, por lei, tem que ficar aberto 24 horas por dia –, aparentemente porque não era mais permitido entrar com mochila ou qualquer outra coisa no parque: e assim, vestindo as suas luvas pretas como se estivessem literalmente indo a alguma guerra, começaram a forçar as pessoas a saírem dali. Uma das primeiras vítimas foi uma senhora que estava sentada numa cadeira ao lado de um carrinho onde aparentemente guardava os seus

¹⁰⁷ Relato do diário do dia 11 de julho de 2012.

pertences, com uma placa no colo escrito “eu quero um futuro melhor para os meus cinco netos”, que foi arrastada e tirada de lá¹⁰⁸.

Neste caso, o que restou para os manifestantes? Ficar na calçada para a qual eles foram empurrados, embora os policiais dissessem que ali eles também ‘não podiam’ ficar, porque estavam ‘bloqueando’ a passagem. Mas é nesses momentos que as coisas realmente passam a fazer ainda menos sentido: afinal, se é proibido usar a praça pública e se não é permitido ficar na calçada igualmente pública, então onde é que se pode permanecer? Só no seu ambiente privado? E quem não o tem? É desta forma, portanto, que as autoridades não ‘matam’ diretamente os pobres e os problemáticos, como sugere Malthus (apud HUNT, 2005c), mas é deste modo que eles induzem o seu definhamento ao declarar a pobreza – ou qualquer tentativa de lutar contra ela – algo praticamente ‘ilegal’. As contradições são sempre muito gritantes, pois ao mesmo tempo em que é terminantemente proibido para sem-tetos e manifestantes dormir nas ruas¹⁰⁹, por exemplo, os *consumidores* que desejam adquirir o mais novo produto da *Apple* ou de qualquer outra empresa não apenas são encorajados a dormir, a acampar nessa mesma rua, inclusive com escolta policial, mas são ainda ovacionados pela mídia que os retrata como heróis que praticam as mais louváveis ‘loucuras’.

Também aproveitando o gancho de um episódio já tratado aqui, no mesmo dia em que o carro da *Ben & Jerry’s* foi ‘convidado’ a se retirar da praça na Filadélfia, os *occupiers*, que usufruíam do parque de maneira extremamente pacífica e construtiva (realizando atividades culturais, distribuindo coisas e oferecendo ‘serviços’ grátis, discutindo temas democráticos democraticamente), foram avisados que só poderiam usar um lado da praça, para que o outro lado (que estava completamente vazio) ficasse livre para as ‘pessoas normais’. E os casos são intermináveis. No dia 4 de junho, por exemplo, Obama foi a Nova Iorque realizar um evento para arrecadar fundos para a sua campanha, no que os *occupiers*, naturalmente, resolveram protestar, afinal, “como é possível ter 1 bilhão para a campanha e nada para investigar os banqueiros que provocaram a crise de 2008?”¹¹⁰. Neste dia, a primeira ‘novidade’, surgida quando todos

¹⁰⁸ Relato do diário do dia 11 de julho de 2012.

¹⁰⁹ Em Nova Iorque, é muito difícil que alguém não seja importunado pelos policiais se tentar dormir na rua de fato, mas na Filadélfia, por exemplo, existe uma lei que o permite, desde que não se ocupe mais do que metade da calçada.

¹¹⁰ A cobrança dos manifestantes aqui era em relação à promessa que o presidente tinha feito em janeiro, no tradicional *State of the Union* (um discurso que todo presidente faz perante o Legislativo no início de cada ano), de investigar a fundo as fraudes que geraram toda a crise de 2008, para o que ele se comprometeu a levantar 55 milhões de dólares a fim dar suporte às investigações. Segundo uma *occupier* chamada Alexia (ela, que, por já ter trabalhado em *Wall Street*, conhece bem o assunto), até então só

ainda se encontravam no parque, foi a de que estava ‘proibido’ distribuir panfletos na rua. Depois, já durante a marcha, os policiais cercaram toda a região que dava acesso ao teatro onde seria realizado o evento para evitar que os manifestantes pudessem chegar perto, sempre ameaçando-os de serem presos caso desobedecessem à ordem – embora os ‘civis’, por outro lado, tivessem acesso livre ao local.

Os manifestantes então começam a gritar, na esperança quase infantil de que Obama apareceria para ouvir suas exigências: “se você quiser ser mesmo presidente do nosso país, é melhor você começar logo uma investigação de verdade!”. Mas o principal alvo dos gritos eram, naturalmente, os transeuntes, além dos próprios policiais: “isso é ridículo. Por que não podemos passar? Isso se chama ‘protesto’, e, se vocês não sabem, é um direito constitucional que está lá na Primeira Emenda!”; “me mostrem a que um país fascista se parece!”. Este último grito, quase desesperado, veio de um senhor que começou a enfrentar os policiais verbalmente chamando-os diretamente de fascistas. E foi logo em seguida que aconteceu a cena mais bizarra do dia, e, talvez, das últimas semanas: enquanto fomos completamente barrados de nos aproximarmos o mínimo que fosse do outro lado da rua, sendo constantemente ameaçados de sermos presos a qualquer momento se desobedecêssemos aquela ordem que parecia tão óbvia e tão geral, aplicada a qualquer um, eis que a turma do Tea Party surge bem na porta do teatro carregando um elefante enorme – o símbolo do Partido Republicano – em cima das suas cabeças e fazendo ali o que tínhamos todos sido impedidos de fazer: protestar. A cena era realmente muito bizarra, e os caras parecem não fazer esforço algum em esconder o fato de que, não, a lei não é igual para todos como a constituição promete e como vocês, meros idealistas, gostariam que fosse. Nesse ponto, obviamente, os occupiers ficaram ainda mais nervosos e começam a sussurrar, de um por um, a ideia de cruzar a rua discretamente como ‘civis’ para se juntar novamente do outro lado e finalmente fazer o que todos gostariam de estar fazendo desde o início [o que foi feito por alguns para serem retirados pela polícia logo em seguida]¹¹¹.

É seguindo essa mesma lógica, por exemplo, que nas mais diversas marchas os *occupiers* são sempre proibidos de caminhar fora da calçada, enquanto que os ‘civis’ podem fazê-lo tranquilamente, desde que ‘comprovem’ que não são manifestantes: como na marcha das caçarolas¹¹² do dia 6 de junho, por exemplo, quando dois amigos caminhavam na rua a passos rápidos, aparentemente seguindo o protesto, e um policial os abordou com bastante ignorância mandando-os de volta à calçada imediatamente; foi apenas ao ouvir que não se tratavam de manifestantes, que o policial não só os deixou permanecer caminhando pela via, como ainda deu um sorriso simpático, quase em tom de “desculpem então por tê-los incomodado”. Enquanto isso, vários *occupiers* eram

havia sido arrecadados 11 milhões, de modo que o tema foi praticamente deixado de lado. “O problema é que essas ações vão expirar depois de seis anos, então temos que correr para evitar que isso aconteça [...] Se Obama se prontifica a levantar centenas de milhões de dólares para a sua campanha e nada para as investigações, então vamos fazer nossa parte e correr atrás dos banqueiros nós mesmos!”, disse, para todos ali.

¹¹¹ Relato do diário do dia 4 de junho de 2012.

¹¹² Essas marchas aconteceram numa constância semanal durante algum tempo em solidariedade ao movimento estudantil do Québec, no Canadá.

presos por estarem fazendo a mesma coisa que aqueles dois civis e tantos outros que passavam no momento – caminhando pela rua. E é também seguindo essa mesma lógica, ilógica, que as autoridades muitas vezes acabam colocando os próprios policiais nas situações mais ridículas, mais constrangedoras, como no caso das comemorações de um ano do OWS, em 17 de setembro, quando a *occupier* Nicole Rose¹¹³ foi detida na rua pelo simples fato de estar *dançando* com seu bambolê, o que nem mesmo o policial que a prendeu conseguiu compreender: no caminho até o carro ele foi dizendo – desculpando-se, na verdade – que não tinha nem ideia do que iria acusá-la, pois não havia sequer um tipo de delito ao qual enquadrá-la – ele apenas a deteve por ordem do seu superior. Foi aqui que ele confessou, portanto, que preferia muito mais estar lidando com “crimes reais” do que com aquele tipo de situação. De modo semelhantemente ridículo, mas na verdade seguindo uma lei que existe de fato, no início de julho um casal foi preso numa estação de metrô pelo simples fato de estar ‘dançando’ – a tal lei que proíbe dançar em espaços públicos se o local não tiver uma licença para tanto é a *Cabaret Law*, de 1926.

Por fim, atendo-se a esses casos referentes à aplicação de leis que, por incrível que possa parecer, existem de fato, um último exemplo parece oportuno. No dia em que sairia a sentença definitiva das integrantes do *Pussy Riot*¹¹⁴ (17 de agosto), os *occupiers* resolveram fazer um protesto em solidariedade ao grupo, cujas principais marcas são o uso de *balaclavas* (máscaras de pano) e roupas coloridas, de modo que todos foram encorajados a vestir-se dessa maneira na manifestação. Só que havia um problema, pois em Nova Iorque existe uma lei que proíbe o uso de máscaras por três ou mais pessoas em espaços públicos, sendo a única exceção para os casos que se tratem de uma ‘festa mascarada’, com caráter puramente de ‘entretenimento’, e desde que se tenha uma permissão para tanto das autoridades responsáveis – em qualquer situação que divirja desta, pode chegar a ser considerada como ‘ameaça terrorista’. A verdade é que o evento aqui relatado tinha o objetivo de ser uma festa mascarada mesmo, só que com o ‘detalhe’ de possuir uma forte conotação política, o que faz da reunião algo duplamente ilegal – primeiro, porque, na prática, protestar é um ato veladamente proibido, ou, pelo menos, muito indesejável; e, segundo, naturalmente, por conta desta lei referente às

¹¹³ Em conversa com o autor no dia 17 de setembro.

¹¹⁴ No início de 2012, quatro meninas da banda de *punk* russa chamada *Pussy Riot* (literalmente, ‘Revolta da Xoxota’) resolveram tentar tocar uma música dentro de uma sede da Igreja Ortodoxa Russa em protesto contra o presidente Vladimir Putin e determinadas políticas da instituição religiosa, mas foram barradas pelos seguranças poucos segundos depois de iniciarem a execução da música. No fim das contas, três delas foram presas, e, em agosto, foram condenadas a dois anos de cadeia.

máscaras. Mas, será que no *Halloween*, por exemplo, como os *occupiers* ironizaram durante as discussões com os policiais, as crianças (ou qualquer ‘cidadão comum’) precisam pedir uma autorização do governo para vestir suas fantasias e sair de porta em porta pedindo doces, como manda a tradição? É aqui que as coisas voltam a fazer ainda menos sentido. Algo semelhante ocorre com o uso de amplificadores sonoros, que foram completamente banidos de todo e qualquer protesto em Nova Iorque, embora não seja muito difícil encontrar determinadas pessoas usando-os nas ruas em alguns casos, desde músicos de praça até pregadores religiosos. Mas nesse mesmo dia, porém, alguns *occupiers* foram presos por terem se recusado a tirar suas máscaras, e a bicicleta que trazia uma pequena caixa de som tocando as músicas da banda, foi apreendida.

E se já havia-se atentado anteriormente para alguns fatos que podem levar a crer que os Estados Unidos agem como uma espécie de grande ‘ditador internacional’, aqui parece oportuno também relativizar a concepção de que o país vive uma democracia de fato a nível interno. Afinal, que democracia é essa, que não é capaz de prover a igualdade nem mesmo perante a lei? Que liberdade é essa, que tenta fazer do mínimo protesto uma atitude claramente ilegal, que permite a uns realizar determinados atos ao mesmo tempo em que proíbe outros de fazerem exatamente a mesma coisa? Que justiça democrática é essa, que é totalmente parcial nos seus julgamentos, que beneficia escancaradamente os ricos, neutraliza os que estão ‘conformados’ com o fato de não sê-lo e criminaliza os que lutam pelo cumprimento da própria constituição? Para muitos *occupiers*, o nome disso é *plutocracia* – até porque, a política e a justiça, neste sistema, também são propriedade do 1% que controla a economia (HARVEY, 2012). É isso, portanto, que faz com que no país das oportunidades iguais um terço da população se encontre no estado de pobreza (WOLFF e BARSAMIAN, 2012); que faz com que o país da liberdade possua 25% da população de encarcerados no planeta, mesmo que responda apenas por 5% da população mundial – enquanto isso os verdadeiros criminosos, os banqueiros, praticamente não têm representação nenhuma nesta conta¹¹⁵; que faz com que no país dos valores de justiça universais os 20% mais ricos detenham 85% de toda a fortuna da nação (HARVEY, 2012) e os 400 cidadãos mais ricos possuam mais riquezas do que os 180 milhões que se encontram na base do sistema

¹¹⁵ Na verdade, segundo um ex-policial que falou no primeiro dia do Encontro Nacional do *Occupy* (ele que hoje em dia luta para a descriminalização das drogas e que proveu esses dados), em 30 de junho, a maior parte desses prisioneiros é composta de negros e latinos, muitos dos quais “estão lá apenas por serem usuários, normalmente de maconha, o que não tem nenhuma ligação com violência nem outros crimes graves”.

(BITTMAN, 2011); que faz com que no país preferido de Deus o correspondente a 1% da população receba 25% de toda a renda e controle 40% da fortuna existente (DANIELL, 2012).

É assim que os Estados Unidos seguem ‘vendendo’ para o mundo inteiro seus ideais de liberdade, uma liberdade que está fundada mais que nada na ‘liberdade’ estritamente no sentido econômico, liberal, na abertura de mercados, na formação de consumidores, antes de qualquer ideia de cidadania efetiva. É por isso que os que apenas vivem a ‘correria’ da sua estressante vida diária, sem pensar sobre essas coisas, dificilmente conseguem perceber a contradição insuperável na qual estão metidos, porque seguem fazendo simples e precisamente o que se espera que façam: trabalhar, estudar, produzir, consumir; em suma, legitimar o próprio sistema, sem espaço para questões existenciais. É este, em última instância, o verdadeiro sentido da liberdade nos países de democracia liberal, e ainda mais especificamente nos Estados Unidos. Neste caso, a conclusão fácil de se tirar de tudo isso é de que lá só se é livre até que se tente sê-lo de verdade, até que se tente praticar essa liberdade que se tem apenas na teoria – ainda mais quando se ignora o sistema para tanto, como buscam fazer os manifestantes do OWS. Aproveitando mais uma frase constantemente repetida pelos *occupiers*, de Rosa Luxemburgo, “aqueles que não se movem não podem sentir suas correntes”, a qual Brandt *et al.* (2012, p. 1) completam dizendo: “nós nos movemos e as sentimos”. “Existe um velho ditado: água mole, pedra dura, tanto bate, até que fura. Dito de outro modo: não se pode expulsar uma ideia cujo tempo chegou” (BRANDT *et al.*, 2012, p. 1). Esse é um dos grandes princípios do *Occupy*, no sentido daquilo que os move de alguma forma, e a sua luta parece se tratar justamente de fazer dessa ideia realidade, de ser a água que bate no sistema petrificado que está aí há tanto tempo, de tentar romper essas correntes de uma vez por todas.

E foram justamente essas correntes que um *occupier* chamado John sentiu de modo muito intenso nos protestos solidários ao *Pussy Riot* citados acima. Naquele dia, enquanto os manifestantes se concentravam em frente à embaixada russa, os policiais ordenaram que todos fossem embora a fim de “desobstruir a calçada”, por mais que eles mesmos parecessem ter achado ‘insuficiente’ a obstrução causada pelos *occupiers* e então resolveram fechar toda a rua, bloqueando completamente não só o caminho dos pedestres, mas também todo o trânsito.

[Dada a primeira advertência]. Só que os manifestantes parecem nem ouvir a ordem, e ninguém se move. Segunda ordem; também nada. O camburão para na porta; algumas pessoas começam a sair. Terceira ordem; mais algumas

saem, todas em direção à calçada do outro lado da rua. Quarta ordem; uns poucos ainda permanecem. Os policiais fazem uma fila e começam, literalmente, a se alongar, preparando-se para o confronto aparentemente eminente. Uma menina russa permanece no local tocando seu violão, cantando alguma música engajada e dizendo que – apesar de tudo – acredita na liberdade [...] Finalmente, com todos os manifestantes do outro lado, a ordem – a desculpa para acabar com o protesto – da polícia agora é para que todos tirem suas respectivas máscaras para não serem presos por ‘loitering’, algo como ‘vadiagem’, ou algo do tipo. “Última ordem!”, um policial grita com o megafone. “E no Halloween?”, alguém pergunta, ironicamente. Enfim, a maioria retira a máscara, mas duas meninas acabam sendo presas por não obedecerem ao comando. “Obrigado, obrigado. O Pussy Riot agradece a vocês”, grita um coro, em solidariedade a elas – na verdade, em solidariedade à sua solidariedade ao Pussy Riot. Mais uma é presa: “solidariedade, solidariedade! Pussy Riot livre!”, grita a moça detida enquanto seus braços são algemados¹¹⁶.

Mas nem todos se renderam às determinações policiais, por mais que estes ainda não se dessem conta disso, talvez pelo simbolismo discreto do que acontecia do lado oposto da calçada – de onde todos haviam sido expulsos no início.

E eis que em meio a tudo isso, John é praticamente o único que permanece do outro lado da rua, sentado num batente, vestindo a sua máscara como se nada estivesse acontecendo e segurando um cartaz que dizia “o direito ao dissenso”. A cena era bem interessante, provocante, talvez mesmo pelo seu caráter singelo, então fui lá me solidarizar e conversar com ele. A verdade é que a essa altura eu já estava completamente nervoso, puto da vida mesmo, com aquelas cenas incríveis de repressão e arbitrariedade, então acho que acabei me aproximando dele meio que para desabafar também [...] [E foi aí, depois de conversar sobre várias questões, que] perguntei a John se aquilo representava alguma predisposição a ser preso, no que obtive uma resposta muito bacana dele: “eu não estou escolhendo ser preso. Mas usar a máscara para mim agora é uma questão de exercer minha liberdade. Se eles quiserem me prender por isso, o que posso fazer?”, respondeu, em tom bem sereno¹¹⁷.

Para o *occupier*, portanto, aquilo era muito mais do que um ato simbólico, era a experiência da sua liberdade no seu sentido mais puro, mais gritante, a própria liberdade com a qual ele nasceu e que ninguém é capaz de lhe tirar. Nestes termos, seguindo essa perspectiva, será que Paulo Freire (1987) expressou um pensamento limitado, mesmo que inadvertidamente, quando disse que a liberdade “se conquista”? Será que ela não se exerce diretamente, e que ela é exercida precisamente porque cada um já a possui dentro de si mesmo – assim como a igualdade ‘descoberta’ por Jacotot (RANCIÈRE, 2002)?

Explicando melhor: é claro que formalmente ela se ‘conquista’ também, já que o sistema em última instância a arrancou de cada cidadão antes mesmo do seu nascimento, o que deveria levá-lo a uma busca, uma ‘reconquista’, na verdade, de algo que já é seu e que em sua essência sempre o foi e sempre o será. É desta forma que essa ambiguidade vem a ser particularmente interessante: por estar lutando por algo que já é

¹¹⁶ Relato do diário do dia 17 de agosto de 2012.

¹¹⁷ Relato do mesmo dia 17 de agosto.

seu, que é intrínseco à sua vida, à sua existência, ao seu ser, ao seu fundamento como ser humano, só é possível reconquistá-la de fato exercendo-a na sua máxima potência. Pois, se não for assim, a luta permanecerá sendo por algo externo a si próprio, quase como um presente que vem de fora, um ‘favor’ que se pede passivamente ao Estado, uma espécie de título formal concedido por um agente que se tornou o guardião último da condição humana de todos os cidadãos: o ser abstrato, supernatural, que se apropriou, uma vez e definitivamente, da sua pobre alma. Não. Não é disso que se precisa. Não se pretende aqui solicitar a liberdade ao Estado, porque isso seria legitimar o seu poder sobre todos os destinos: pretende-se, ao contrário, mostrar-lhe que, sim, cada um já é livre, livre o suficiente para exercer a sua própria liberdade à sua maneira, porque não há outra forma de viver e de realizar-se senão na liberdade. Em suma, muito mais do que pedindo-lhe algo de volta, o que se está fazendo neste caso é apenas informar-lhe que cada um já possui essa coisa, que se tem plena noção disso e que nada que tente minimamente negá-la deverá ser aceito. Pois, se “ser livre consiste em não submeter-se aos obstáculos”, se corresponde “à autorregulação espontânea”, então ser livre é mesmo ser revolucionário: em última instância, “um revolucionário alegre” (FREIRE e BRITO, 1985, p. 27), como bem será explicitado quando se tratar da política carnavalizada.

2.5.4. A justiça equitativa: o liberalismo do bem comum

Isso tudo quer dizer então que a liberdade no liberalismo não pode existir senão nos termos do próprio mercado? Que todos os não-ricos devem estar submetidos a essas arbitrariedades malthusianas para o ‘bem’ da sociedade como um todo? Para os chamados *liberais sociais*, não; ao contrário, eles acreditam ser muito possível realizá-la de modo satisfatório a partir do próprio liberalismo. John Rawls é um deles. Foi, portanto, pensando em preencher algumas dessas grandes lacunas deixadas pela teoria liberal clássica (das mais radicais às menos), que Rawls (1981a, 1981b, 1992), ele também um liberal convicto, propôs a sua própria teoria da justiça, a da ‘justiça como equidade’. Em termos gerais, o que o seu modelo estabelece é um caminho para se chegar a uma sociedade democrática o mais justa possível baseada na cooperação social. Daí que primeiro ele propõe dois princípios de justiça, os quais devem servir de guia para o estabelecimento das instituições básicas da sociedade em questão, a fim de contemplar os valores da liberdade e da igualdade a partir da concepção de ‘razão pública’, de fazer com que os cidadãos democráticos possam ser efetivamente livres e iguais (RAWLS, 1992).

As instituições são justas quando não existirem distinções arbitrárias entre as pessoas na determinação dos direitos e deveres básicos e quando as regras estabelecerem um equilíbrio entre as reivindicações de vantagens na vida social (RAWLS, 1981a, p. 29).

Os dois princípios seriam, portanto:

1. Cada pessoa tem direito igual a um esquema plenamente adequado de direitos e liberdades básicas iguais, sendo esse esquema um esquema similar para todos. 2. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, elas devem estar ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidade; segundo, elas devem beneficiar maiormente os membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 1992, p. 30).

Para se alcançar o previsto no primeiro princípio, Rawls (1981a, 1981b, 1992) define as condições apropriadas para que a estrutura básica da sociedade seja definida, o momento a que ele chamou de ‘posição originária’. E o que significa isso? Em termos filosóficos abstratos, seria uma espécie de lugar de fundação de um corpo social específico, onde todos os indivíduos, livres e iguais, se encontrariam para estabelecer, através de um acordo consensual, as diretrizes de justiça que todos deverão seguir, “os princípios que determinam os direitos e deveres, e estabelecem a divisão dos benefícios sociais” (RAWLS, 1981a, p. 33). A grande exigência, neste caso, é que todos vistam o que ele chamou de ‘véu da ignorância’, que seria justamente a capacidade de os indivíduos se distanciarem da sua realidade social para tentar “eliminar o poder superior de barganha que inevitavelmente emerge do pano de fundo das instituições de qualquer sociedade, como resultado de tendências cumulativas sociais” (RAWLS, 1992, p. 40).

Ou seja, o tal véu ‘surge’ justamente para que os cidadãos consigam ‘esquecer’ quem exatamente eles são no corpo social e (os interesses de) quem eles representam, de modo que o autor conclui: “o fato de ocuparmos uma posição social particular não é uma boa razão para aceitarmos, ou para esperarmos que outros aceitem, uma concepção de justiça que favorece os que ocupam essa posição” (RAWLS, 1992, p. 40); por isso, “para que essa posição se incorpore à posição originária fica vedada às partes conhecer sua posição social” (RAWLS, 1992, p. 40) – uma ideia claramente *habermasiana*, nos seus termos gerais. Mas isso também não acontece ao acaso, pois presume-se que todos possuam em igual medida capacidades morais e racionais, o que lhes dá automaticamente um ‘senso de justiça’ e uma ‘concepção de bem’ que os guiarão na prática da cooperação social, baseados, acima de tudo, na ideia de reciprocidade e mutualidade: “A posição originária serve de ideia unificadora pela qual nossas convicções refletidas em todos os níveis de generalidades são relacionadas de modo a

alcançar maior acordo mútuo e autoconhecimento” (RAWLS, 1992, p. 43). Porém, apesar de tratarem-se de condições fundamentais para o estabelecimento do acordo político-social, Rawls considera que, estabelecidas as bases na posição originária, o senso de justiça e a concepção de bem não são exatamente imutáveis, como podem parecer a princípio: elas podem variar ao longo do tempo, desde que não ameacem os dois princípios básicos citados – o que quer dizer que deve sempre existir, sim, a possibilidade de se revisar o tal ‘contrato’.

Embora o *primeiro princípio* já traga algo de novidade em relação à ideologia liberal clássica – determinar uma única concepção fundamental de bem a ser reconhecida por todos (consenso) em atenção ao coletivo, em oposição à existência de percepções opostas ou mesmo incomensuráveis de bem prevista pelo liberalismo clássico (1992), para quem a soma das satisfações individuais gerará a satisfação do todo –, é o *segundo* que traz uma perspectiva um tanto nova em relação àquela, muito mais próxima do que defendem as abordagens mais sociais de justiça. Na verdade, a primeira exigência do segundo princípio (a abertura meritocrática) não contradiz em quase nada a tradição liberal – dado que acaba-se inevitavelmente caindo mais uma vez na discussão sobre *capacidade* e *esforço* –, mas sua segunda exigência (beneficiar mais os menos favorecidos) estabelece uma diferenciação importante: abre espaço, por mínimo que seja, para que a sociedade como um todo trabalhe em prol da concessão de uma *autonomia* cada vez maior aos cidadãos mais vulneráveis a fim de que estes possam (por mais que isso não esteja dito nestes termos) cada vez mais ser tão livres quanto deveriam e iguais até o ponto em que gostariam. A base valorativa neste caso seria o que ele chama de ‘princípio da diferença’, que não se trata exatamente do princípio da ‘compensação’ “e não exige que a sociedade trate de nivelar as desvantagens como se esperasse que todos fossem competir numa base equitativa na mesma carreira” (RAWLS, 1981b, p. 96). O princípio da diferença, portanto, “consignaria recursos, digamos na educação, de modo que melhorassem a longo prazo as expectativas dos menos favorecidos” (RAWLS, 1981b, p. 96). Voltando à comparação entre a concepção equitativa e a teoria clássica, é o próprio Rawls (1992, 1981a) quem resume o sentido da sua proposição:

a justiça como equidade é realmente similar aos liberalismos de Kant e Mill, mas em oposição a eles, o valor da plena autonomia é aqui especificado por uma concepção política de justiça, e não por uma doutrina moral abrangente (RAWLS, 1992, p. 53).

Ou seja, em vez de se pautar na boa ordem, o modelo se pauta na eficiência (RAWLS, 1981a); em vez de seguir os princípios naturalistas, em tese pauta-se muito mais na lógica positivista.

É inegável que esta teoria traga muitos avanços em relação à tradição anterior. Porém, o modelo ainda parece falho em dois pontos fundamentais: trata-se de uma proposição normativa que exige condições ('a posição originária' e o 'véu da ignorância') bastante abstratas, apesar de ele mesmo defender uma concepção 'política, não metafísica'; além disso, Rawls (1992) ainda considera o primeiro princípio mais importante, ou seja, anterior ao segundo, o que o leva a uma negligência parecida à do liberalismo clássico no que se refere à autonomia prática de que se falou aqui, pois, se não possuem condições estruturais concretas, como podem os cidadãos ser verdadeiramente livres e iguais? Ao que parece, portanto, Rawls cai numa armadilha parecida à que caiu Habermas ao acreditar no tal 'véu da ignorância' que supostamente também vestiam os burgueses no momento em que saiam a debater na esfera pública. Essa é a primeira dificuldade para a construção de um conceito de justiça realmente 'justo' (puro) nestes próprios termos, livre de qualquer tipo de interesse pessoal, em prol apenas do bem comum – afinal, alcançar esse estado das coisas numa sociedade liberal-democrática parece mesmo mais utópico do que a realização de tudo isso, naturalmente, numa comunidade verdadeiramente anarquista.

A segunda – que, em certa medida, deriva da primeira –, é crer na possibilidade (também defendida por Habermas) de um consenso geral entre todos os cidadãos, o que ele chama de 'equilíbrio reflexivo', a ideia de que o melhor apanhado do sentido de justiça de uma pessoa, segundo a filosofia moral, "não é o que se adaptava anteriormente a seus julgamentos no exame de qualquer conceito de justiça, mas será o que confronta seus julgamentos em equilíbrio reflexivo" (RAWLS, 1981, p. 59) – mais uma evidência da sua tentativa de sobrepor a razão à moral. Mas a verdade é que o conceito de justiça é muito mais subjetivo do que pode parecer, de modo que a razão não é suficiente para dar conta da complexidade do problema, o que faz com que, no fim das contas, diferentes indivíduos tenham uma concepção bastante distinta, particular, de 'bem'. Daí que dificilmente se poderá chegar a um consenso realmente 'consensual', dado que no processo com certeza diversas opiniões e visões acabam sendo suprimidas em prol de outras, majoritárias – em termos de número ou de 'força' (de barganha). E a contradição, neste caso, é clara: se, por um lado, Rawls avança ao desmistificar a ideia de *bem universal*, por outro, ele cria (reforça, na verdade) um outro

mito, o do suposto *bem* que deriva da *universalidade da razão* – as propensões subjetiva, e, portanto, o dissenso insuperável que delas emana permanecem ainda intocadas. É aqui que se depara novamente com as insuficiências tanto da simples *positivação de um valor* quanto da mera *naturalização de uma vontade*, já discutidas acima.

2.6. A igualdade liberta, a fraternidade sustenta

Se se dispõe a entender a autonomia, em termos efetivos, como a grande base do princípio de justiça, o ponto de partida para que os outros direitos sejam plenamente realizados, logo surge o problema prático das possibilidades de implementação. Isso porque não basta ter claro *o que* deve ser feito (potencializar o princípio da igualdade); é preciso saber *como* fazê-lo da forma mais eficiente possível (cuidando sempre para não comprometer a liberdade, como normalmente ocorre na prática). Bobbio (2001) estabelece três possíveis critérios a serem seguidos na implementação no ideal (bastante relativo) da igualdade: “a) os sujeitos entre os quais se trata de repartir os bens e os ônus; b) os bens e os ônus a serem repartidos; c) o critério com base no qual fazer a repartição” (BOBBIO, 2001, pp. 112-13); colocando os termos em formato de pergunta, a questão seria: igualdade “entre quem, em relação a que e com base em quais critérios?”, o que gera uma grande variedade de possibilidades. Mas aqui, sem muitas divagações, pretende-se tomar como pressuposto, a partir desses próprios termos, o “princípio maximamente igualitário” que Bobbio (2001) chama de ‘igualitarista’: “a todos a mesma coisa” (BOBBIO, 2001, p. 113). Só que com uma reinterpretação do que isso deve significar de fato: em vez de “igualdade de todos em tudo”, como sugere Bobbio (2001, p. 116), algo como “respeito à igualdade de todos no que devem ser iguais para fazer emanar as próprias diferenças”. O problema é que o autor, seguindo o senso comum do qual já se falou em torno da confusão entre os termos ‘desigualdade’ e ‘diferença’, afirma que o princípio do igualitarismo significaria eliminar as ‘desigualdades’ (na verdade, diferenças) naturais juntamente com as desigualdades sociais. Mas não é nada disso. É quase o oposto, como se continuará argumentando aqui: trata-se de eliminar ao máximo as desigualdades (sociais) para valorizar cada vez mais as diferenças (‘naturais’ – ou culturais, ou sociais, ou psicológicas, que seja).

Mas será que isso é mesmo possível? De que modo? A resposta teórica para a sustentação de tal pressuposto, uma vez colocada em prática, parece estar, em certa medida, um pouco distante das normas constitucionais, precisamente no terceiro

princípio defendido pela Revolução Francesa, aquele que o próprio Rawls (1992) corretamente afirma ter sido negligenciado ao longo do tempo: a *fraternidade* – ou, como se preferiu chamar aqui, a partir do *Occupy*, a *solidariedade*. Ou seja, combinando as três garantias teóricas de maneira bem simplificada, é possível dizer que os homens devem ser *livres* como para ser diferentes, *iguais* como para ser solidários e *solidários* como para buscar potencializar a autonomia de todos em prol de uma liberdade e igualdade cada vez maior. Assim, com cada princípio (e indivíduo) respeitando o limite do outro, torna-se mais possível pensar num modelo de justiça que realmente alcance seus fins de maneira efetiva, ao transferir a fonte dessa justiça cada vez mais para os indivíduos vivendo esses princípios verdadeiramente em suas relações cotidianas – a partir da difusão do espírito solidário em oposição ao da competição descontrolada – do que para o direito punitivo em si, como se costuma fazer. É de uma mudança de atitude que se precisa, na verdade, e não exatamente de leis¹¹⁸ – afinal, o que são as leis, em última instância, senão a tentativa de tentar curar, com ainda mais dano, uma sociedade que anda claramente doente?

Em termos gerais, a ideia de solidariedade aqui discutida de alguma forma se relaciona com o conceito de ‘responsabilidade coletiva’. Neste caso, sendo algo bem distinto de qualquer ideia de ‘culpa’ – que se refere a um ato pessoal (legal, moral, em última instância) do qual o indivíduo está totalmente consciente e o pratica mesmo assim (ARENDDT, 2003) –, a *responsabilidade coletiva* se refere ao fato de eu ser considerado responsável “por algo que não fiz, e a razão para a minha responsabilidade se deve ao fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo), o que nenhum ato voluntário meu pode dissolver” (ARENDDT, 2003, p. 216): é exatamente isso que faz desse tipo de responsabilidade uma questão necessariamente política. Desta forma, o elemento político é tão importante no conceito de responsabilidade justamente porque quem está no centro das considerações políticas da conduta é o mundo, e não o ‘eu’, como no caso das considerações morais da conduta humana (ARENDDT, 2003). Daí que o fato de existir grande desigualdade e injustiça na sociedade da qual faço parte não quer dizer em absoluto que eu tenha culpa nisso (por mais que talvez a tenha, de maneira indireta, em muitos casos), mas nada me exime da responsabilidade sobre o problema, o que, em tese, deveria me motivar a agir, a lutar contra essa situação à qual vários dos meus pares, quando não eu mesmo, estão submetidos – isto é, a própria essência da

¹¹⁸ Esse tema também será tratado no próximo capítulo ao se propor a difusão de uma cultura amplamente democrática a todas as esferas possíveis da sociedade.

solidariedade. Segundo Arendt (2003), o pertencimento a qualquer comunidade é uma situação intransponível (salvo os casos dos refugiados e sem pátria, que, em última instância, são ‘absolutamente inocentes’, por não pertencerem formalmente a nenhuma comunidade), e essa condição automaticamente incumbe os indivíduos de diversas responsabilidades sobre coisas das quais cada um deles nem sequer participou diretamente¹¹⁹.

Neste caso, isso significa dizer, como concluiu Sócrates (apud ARENDT, 2003), que é melhor sofrer o mal do que fazê-lo? Para Arendt, a questão é menos dicotômica do que isso, pois “o importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofrer o mal e fazer o mal são igualmente ruins. Não importa quem o sofra; o nosso dever é impedi-lo” (ARENDT, 2003, p. 221). Daí, portanto, a ‘obrigação moral’ de todos que fazem parte de uma sociedade de combater toda e qualquer desgraça que aflige o mundo, ou pelo menos a sua comunidade: por mais que ninguém específico seja culpado por este mal, cada um possui sempre uma parcela importante de responsabilidade sobre ele, de modo que, neste caso, a solidariedade pode ser vista como a consequência ‘natural’ dessa responsabilidade a fim de garantir que nenhum mal atinja nem a mim nem a qualquer um dos meus pares. Mas é importante lembrar que *solidariedade*, como já se ressaltou, não é sinônimo de *caridade*: a primeira trata-se normalmente de encarar o outro como extensão de si mesmo, de considerá-lo parte importante da sua própria existência, por iguais, comuns, que são; já a segunda, refere-se a uma situação em que um claramente se coloca acima do outro, a partir de onde aquele desenvolve, no máximo, um sentimento de ‘pena’ por este, o que, de fato, acaba levando-o até a ajudar o seu semelhante, mas não por convicção pura, e, sim, ao contrário, como uma forma de ficar bem consigo mesmo, com sua própria consciência que estava pesando. No caso da solidariedade, a motivação já tende a ter um caráter muito mais altruísta, ainda que cada um se inclua também na questão ao considerar, por exemplo, quão difícil seria estar na situação daquele outro, que, na verdade, é parte dele mesmo; porém, no exemplo da caridade, a motivação tende mais a uma espécie de egoísmo quase pleno, porque o fato de estabelecer as pazes com a própria consciência vem antes mesmo da consideração do

¹¹⁹ Essa é mais ou menos a ideia expressa por um *occupier* no encontro do *Occupy the Theory* (‘Ocupe a Teoria’, grupo que se propõe a teorizar o que o movimento faz no geral) do dia 27 de maio de 2012, que era justamente sobre o sentido da solidariedade: “Uma coisa que a gente tem que pensar é que sempre existem países que estão bombardeando e outros que estão sendo bombardeados, e nós, que somos cidadãos do país que está bombardeando, temos muito mais responsabilidade de lutar para que isso acabe, do que eles, que são vítimas”. Além de normalmente realizar encontros semanais para o debate de vários temas, o *Occupy the Theory* é responsável pela edição e publicação da revista *Tidal* (literalmente, ‘de Maré’), cujo foco é justamente teorizar as ações e o sentido do OWS.

outro, por mais que não se deixe de considerá-lo em alguma medida e de sofrer, indiretamente, por conta da sua situação.

Mas isso nos casos em que a motivação chega a ser relacionada a qualquer tipo de ‘peso’ na consciência, já que em muitas dessas situações o estímulo real não tem nada de subjetivo, emocional, sendo, assim, racionalmente ‘utilitário’. É quando, por exemplo, o dono de uma empresa decide criar um projeto social qualquer ou doar 1% das vendas de determinado produto às criancinhas com câncer apenas para obter isenção fiscal do governo e ainda poder lançar belas propagandas emocionantes para mostrar à população como eles são bonzinhos e se importam com os mais fracos – enquanto, na verdade, muitas vezes permanecem sustentando seus lucros milionários à custa de trabalho semiescravo em outros países ou ainda causando a determinadas populações o mesmo câncer que eles combatem, ao despejar irresponsavelmente certos produtos tóxicos, por exemplo, em áreas específicas. E o papel da mídia aqui, naturalmente, é inegável para a manutenção e legitimação desse discurso não apenas limitado, mas verdadeiramente cínico em vários aspectos.

O fato é que de verdade existe sempre um sentimento latente na sociedade como um todo por mais justiça, por melhoria das condições de miséria em que tantas pessoas ainda vivem, por solidariedade verdadeira, em termos gerais – afinal, o homem é muito mais do que uma mera máquina racional. Porém, essa latência se esbarra no próprio egoísmo, na competição, em suma, no medo que o capitalismo, em última instância, desenvolve em cada um, de modo que o máximo onde se consegue chegar parece ser nesses atos caridosos residuais, estimulados normalmente ou por datas específicas afins à mesma lógica capitalista (Natal, dia das crianças etc.) ou por projetos provenientes do mesmo 1% que contribui diretamente para todos esses problemas do mundo. É aqui, portanto, que a mídia corporativista (ela própria grande representante dessa elite da elite) aproveita-se do tal sentimento latente e lança megaprojetos, como o Criança Esperança, da Rede Globo, por exemplo, tanto para permitir aos indivíduos – no geral, a classe média – desaguar esse sentimento de ‘culpa’ sempre recorrente quanto para, ao mesmo tempo, tirar seus próprios benefícios: vantagens fiscais e excelente imagem pública. Neste caso, ao invés de contribuir minimamente para uma possível mudança estrutural da sociedade, a única coisa que esse discurso capitalista de ‘responsabilidade social’ (assim como o seu irmão, o de ‘responsabilidade ambiental’) faz – além, claro, de dotar de fato alguns indivíduos sorteados de uma oportunidade que talvez eles não tivessem por conta própria (e de plantar algumas árvores por aí) – é legitimar a

permanência do *status quo*, o mesmo que se pretende eliminar com o verdadeiro espírito solidário: aquele que só surge efetivamente a partir da igualdade libertadora que o próprio discurso *mainstream* luta tanto para combater.

Neste sentido, retomando a questão da igualdade, e aproveitando para voltar ao tema mais central discutido aqui, Marshall (1967) defende que o grau de igualação alcançado numa sociedade depende necessariamente de quatro fatores: “se o benefício é oferecido a todos ou a uma classe limitada; se assume a forma de dinheiro ou prestação de serviço; se o mínimo é alto ou baixo; e como se levanta dinheiro para pagar o benefício” (MARSHALL, 1967, p. 93). Resumindo os quatro elementos, a ideia básica é a seguinte: 1) é mais justo que todos recebam igualmente tais benefícios, ou apenas aqueles que mais precisam deles, para garantir que as diferenças entre os mais ricos e os mais pobres seja diminuída? 2) é mais justo dar uma quantia fixa em dinheiro por mês para que os menos privilegiados possam ter acesso a saúde, educação, moradia etc. por meios privados, ou é mais coerente que o próprio Estado se ocupe disso e garanta a prestação desses serviços – sempre com a mesma qualidade dos oferecidos por meios particulares? 3) é mais justo estipular esse salário ‘mínimo’ garantindo apenas o ‘mínimo’ necessário para sobreviver e ter acesso aos serviços mais básicos, ou fazendo-o “aproximar-se tanto quanto possível de um máximo razoável que os bens extras que os ricos ainda são capazes de comprar não serão mais do que luxos e ornamentos”? (MARSHALL, 1967, p. 96); 4) é realmente justo que se cobre mais impostos dos mais ricos para pagar os benefícios dos mais pobres a fim de que as diferenças sejam devidamente compensadas? Seguindo o próprio conceito de Rawls (1992), a resposta para cada uma dessas perguntas parece bastante clara¹²⁰: enquanto existam menos privilegiados, as medidas tomadas têm que necessariamente priorizá-los, sempre.

E é justamente este argumento que permite facilmente justificar o que para Bobbio (2001, pp. 129-30) parece ser um problema filosófico quase intransponível quando diz que “em geral, qualquer extensão da esfera pública por razões igualitárias, na medida em que precisa ser imposta, restringe a liberdade de escolha na esfera privada, que é intrinsecamente inigualitária”. Como neste caso se trata apenas da liberdade de muito poucos de escolher entre possibilidades (luxuosas e ornamentais) que só existem para eles mesmos, dado que grande parte da população mal consegue

¹²⁰ É claro que para cada um desses pontos há diferentes possibilidades de problematização, mas não é o objetivo aqui aprofundar-se nos detalhes: a ideia é apenas discutir o tema de modo geral e lançar algumas diretrizes básicas de como encarar a questão dos direitos e da justiça.

garantir sua própria sobrevivência, então, seguindo a máxima de favorecer sempre os ‘de baixo’, a medida se justifica claramente. Bobbio (2001) em seguida ainda conclui que a igualdade acaba por limitar a liberdade tanto do rico quanto do pobre, mas com uma diferença: “o rico perde uma liberdade usufruída efetivamente, o pobre perde uma liberdade potencial” (BOBBIO, 2001, p. 130). Mas o que é, de fato, mais desejável para a maioria da população (a partir dos seus próprios anseios), e, conseqüentemente, para a sociedade (considerando-a organicamente) como um todo: ter muito mais liberdade usufruída e menos potencial, ou o contrário? A resposta parece também muito clara.

Tanto Rawls (1992) quanto Marshall (1967) defendem que um nível de desigualdade deve ser mantido de modo que qualquer pessoa capaz de ultrapassar o mínimo garantido por suas qualidades próprias esteja livre para fazê-lo (MARSHALL, 1967). No entanto, para que esse ‘mínimo garantido’ se aproxime cada vez mais de um ‘máximo razoável’, não seria necessário então estabelecer um máximo desejável¹²¹? Apesar da aparente ingenuidade da pergunta (que para alguns soa fora de moda, antiquada), ela acaba se fundando num ‘cálculo’ superficial, mas coerente: se alguns poucos lucram milhões por mês (o 1%) enquanto a imensa maioria ganha, quando muito, alguns milhares, ou bem menos que isso (os 99%), é natural que muita gente saia perdendo nessa conta, o que gera uma grande dificuldade de que um mínimo digno seja realmente efetivado para todos. Em suma, o ponto central aqui é que as oportunidades e as condições para se chegar a uma vida minimamente digna (na verdade, com maior bem-estar possível) sejam iguais para todos a fim de que o ‘desigualamento’ aconteça naturalmente, e até um certo limite, de modo que o princípio da igualdade (e, conseqüentemente, da liberdade) não fique comprometido. Ou seja, se quanto mais igualdade existir, mais liberdade haverá para exprimir as diferenças, e se a liberdade absoluta é impossível na mesma medida em que a igualdade absoluta é indesejável, então, num modelo idealmente justo que pretende garantir um estado desejável de igualdade, naturalmente algo de ‘liberdade’ (de excesso, na verdade) deverá ser ‘sacrificada’, neste sentido. Ou seja, não é de qualquer liberdade que se está falando quanto a esse ‘sacrifício’, da liberdade que realmente importa para o desenvolvimento de cada indivíduo e de todos em conjunto, e, sim, daquilo dela que se apresenta como absolutamente nocivo para toda a comunidade em detrimento de alguns poucos: a ‘liberdade’, por exemplo, de ser descontroladamente rico e de explorar e negar o outro

¹²¹ Essa é exatamente a proposta do *occupier* Dada Pranaksnananda, por exemplo, de quem se falou no capítulo anterior.

em qualquer medida, violenta ou simbolicamente. E é exatamente aqui que não se pode confundir a liberdade com a sua própria negação, pois não é possível existir liberdade autêntica quando ela ‘permite’ a privação da liberdade alheia: isso se chama, ao contrário, *alienação*, como bem coloca Fromm (1974) ao dizer que quem é ‘livre demais’, não é livre demais, senão *alienado* demais.

Só que o problema é que a lógica capitalista, no fim das contas, acaba ‘convencendo’ a todos de algumas ‘necessidades’ que antes, por exemplo, não existiam – ou que pelo menos não podiam ser vislumbradas por aqueles que, no caso dos regimes absolutistas, não faziam parte da aristocracia –, algumas ‘naturalidades’ que são estritamente artificiais. É como coloca Fromm (1974, p. 224), mais uma vez: “o caráter social interioriza necessidades externas e destarte aproveita a energia humana para as tarefas de um dado sistema econômico e social”. Ou seja, o resultado – desastroso – da incorporação desses valores é a clara potencialização da desigualdade através dessa compulsão por ‘luxos e ornamentos’, por exemplo, que faz com que muitas vezes os indivíduos não busquem exatamente o seu *status* de cidadãos, como seria de se imaginar, mas, sim, de consumidores: é o estímulo à busca da própria ‘cidadania do direito ao consumo’, “a cidadania pregada pelos liberais” (CARVALHO, 2008, p. 228), em clara negação aos outros elementos clássicos (mais básicos) da cidadania, que sustentaria todos os outros, se devidamente aplicados.

Neste caso, mais uma vez, por mais que os que venham de baixo consigam, por um motivo extraordinário, chegar ao topo do padrão de vida da elite, isso não resolve em nada o problema, já que, ao chegarem lá ‘em cima’, provavelmente passarão a repetir, contra seus antigos pares, a própria opressão de que eram vítimas anteriormente, o que não altera em nada a natureza do problema – apenas ‘democratiza-se’ o ‘direito à opressão’: primeiro, porque, como bem alerta Freire (1987), de tanto conviver com o opressor no dia a dia, quando a cada um é dada a chance de agir de modo totalmente diverso, para mudar o rumo da história, acaba-se mesmo agindo exatamente como o opressor, tamanha a naturalização desse espírito de desigualdade; segundo, porque é matematicamente impossível que todos, ao mesmo tempo, um dia possam chegar a esse nível de consumo – o que, na verdade, não seria nem um pouco desejável para próprio o sistema, dada a grande desestruturação, a partir da negação ao mesmo capitalismo que derivaria de tal situação (estando todos no topo, quem sustentaria a base?). Pior: por mais que esse nível extraordinário de consumo fosse mesmo possível para todos ao mesmo tempo, seguramente os recursos do planeta acabariam num ritmo ainda mais

rápido do que o atual, em pouquíssimos anos, o que deixaria a todos a uma situação ainda mais vulnerável.

Mas o grande problema nem chega a ser este exatamente, já que o próprio sistema capitalista jamais comportaria tal condição. O maior embargo está na própria naturalização que se acaba fazendo da desigualdade, o que possibilita e estimula a morte do próprio ideal de solidariedade em prol de uma eterna disputa revanchista. O fato é que, como bem coloca Freire (1987), os oprimidos sempre ‘hospedam’ o opressor dentro de si, por mais que não se deem conta disso, o que faz com que o seu ideal de vida seja, realmente, ser homens, embora, “para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está clara, é ser opressores” (FREIRE, 1987, p. 32). Ou seja, dado o egoísmo, pregado pelo individualismo exacerbado com o qual acabaram se acostumando – aquela concepção de vida que preza muito mais pelo combate do que pela cooperação –, muitas vezes nem os próprios oprimidos conseguem idealizar qualquer tipo de situação igualitária na qual não haja nem opressores nem oprimidos: ao contrário, para eles, normalmente, “o novo homem são eles mesmos, tornando-se opressores dos outros”, o que faz com que a sua visão do homem novo continue sendo uma visão individualista (FREIRE, 1987, p. 33), uma visão que os impossibilita totalmente de aceitar e vivenciar qualquer grau de efetiva solidariedade. É assim que os próprios policiais, boa parte deles advinda de uma clara situação de opressão, por exemplo, acabam muitas vezes incorporando com extrema convicção o papel dos seus antagonistas para agir contra os seus pares mais próximos. *A occupier* Eve Silber¹²² (não por acaso, grande leitora de Paulo Freire e Augusto Boal) parte de uma experiência particular para discutir esse paradoxo:

Quando eu cheguei ao protesto hoje mais cedo, eu perguntei a uma policial negra: “para que lado é a revolução?” [aqui, ironicamente, referindo-se à marcha]; mas ela me respondeu que não sabia. Aí eu disse: “nós estamos fazendo isso por você também!”, e então ela disse, “não, não para mim”. Mas como ela pode dizer que não é para ela? Logo ela, que com certeza já é alvo de tanto preconceito [a começar por ser mulher e negra]! Deve ser porque ela tem que sobreviver e alimentar seus filhos. Só que, na verdade, essa revolução é para todos!

Para além da necessidade de sobrevivência, o que de alguma forma permite essa incessante reprodução das desigualdades e das opressões que delas emanam é aquilo a que Rancière (2002, p. 124, grifos no original) dá o nome de “paradoxo dos *inferiores superiores*”, uma espécie de cadeia hierárquica que vai se ligando infinitamente ao

¹²² Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

longo das relações pessoais, permitindo, assim, que cada opressor seja sempre um oprimido e cada oprimido seja igualmente um opressor, a depender da situação específica em que se encontre. “O que permite ao pensador desprezar a inteligência do operário, senão o desprezo do operário pelo camponês, do camponês por sua mulher, de sua mulher para a esposa do vizinho e, assim, indefinidamente?” (RANCIÈRE, 2002, p. 124). É desta forma, com base nesta grande “*loucura desigualitária*”, que a sociedade busca “dar-se fundamentos naturais” à questão, por mais que, na verdade, “é precisamente porque não há qualquer razão natural para a dominação que a convenção comanda, e comanda absolutamente” (RANCIÈRE, 2002, pp. 126-27): em suma, o que tudo isso leva a concluir é que a desigualdade não está no homem, está no cidadão que aceita essa grande ‘ficção’ (RANCIÈRE, 2002).

O importante, por isto mesmo, é que a luta dos oprimidos se faça para superar a contradição em que se acham. Que esta superação seja o surgimento do homem novo – não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se. Precisamente porque, se sua luta é no sentido de fazer-se Homem, que estavam sendo proibidos de ser, não o conseguirão se apenas invertem os termos da contradição. Isto é, se apenas mudam de lugar nos polos da contradição (FREIRE, 1987, p. 43).

É só por meio da solidariedade efetiva que se consegue alcançar e sustentar tal mudança de paradigma.

2.6.1. A ‘loucura desigualitária’ enraizada no senso comum

O problema mais geral tratado aqui é que, “insistindo as elites dominadoras na manipulação”, seja através dos meios de comunicação de massa, seja através das relações cotidianas que acabam estabelecendo com os oprimidos, elas “vão inoculando nos indivíduos o apetite burguês do êxito pessoal” (FREIRE, 1987, p. 147), o que acaba engessando qualquer tipo de ação libertadora (ao impossibilitar qualquer expressão de solidariedade verdadeira) e faz com que a tal máxima narcísica se torne uma espécie de ‘meta social’ para os cidadãos como um todo. O resultado disso é a irresistível ‘atração’ que os oprimidos acabam criando pelo opressor e pelos seus padrões de vida, fazendo de tudo isso uma incontida aspiração, a de, a todo custo, parecer com o opressor, imitá-lo e segui-lo (FREIRE, 1987), criando, ao mesmo tempo, um sentimento de repulsa e de admiração por ele. Essa é uma atitude claramente sadomasoquista, para aproveitar as ideias de Fromm (1974), no sentido em que nestes casos a pessoa sempre “admira a autoridade e mostra-se inclinada a submeter-se a esta, mas, ao mesmo tempo, deseja ser,

ela mesma, uma autoridade e fazer com que os outros se lhe submetam” (FROMM, 1974, p. 134).

É precisamente essa tendência sadomasoquista, portanto, que é preciso superar, a partir da desnaturalização de toda e qualquer ideia de submissão e opressão: primeiro, na medida em que os oprimidos percebam que, eventualmente, ao tornarem-se opressores, não se tornarão mais livres do que antes, dado que a liberdade de todos depende necessariamente da igualdade e da cooperação mútua; segundo, na medida em que os opressores, uma vez incluídos numa nova realidade (libertadora) instaurada a partir da insubordinação dos oprimidos (dado que, em última instância, apenas estes são capazes de libertar a ambos de fato), percebam-se como efetivamente libertados, e não como oprimidos, como costuma acontecer em qualquer situação em que à elite é tirada qualquer possibilidade de comando e opressão: “é que, para eles, ‘formados’ na experiência de opressores, tudo o que não seja o seu direito antigo de oprimir significa opressão a eles” (FREIRE, 1987, pp. 44-45). É bem isso que acontece, por exemplo, e com certa frequência, com os (pouquíssimos) controladores da comunicação de massa: estes, que estão constantemente oprimindo a população ao tirar da grande maioria o direito a uma liberdade de expressão efetiva e a informações justas, não hesitam em chamar qualquer tentativa de democratizar a comunicação (normalmente para compensar algum excesso) de ‘afronta à liberdade de expressão’. Este é um importante exemplo de como, a partir do ponto de vista dos opressores, o termo ‘liberdade de expressão’ significa nada menos que ‘liberdade de opressão’: apenas mais uma evidência da constante naturalização que a sociedade como um todo acaba fazendo da questão da desigualdade.

Só que o problema é muito mais profundo do que pode parecer a princípio. Isso porque, o desafio principal não é simplesmente tomar as atitudes necessárias para fazer um mundo melhor: é, muito antes disso, perceber a existência real desse problema e mostrar-se disposto a enfrentá-lo a todo custo, começando pelas atitudes aparentemente mais banais, do dia a dia, para tornar visível, assim, algo que, pela ordem do costume e da não-reflexão compulsiva, se tornou absolutamente invisível, por demais naturalizado. Souza (2009, p. 430) resume bem a questão ao afirmar que “quando mudamos a forma como percebemos o mundo nós já ‘mudamos o mundo’ sem perceber”. Apesar de aparentemente não se tratar de uma ideia difícil de aceitar, a grande dificuldade está, no fim das contas, em incorporá-la verdadeiramente: ou seja, perceber o mundo de maneira distinta, já que infelizmente o que acaba ocorrendo é uma incorporação, desde a

infância, e por todos os lados (em casa, na escola, na televisão, nas conversas com os amigos, no trabalho, na academia, no senso comum etc.), dos valores que naturalizam a desigualdade e a justificam – os ricos culpando os pobres, por mais que indiretamente, pela sua própria fraqueza, e os pobres aceitando esse discurso e diminuindo sua autoestima perante os primeiros, buscando, em última instância, ser exatamente como eles.

Essa grande aberração interpretativa é o que Souza (2009) chama, a partir da ideia de ‘*habitus* de classe’ de Bourdieu, de “segunda natureza”, que se refere justamente a esses “acordos de classe nunca explicitados”, os esquemas avaliativos aprendidos afetivamente e “compartilhados objetivamente, ainda que opacos e quase sempre irrefletidos e inconscientes, que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo” (SOUZA, 2009, p. 408). Mas em que consiste esse comportamento exatamente? Consiste, de modo geral, como já colocado, em encarar os de classe baixa como ‘naturalmente’ inferiores, na medida em que são considerados ‘pouco ou nada racionais’, ‘totalmente guiados por suas paixões e desejos incontroláveis’, ‘incapazes de planejar sua própria vida e de se esforçar para melhorá-la’, ‘preguiçosos’, ‘vadios’, ‘escassos de inteligência’ etc., tudo o que poderia vir a tentar justificar a sua condição miserável – o que se trata, no fim das contas, da mesma noção da igualdade geométrica ensinada pelos gregos há mais de dois mil anos. “As sociedades modernas não ‘dizem’ que tratam todos os indivíduos de modo igual. O que elas ‘dizem’ é que dão a cada um de acordo com o seu mérito. Essa é a definição de ‘justiça social’ especificamente ‘moderna’” (SOUZA, 2009, p. 388). Em suma, é justamente essa ideia mesquinha que é preciso mudar se se pretende efetivamente construir um mundo melhor para todos.

O problema aqui, para deixar bem claro mais uma vez, não é que as pessoas possuam seus próprios valores e encarem o mundo da maneira que lhes faça mais sentido. O grande empecilho, na verdade, é quando esses valores deturpam de alguma forma a realidade coletiva e trazem prejuízos diretos para os mais vulneráveis. Os humanos são seres morais, continuarão a sê-lo, e é inclusive importante que o sejam, mas o que não se pode permitir acontecer (e muito menos naturalizar o tal acontecimento) é que o moralismo desemboque em duas coisas bastante pejorativas, como acaba acontecendo em muitos casos: por um lado, o tipo de *preconceito* que abre caminho para a *injustiça* e a *intolerância*, e, por outro, a *hipocrisia*, que é respaldado, neste sentido, pelo *falso moralismo*, o parecer aquilo que não é, o cobrar dos outros aquilo que não se é sequer minimamente capaz de fazer. Lippmann (2008), ao falar da

disposição do mundo em ‘imagens’, explica bem o sentido das palavras *estereótipo* e *preconceito*, e, assim, ‘desmistifica’ os ‘estereótipos’ e ‘preconceitos’ (negativos) que normalmente são aplicados aos próprios termos.

Descomplicando um pouco: o que Lippmann (2008) faz, na verdade, é mostrar a importância que os estereótipos (que são as próprias imagens que ativam e codificam os preconceitos) têm no dia a dia, no sentido positivo, dado que, devido à grande dimensão e complexidade do mundo e ao contato direto limitado de cada um com os elementos que o compõem, não existe a mínima condição de que uma pessoa venha a conhecer *tudo*, e de *maneira profunda*. Muito pelo contrário: o conhecimento direto dos indivíduos com as coisas é absolutamente limitado, e é para isso que servem os estereótipos, para ajudar a interpretar o mundo de modo mais prático e menos dispendioso. “Não há tempo nem oportunidade para conhecimento íntimo. Em vez disso observamos um traço que marca um tipo muito conhecido, e o resto da imagem preenchemos com os estereótipos que carregamos em nossas cabeças” (LIPPMANN, 2008, p. 91). No fim das contas, segundo o autor, é exatamente isso que permite que as pessoas imaginem a grande maioria das coisas antes mesmo de as experimentarem (LIPPMANN, 2008):

Na maior parte dos casos, nós não vemos em primeiro lugar, para então definir, nós definimos primeiro e então vemos. Na confusão brilhante, ruidosa, do mundo exterior, pegamos o que nossa cultura já definiu para nós, e tendemos a perceber aquilo que captamos na forma estereotipada para nós por nossa cultura (LIPPMANN, 2008, p. 85).

É, portanto, a partir desses esquemas analíticos que os sujeitos invariavelmente interpretam o mundo, sempre mesclando os diversos estereótipos aprendidos ao longo da vida: suas inclinações individuais e a posição em que se encontram em relação ao objeto que observam – elementos que, no fim, acabam sendo totalmente indissociáveis. É esse ‘pacote de preconceitos’, portanto, que forma aquilo que Souza (2009) chamou, com Bordieu, de ‘segunda natureza’, na medida em que “um estereótipo pode ser transmitido de uma forma tão consistente e peremptoriamente em cada geração de pai a filho que parece ser quase um fato biológico”, o que pode nos levar a ser “biologicamente parasitas da nossa herança social” (LIPPMANN, 2008, p. 94). Neste caso específico, a sua grande validade, até certo ponto bastante positiva, é o que Lippmann (2008) chama de ‘economia do esforço’, que seria justamente o fato não se fazer necessário pensar profundamente sobre as coisas com as quais cada um se depara no dia a dia: os preconceitos já dizem muitas coisas (que se precisa saber) sobre elas.

Mas o autor também mostra como os estereótipos podem servir como uma espécie de mecanismo de defesa (negativo) para os indivíduos, por se tratar justamente da sua ‘zona de conforto’, o lugar (na verdade, o ambiente interpretativo) onde eles se sentem ‘em casa’ pelo fato de tudo lhes fazer sentido e remeter de alguma forma à sua identidade, reforçando-a. Por isso, “se o que estamos olhando corresponde bem ao que antecipamos, o estereótipo é reforçado para o futuro” (LIPPMANN, 2008, p. 99). Se não, a coisa pode complicar um pouco, pois “qualquer distúrbio dos estereótipos parece ser um ataque nos fundamentos do universo. É um ataque nos fundamentos do nosso universo”, porém, “onde grandes coisas estão em risco, não admitimos facilmente que haja uma distinção entre o universo e o nosso universo” (LIPPMANN, 2008 p. 96), já que “um mundo que se torna algo no qual os que prezamos não valem nada, e os que desprezamos são nobres, é extremamente irritante” (LIPPMANN, 2008 p. 96). Neste sentido, indo mais adiante, o que pode acontecer de fato quando o universo do indivíduo é atacado e se mostra totalmente frágil e ilusório? Lippmann também tem a resposta, que se divide em duas possibilidades (2008, p. 99):

Se o homem não é mais maleável, ou se algum interesse poderoso torna altamente inconveniente reorganizar seus estereótipos, ele despreza a contradição como uma exceção que prova a regra, desacredita a testemunha, encontra uma falha em algum lugar, e trata de esquecê-lo. Mas se for curioso e aberto, a novidade é trazida para dentro do quadro, permitindo-se que o altere.

Infelizmente, o que acontece é que, no fim das contas, a maioria das pessoas acaba agindo quase que exclusivamente de acordo com o primeiro dos dois perfis, seja como cidadãos, como pertencentes a uma classe específica, como trabalhadores ou como acadêmicos. Aliás, ao invés de contribuir para o próprio melhoramento do mundo, o que a academia tem feito em muitos casos é mesmo reproduzir e justificar esse senso comum negativamente preconceituoso, o que só trava e naturaliza ainda mais aquilo que deveria ser combatido. Esse é o aspecto claramente pejorativo dos estereótipos rígidos moldados por certos valores, que em vez de servir apenas como ‘mecanismo de defesa’ ou como ‘economia do esforço’, passam a ser utilizados como ‘arma de ataque’, sempre de cima para baixo, dos mais fortes para os mais fracos, dos que deveriam ‘proteger’ para os que mereciam ser ‘protegidos’; ou melhor: entre seres humanos que deveriam ser reconhecidos e tratados como iguais de fato. Qual é a dificuldade real, portanto, de ver aquilo que está tão claramente diante dos olhos, de se reconhecer a falha de determinados estereótipos e mudar as próprias concepções sobre o universo particular e o universo compartilhado? O que é que falta para que todos percebam que o mundo não

é nem livre, nem igual e nem justo como prometem as mesmas leis guiadas pela lógica liberal? Souza (2009) identifica bem o problema:

Como o valor dos seres humanos é construído socialmente, numa sociedade que não homogeneizou o tipo humano considerado digno de respeito e reconhecimento nas condições objetivas do capitalismo moderno, vai sempre haver um discurso “para inglês ver”, o da igualdade e da lei para todos, e outro efetivo, nunca admitido, mas sempre perceptível nos ‘resultados práticos’ de todas as práticas sociais e institucionais (SOUZA, 2009, p. 409).

O problema é que esses resultados práticos são ‘perceptíveis’ apenas para aqueles que estão dispostos a ver – pois no geral “não vemos o que nossos olhos não estão acostumados a levar em conta” (LIPPMANN, 2008, p. 115) –, e aparentemente esses com boa disposição correspondem apenas a alguns poucos. A maioria, ao contrário, parece estar razoavelmente conformada, como, inclusive, muitos dos pensadores do mundo que aceitam a ‘loucura’ da inevitabilidade da desigualdade (RANCIÈRE, 2002) – e, por conseguinte, da impossibilidade da liberdade (esta, apenas controlada por meio de leis e ancorada na desigualdade) e da solidariedade (ao ‘aceitar’ que o ser humano é essencialmente egoísta) – e cometem a outra ‘loucura’ de se dispor a justificá-la. Só que o que é preciso entender é que, se as coisas estão desta forma há tanto tempo, isso não quer dizer que é desse jeito que elas deveriam mesmo estar, não significa que não poderiam ser diferentes: ao contrário, é precisamente daí que deveria brotar o compromisso de fazer o possível e o impossível para mudá-las, em vez de simplesmente abaixar a cabeça, conformar-se com a situação e tentar ser feliz *mesmo assim*. É isso, mais uma vez, por meio da naturalização das condições privilegiadas de poucos que contaminam e deturpam o próprio conceito de meritocracia, tão caro aos liberais das mais variadas correntes, que se pretende seguir tomando como ideal de justiça?

2.6.2. Livrando-se do contrato que já está rasgado: por uma nova religião social

Marx, aqui interpretado por Held (1996), derruba sem muitos esforços essa farsa da liberdade paranoica baseada apenas no capital, que, no fim das contas, acaba sendo inimiga de qualquer tipo de igualdade, aquela que deveria ser a sua própria base: “a liberdade não pode ser realizada se liberdade significa acima de tudo liberdade de capital. Na prática, tal liberdade significa deixar as circunstâncias da vida das pessoas abertas para serem determinadas pelas pressões do investimento privado capitalista”, o

que significa “a subordinação da massa da população a forças totalmente fora do seu controle” (HELD, 1996, p. 137). Ou seja:

só uma concepção de liberdade que coloque a igualdade no seu centro (como a visão de Rousseau sobre liberdade tentou fazer), e que esteja preocupada acima de tudo com uma liberdade igual para todos (o que a visão de Rousseau em última instância falhou em ser) podem trazer de volta às pessoas o poder necessário para ‘fazer sua própria história’ (HELD, 1996, p. 138).

Foi exatamente esse diagnóstico que fez Marx concluir que liberdade e pobreza – esta, um fenômeno político muito além de qualquer ideia de natureza ou de escassez – eram essencialmente incompatíveis (ARENDRT, 1977), daí que a primeira só poderia se tornar realidade quando a segunda fosse totalmente banida: o próprio caminho para que a população venha um dia a deixar de ser *escrava da escravidão da elite capitalista ao dinheiro*.

É claro que não é preciso ser conivente com determinadas falhas que o marxismo clássico apresenta (as quais serão tratadas de maneira resumida no próximo capítulo), mas com certeza essa concepção parece ser um ótimo ponto de partida para se pensar de maneira mais clara os princípios que um conceito real de justiça pode incorporar a fim de alcançar suas metas gerais e específicas, um bom esboço do que poderia ser uma sociedade realmente justa. Em termos gerais, parece natural que, na prática, uns acabem ‘necessitando’ de mais bens materiais do que outros para realizar seu ideal de ‘felicidade’, o que talvez seja quase inevitável, devido a impulsos subjetivos específicos que fazem os indivíduos ver, interpretar e relacionar-se com o mundo de modo particular – é importante lembrar que as diferenças de cada um devem ser religiosamente respeitadas até onde isso não interfira na liberdade alheia –, e, por isso, tal condição deveria, até certa medida, ser respeitada: afinal, não se pode imaginar que as pessoas, em iguais condições, aspirarão naturalmente às mesmas coisas – uns gostam de viajar, outros de ler, outros ainda de utilizar produtos eletrônicos etc., e cada uma dessas preferências é extremamente legítima.

O que essa ‘necessidade’ não pode, sob nenhuma hipótese, é comprometer a busca do outro por sua própria felicidade: seja privando-o, mesmo que indiretamente, de conseguir um conforto material e cultural mínimo para obter sua autonomia na sociedade, seja estabelecendo relações de poder fortes o suficiente como para abrir caminho para a exploração e a submissão, minando, assim, qualquer ideal de igualdade, autonomia e liberdade efetivas devidamente articulados. Neste sentido, portanto, parece oportuno incorporar a seguinte ideia como valor a ser incessantemente seguido por

todos, quase um mantra social mesmo: todos os seres humanos são *iguais* pela natureza humana de seres mortais, o que os dota do compromisso ético-moral da *solidariedade*; e são *diferentes* exatamente na condição humana de seres particulares, o que faz de todos politicamente *livres* por essência. Ou seja, seguindo a ideia discutida ao longo do capítulo de que ‘o sentido da igualdade é a própria diferença’, é exatamente a *natureza da igualdade* que torna a todos *livres* para assumir e mostrar suas próprias *diferenças*, embora no ambiente em que vivam, em vez de *iguais para ser livres e diferentes*, eles acabem, ao contrário, sendo *livres para ser desiguais e semelhantes* – este último termo, no sentido pejorativo, na medida em que o que a ideologia capitalista faz, em última instância, é apenas ‘padronizar’ a expectativa de comportamento dos indivíduos.

E aqui se está de acordo com Bobbio (2001, p. 105) quando ele diz que o fato de a discriminação ser injusta “não depende da diversidade, mas do reconhecimento de que inexistem boas razões para um tratamento desigual”; e mais ainda, com Filipoli, (apud BOBBIO, 2001, p. 111), quando ele afirma: é “a igualdade que *torna possível* a diversidade, que torna possível a cada um viver como pessoa – mas não, é evidente, aquela abstrata e totalitária ideia de igualdade que significa a eliminação dos não-iguais”. Em suma, é por isso que o *respeito à diferença é a base do reconhecimento da igualdade*, ou vice-versa – *o reconhecimento da igualdade é a base do respeito à diferença* –, o que converge também com a própria questão do dissenso: o seu respeito (o seu reconhecimento como digno de ser devidamente levado em conta) é a própria base da igualdade (não de pensamento, mas de capacidade e legitimidade para expressá-lo e para tê-lo considerado). Mas o pensamento liberal, neste ponto talvez mais por má vontade que por ingenuidade, insiste em defender exatamente o contrário: que o reconhecimento da igualdade efetiva exige necessariamente a supressão das diferenças. Na verdade, como já se falou aqui, eles normalmente usam o termo (equivocado) ‘desigualdade’ (enquanto querem dizer ‘diferença’) para expressar esse pensamento, de modo que acabam distorcendo o próprio sentido daquilo que querem dizer – a favor dos mesmos que querem contrariar esse pensamento: o reconhecimento da igualdade efetiva exige necessariamente a supressão das *desigualdades* – exatamente, das desigualdades sociais –, para que, assim, as *diferenças* sejam tão respeitadas quanto potencializadas.

Neste caso, a redistribuição de renda, a democratização do acesso à educação e à cultura, e, acima de tudo, o reconhecimento de todos como sujeitos, como seres humanos dignos de respeito e de felicidade como meta social parece mesmo ser o caminho mais viável para alcançar esse ideal: afinal, o que é a desigualdade, senão “a

escravidão de hoje, o novo câncer que impede a constituição de uma sociedade democrática”? (CARVALHO, 2008, p. 229). A questão é que, no fim das contas, num sistema de ‘desigualdade descontrolada’ nem o rico e nem o pobre – ou seja, nem quem está no topo da escala econômica nem quem está na sua base – é realmente livre como se espera: em termos gerais e simplificados, os primeiros porque temem (e, na verdade, estão o tempo inteiro correndo esse risco) ter seu patrimônio (ou sua vida, em última instância) usurpado pelos ‘outros’; e os segundos, porque dependem da usurpação do patrimônio alheio para poder se sentir minimamente livres (autônomos, neste caso, no sentido econômicos)¹²³. Afinal, por que é que o oprimido vai ser ‘bom’ com uma sociedade que não o é com ele?

É claro que a questão do furto, por exemplo, vai muito além do que qualquer ‘conflito de classes’, mas em termos bem gerais, e fazendo as mais variadas ressalvas, da mesma forma que os ricos impossibilitam uma parte essencial da autonomia dos pobres, ao não aceitarem uma justa distribuição de renda, estes (alguns destes, na verdade), por outro lado, limitam bastante a autonomia dos ricos, ao deixá-los ‘trancados’ no espaço virtual dos seus condomínios de segurança máxima – ou coisa parecida. E isso não é nada mais do que a expressão do *fascismo social* de que fala Santos (2007a, 2007b, 2012), que além de gerar as mais evidentes desigualdades, proporciona também um grande sistema de exclusão real, um claro *estado de exceção*. Sim, fascismo: um termo aparentemente absurdo, mas que faz bastante sentido, dadas as condições das sociedades atuais – inclusive, a expressão é bastante utilizada pelos *occupiers*, especialmente quando eles se deparam com as constantes privações das suas liberdades mais básicas, como já foi mostrado aqui também. Um transeunte que acabou, de modo um tanto casual, participando de uma das discussões do *Occupy* certa vez colocou a questão nos seguintes termos¹²⁴:

eu estou longe de ser um radical, mas isso que estamos vivendo é fascismo, não tem outro nome! Não que existam militares nas ruas o tempo inteiro vigiando cada passo nosso, mas é o fascismo de uma oligarquia que controla a nossa vida!

Seguindo a linha de pensamento do mesmo Santos (2007a, 2007b, 2012), hoje em dia tem se tornado cada vez mais comum o fato de diversas pessoas serem

¹²³ Este seria o sentido mais economicista da ideia. Porém, como se tratou aqui, a não-liberdade nas sociedades democráticas atuais vai muito além disso. No sentido mais abstrato, voltando à ideia dos gregos, o pobre não é livre porque vive subjugado ao rico e este não o é porque precisa desesperadamente do pobre.

¹²⁴ Reunião do *Occupy the Theory* de 27 de maio.

praticamente ‘expulsas’ do próprio estado de desigualdade para entrarem no território sem lei da exclusão total do sistema; ou seja, deixam de participar (da cidadania) como subordinados para serem basicamente excluídos do ‘contrato social’, da sociedade civil – e aqui, pior do que no caso da *Poor Law* inglesa que lhes tirava o *status* de cidadão mas lhes dava assistência, os de agora teoricamente continuam sendo ‘cidadãos’, só que largados à própria sorte, sem usufruir em praticamente nada dessa ‘cidadania’. E aqui o movimento é o oposto do que ocorreu com as vítimas do racismo e do sexismo, que, ao longo da história, pelo menos em termos formais, passaram de excluídos a incluídos desiguais (SANTOS, 2007a). Hoje, na prática, estes ainda continuam claramente sendo vítimas da exclusão, mas o fato é que não estão mais sozinhos, já que a linha abissal que se encontra dentro da própria sociedade está cada vez maior, ‘incluindo’ cada vez mais gente no fosso da exclusão real, por mais que na teoria (legal) aparentemente se tem avançado nas mais variadas concessões. É assim que se formam, portanto, os dois territórios, um da lei e o outro da não-lei, que separam os ‘cidadãos de bem’, os da sociedade civil, daqueles ‘selvagens perigosos’ que se encontram no mais puro estado de natureza, o próprio ambiente da “subumanidade moderna” (SANTOS, 2007a, 2007b). É por isso, por exemplo, que quando a polícia entra numa favela e mata vários inocentes, essa notícia passa despercebida, sendo incorporada como algo corriqueiro, irrelevante; mas se uma dessas vítimas por algum acaso vier a ser um jovem de classe média, por outro lado, o assunto imediatamente vira comoção nacional: no primeiro caso, o tema não é importante porque se tratam de seres selvagens, subumanos; já no segundo, a questão é vista como absurda porque trata-se de uma pessoa, “um cidadão de bem como nós”. E aqui não é preciso nem entrar em detalhes sobre o papel da mídia neste processo.

Santos (2007b) enumera as três principais formas que esse fascismo toma: a primeira delas seria justamente esse *apartheid social* que se mostra cada vez mais evidente, principalmente nas grandes cidades, com a divisão entre as ‘zonas civilizadas’ (os bairros de elite e seus condomínios intransponíveis) e as ‘zonas selvagens’ (especialmente as regiões pobres, como as favelas); a segunda se trata da sua expressão *contratual*, que força os indivíduos vulneráveis a aceitar determinados contratos (de trabalho ou de fornecimento de bens e serviços) claramente exploradores, por não terem alternativa; e a terceira seria o seu aspecto *territorial*, que se refere aos casos em que os grandes detentores do poder econômico literalmente tomam conta e controlam a seu bel-prazer determinados espaços para impor ali seus interesses – um ótimo exemplo aqui é o

das construtoras que fazem o que bem entendem com suas propriedades, não respeitando nem a autoridade do Estado (este, normalmente conivente), nem os habitantes do local, nem muito menos o meio ambiente.

Em suma, Santos (2012b, s/p) resume essa ideia de fascismo como “um regime social que combina a democracia de baixa intensidade com ditaduras plurais nas relações sociais e econômicas e culturais”. Como esses grupos ‘fascistas’ adquirem claramente poder de veto sobre os oprimidos, os ideais de liberdade e igualdade da população mostram-se mais uma vez como uma grande mentira – no sentido de Rancière, quando diz que “a política é a mentira sobre uma verdade que se chama sociedade” (1996, p. 90) –, já que vivem diariamente como nada mais do que meros servos: neste caso, *a servidão não consentida da não-cidadania*. Apesar disso, de acordo com Santos (2012), não se pode atribuir a esse conceito o seu sentido *estricto* de regime político – apesar de ser, sim, político, em última instância –, dado que o seu aspecto é apenas social e civilizatório, na medida em que “promove a democracia representativa ao mesmo tempo que [sic.] destrói as condições de exercício efetivo dos direitos democráticos da grande maioria” (SANTOS, 2012b, s/p). Isso porque, por trás dessas instituições democráticas estão sempre os interesses capitalistas, o mercado, a especulação financeira e todo um forte aparato regulador, de modo que o fascismo financeiro, ao se tornar abstrato, invisível, acaba precisamente se beneficiando da ‘normalidade’ democrática “para poder impor sua ditadura social” (SANTOS, 2012b, s/p): é exatamente por isso que esses grupos temem completamente uma verdadeira democracia (SANTOS, 2012b).

Essa é bem a ideia de ‘necropolítica’ desenvolvida por Achille Mbembe e referida por Barbagallo e Beuret (2012), o que invariavelmente conduz de volta à concepção mais moderna das ideias *malthusianas*. De acordo com os autores, “a questão que assombra o capital não é mais como colocar os corpos para trabalhar, mas como controlar e conter aqueles corpos que excedem o trabalho disponível” (BARBAGALLO e BEURET, 2012, pp. 51-52). Quanto ao termo específico ‘necropolítica’, ele se refere ao fato de atualmente a *morte*, e não a *vida*, ser o foco central dos governos, já que estes têm que ‘gerenciá-la’ da maneira mais eficiente possível, permitindo que a população excedente literalmente morra, de modo a não ameaçar a parcela da sociedade que precisa permanecer produtiva (BARBAGALLO e BEURET, 2012). Esses são os corpos que não trazem nenhuma utilidade ao capital, os indesejáveis, aqueles que são abandonados para gerarem o menor custo possível em territórios fragmentados,

intensamente controlados pela polícia, carentes de todo e qualquer serviço e completamente estigmatizados por toda a sociedade (BARBAGALLO e BEURET, 2012). Isto é, aqueles que se encontram claramente do outro lado da linha abissal de que fala Santos (2007a, 2007b), vítimas das próprias medidas de controle positivo que Malthus (apud Hunt, 2005c) defendia tão abertamente: “mantidos separados como menos que plenamente humanos, como não capazes de contribuir, como ameaça e contaminação, esses corpos são então levados à morte. Aos poucos. Centímetro por centímetro”, seja por meio da fome, de desastres, de doenças, de violência etc. (BARBAGALLO e BEURET, 2012, p. 53). Em suma, “esse é o destino delineado pelo capital para um terço da humanidade hoje” (BARBAGALLO e BEURET, 2012, p. 53).

Como então sair dessa cova que o próprio homem criou para enfim encher a vida de vida outra vez? Além de tudo que já foi dito até aqui a respeito da igualdade, da liberdade e das diferenças, além da solidariedade, é preciso superar urgentemente os mecanismos justificadores de todos esses problemas, advindos das instituições em geral, passando pela mídia e chegando à *sociologia* e à *psicologia* fundadas nos ideais capitalistas, essa dobradinha perigosamente conservadora: a primeira, por estabelecer e defender a desigualdade (de oportunidades) onde deveria haver igualdade (de condições) e por tentar impor uma igualdade de aspirações e necessidades (materiais, econômicas) onde só há desigualdade e diferença (de vontades e desejos); e a segunda, derivada da primeira, por forçar a semelhança (comportamental) onde deveria reinar a espontaneidade, a diferença, o que só a leva a tratar os ‘diferentes’ de forma repressiva e de modo a igualá-los aos ‘semelhantes’ – ou, se assim não for possível, em última instância, a isolá-los destes (o caso dos mais variados ‘loucos’ e ‘perigosos’). Neste caso, como ainda será aprofundado ao longo do trabalho, todos parecem estar ‘contaminados’ de um tipo de fuga a que Fromm (1974) chamou de ‘máximo significado social’, que não faz mais do que aproximar esses indivíduos da morte em vida, mesmo entre aqueles que não vivem nesses territórios da ilegalidade do outro lado da linha abissal. Essa fuga, portanto, vista como única ‘solução’ para curar a solidão e a angústia, refere-se a quando o indivíduo “cessa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja”, desistindo, assim, do seu próprio ego individual e perdendo, portanto, a sua (tão estimada quanto ilusória) individualidade (FROMM, 1974, p. 150). De encontro a essa lógica, parece cada vez mais valer a máxima de que uma liberdade e uma cidadania

plenas dependem necessariamente de um grande nível de igualdade real, lá no ponto de partida, a fim de abrir caminho para a própria liberdade e a valorização das diferenças.

Quanto à superação dessa paranoia econômico-desenvolvimentista, uma analogia se faz oportuna aqui para facilitar o entendimento a respeito das insuficiências dessa ideologia: da mesma forma que não se pode neutralizar o excesso de sal no corpo humano com o excesso de açúcar, não se pode resolver o problema do excesso de desigualdade no mundo com o excesso de dinheiro e desenvolvimento. A lógica é totalmente diferente – na verdade, inversa. Se, no primeiro caso, supondo alguém que sofra de pressão alta, corre-se o risco de adquirir uma outra doença, a diabetes, no segundo caso, o dinheiro (ou aquilo que o gera e é gerado por ele: o ‘desenvolvimento’) apenas legitima a desigualdade por manter a lógica da competição exacerbada e do medo, típica de um sistema que vive necessariamente da injustiça social. Mais dinheiro na sociedade, portanto, traz apenas mais condições para a desigualdade, da mesma forma que mais açúcar no corpo traz somente o perigo de adquirir uma nova enfermidade. É por isso que, da mesma forma que é preciso equilibrar os níveis de sal e açúcar para ter a liberdade de seguir vivendo, o mal da desigualdade e da opressão só se cura com a redistribuição da riqueza e das oportunidades, além da humanização das relações sociais, ao invés da produção de mais riqueza que só dá a alguns poucos a liberdade de oprimir e desumanizar, através da desigualdade, os outros muitos.

Uma das questões-chaves aqui, portanto, é mesmo a tentativa de recuperar a fraternidade ‘perdida’ ao longo do tempo a fim de colocá-la no centro da questão política, de uma vez, e de fato. Isso porque o grande problema de ignorar a fraternidade nas relações políticas, humanas, é que acaba-se sendo levado a ver o outro como ‘outro’, e não como extensão da própria espécie: membro de uma mesma comunidade de destino, portador dos medos e anseios mais básicos, vulnerável aos mais diversos riscos imprevisíveis, desejosos de conquistar plenamente seu próprio ideal de felicidade (qualquer que seja ele), matéria de uma mesma origem, parceiro de um mesmo meio e espírito de um mesmo fim; em suma, fonte abundante e ambulante de vida e permanente fugitivo da morte, largado, como todos os outros, ao seu próprio acaso. E é exatamente essa consciência da morte, ao contrário da sua aceitação em vida, na verdade, que deveria ser “um dos mais fortes incentivos da vida, a base para a solidariedade humana” (FROMM, 1974, p. 195), o que converge com o argumento de Fernando Savater (apud BOBBIO, 2001) de que o pertencimento ao comum grupo humano trata-se do fundamento do valor ideal da igualdade.

Por que então ignorar essa ‘condição natural’ e insistir numa ‘natureza condicionada’ que a nega a ponto de fazer com que nem sequer os indivíduos se reconheçam uns aos outros? É só transformando essa busca em última instância religiosa, mas independente de qualquer religião – mais ou menos como a ‘religião sem Deus’ de que falava o ateu convicto Schopenhauer (MIGUENS, 2007) –, num compromisso político-social efetivo, para além de qualquer contrato abstrato, que os homens poderão sonhar em algum dia exercer sua condição humana (fraterna) plena de seres igualmente livres e livremente iguais. Isso representa justamente a superação do ‘amor-próprio’ de Malthus (apud HUNT, 2005c) pela concepção – antes político-social do que cristã – de amor ao próximo, de fraternidade, em suma, a condição básica de toda e qualquer relação social efetiva (MATURANA, 2009), a única coisa capaz de sustentar qualquer ‘igualdade libertária’ imaginável. A questão, portanto, não é trazer a religião para a política – muito longe disso: é encarar esses princípios não como religiosos, mas, sim, como essencialmente políticos, independentes de qualquer religião¹²⁵.

Na verdade, trata-se mesmo de acabar com a religião capitalista que separa as pessoas umas das outras e as obriga a servir a um Deus (o Capital) que as destrói muito mais do que lhes traz qualquer tipo de salvação. Trata-se de acabar com seus venerados símbolos sagrados, como o famoso búfalo de bronze (*Charging Bull*) de *Wall Street* que em tese representa o ‘otimismo agressivo’ e a ‘prosperidade’ do sistema financeiro, mas que, no fim das contas, só agride mesmo o otimismo de todos e destrói a prosperidade geral em prol de um pequena minoria¹²⁶. Afinal, como afirmou Žižek (2011) em frente ao acampamento no *Zuccotti Park*, ainda em 2011,

O que é o Cristianismo? É o espírito santo. O que é o espírito santo? É uma comunidade igualitária de crentes que estão ligados uns aos outros pelo amor

¹²⁵ Um ótimo exemplo desse discurso ‘religioso’ voltado para a política, a economia e as relações sociais de um modo mais amplo é o que o *Reverend Billy* (‘Reverendo Billy’) e *The Church of Stop Shopping* (‘A Igreja Pare de Comprar’) fazem pelas ruas de Nova Iorque: pregam contra todos os símbolos capitalistas imagináveis – do *Mickey Mouse* (segundo ele, o próprio “diabo”) à *Starbucks* –, ‘exorcizam’ cartões de créditos e pessoas possuídas pelo espírito do capitalismo, e defendem, acima de tudo, todos os princípios igualitários, livres e fraternos em prol da plena realização humana. O projeto será mais precisamente abordado no quarto capítulo.

¹²⁶ Na realidade, o termo ‘sagrado’ é insuficiente para definir a importância simbólica dessa estátua, já que, pelo menos depois do surgimento do OWS, ela tem sido ‘protegida’ constantemente, dia e noite, com barricadas permanentes e dois ou três policiais que se revezam. Nas comemorações de 17 de setembro de 2012, por exemplo, devido à maior quantidade de manifestantes nas ruas, havia pelo menos uma dezena de patrulheiros, e o trecho onde ela está localizada foi completamente isolado para que ninguém tivesse a mínima possibilidade de chegar perto dela. A maior ironia de todas, infelizmente, é que enquanto aquele pedaço de bronze representativo da ambição capitalista estava completamente resguardado de qualquer ataque simbólico, os mesmos que o salvaguardavam atacavam com uma brutalidade quase indescritível as pessoas que protestavam, pacificamente, os absurdos que essa ‘religião’ prega e faz ao mundo.

ao próximo e que têm apenas a sua liberdade e responsabilidade para fazer isso. Neste sentido, o espírito santo está aqui agora. E lá, em *Wall Street*, estão os pagãos adorando ídolos blasfemos (ŽIŽEK, 2011, p. 69, grifo do autor).

É exatamente isso que se está defendendo aqui. É de uma mudança de espírito, de atitude, que a humanidade precisa para com ela mesma, os outros seres e o próprio mundo que a acolhe. Como diz Rancière (2002, p. 105), ao claramente defender a igualdade como base para a fraternidade e esta como sustentadora daquela, não há melhor laço para unir o gênero humano do que a “inteligência idêntica em todos”: “é ela a justa medida do semelhante, iluminando a doce inclinação do coração que nos leva à ajuda e ao amor recíprocos” (RANCIÈRE, 2002, p. 105). E se “somente o igual compreende o igual” e “*igualdade e inteligência* são termos sinônimos, assim como *razão e vontade*”, essa “sinonímia que funda a capacidade intelectual de cada homem é também aquela que torna uma sociedade em geral possível” (RANCIÈRE, 2002, p. 107, grifos no original). De fato. Ainda mais agora, que já se sabe que o possível vai muito além das possibilidades que a teoria liberal, em termos gerais, tem apresentado nos últimos séculos. Afinal, como se pôde discutir ao longo deste capítulo, *a igualdade não se clama, se verifica; a liberdade não se conquista, se exerce; a diferença não se incorpora, se exala. E o que é a fraternidade senão aquilo que ao mesmo tempo possibilita e dá suporte a tudo isso?* A grande verdade é que o tal contrato liberal já está rasgado há muito tempo: só falta agora que os sujeitos que há tanto vinham sendo tratados como próprio objeto desse acordo nunca firmado por eles se comprometam definitivamente uns com os outros para colocar em prática, em conjunto, tudo aquilo que eles vinham imaginando a partir dos seus sonhos e teorias solitárias.

3. OS FINS (PARA QUÊ?): UMA DEMOCRACIA DE FATO DEMOCRÁTICA, OU O SEU ENTERRO DEFINITIVO JUNTO COM O CAPITALISMO?

O capítulo anterior foi iniciado com a menção ao ‘radicalismo’ dos princípios gerais do *Occupy*, os quais tentou-se de algum modo justificar a partir de alguns ângulos. Porém, apesar de aparentemente concordar com todos esses pressupostos que o movimento parece, em termos gerais, seguir, o *occupier* David Intrator discorda da ideia de que o OWS é ‘radical’ em sua essência. Para ele, na realidade, o *Occupy* embasa-se ainda em um certo ‘conservadorismo’.

O movimento ainda é conservador, porque ele quer um retorno, alguma coisa em troca, e, na verdade, quer conservar algo: a própria democracia, ao tentar reconstruí-la. A gente poderia dizer que ele é libertário se ele quisesse realmente mudar tudo isso e substituir por algo novo. Mas enfim, podemos dizer que este é o começo do futuro¹²⁷.

É claro que o conceito de radical também é bastante relativo, de sorte que este mesmo comentário pode ser visto como muito ‘radical’ a respeito do movimento. Na verdade, ele o é até bastante: primeiro, porque claramente coloca o ‘verdadeiro’ radicalismo para os *meios*, na medida em que interpreta essa ideia de ‘querer algo em troca’ – uma nova democracia – como muito conservadora; segundo, porque identifica com muita precisão quem são os verdadeiros radicais no contexto das democracias liberais – a própria parcela do 1%:

Tudo bem, nós queremos uma democracia verdadeira, mas ainda somos conservadores, pois somos nós que queremos defender a lei e a ordem. Os que fazem parte do 1% é que são os verdadeiros radicais, porque eles passam por cima de todas essas ideias e as superam.

Ou seja: ao não respeitarem em nada a legalidade, o tal contrato estabelecido, e ao permanecerem quase que completamente imunes a qualquer tipo de punição ou restituição, são eles mesmos que acabam sendo os radicais mais radicais do sistema ‘democrático’ – basta lembrar, por exemplo, do ‘fascismo social’ e do abismo da ‘ilegalidade’ de que se falou no capítulo anterior. No entanto, embora chegue a esse diagnóstico um tanto trágico, David afirma que esses mesmos conservadores “estão completamente desesperados, justamente porque sabem que o seu tempo acabou”.

Neste caso, se o tempo deles já acabou de fato, o que fazer então diante disso, e o que construir no lugar do sistema que (ainda) existe? Será que é possível dar mais uma ‘chance’ à democracia, a partir da radicalização dos seus princípios, para que se possa

¹²⁷ Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

sonhar em finalmente, depois de tantos séculos, vivenciar uma sociedade verdadeiramente democrática? Ou a própria concepção de democracia já está desgastada o suficiente como para não ser mais capaz de levar a qualquer sociedade muito distinta da que prevalece agora? Ou será o problema de certa forma está nela mesma, na medida em que a sua ideologia geral se mostra insuficiente para realizar plenamente os princípios que ela promete? A fala de David já traz em si a sua opinião geral sobre o impasse: não, não é de uma nova alternativa (democrática) que se precisa; é de uma alternativa às alternativas (democráticas), como bem coloca Santos (2007a) ao se referir ao *pensamento*, à epistemologia. É precisamente neste radicalismo completo, por exemplo, que está fundada a essência da ideologia anarquista, já que, para eles, como se abordou brevemente no primeiro capítulo, qualquer forma de democracia já é em si limitadora dos próprios princípios gerais que ela prega (os adotados aqui como base), até mesmo a democracia direta, que, na verdade, acaba seguindo a mesma lógica da representativa, embora se realize numa escala mais próxima de ‘direta’.

Se existe unanimidade em relação aonde o movimento quer chegar? Com certeza, não. Quer dizer, no geral, ao que parece, a maioria dos *occupiers* sonham em ver os princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade realizados, por mais que cada um tenha sua própria concepção do que deveria ser o ‘sistema ideal’, a sua estruturação geral (ou falta de estruturação) no que diz respeito à extensão da realização dos princípios. Neste sentido, de modo bem generalizado, é possível identificar no mínimo as seguintes aspirações gerais em relação aos membros do OWS: 1) os que buscam uma espécie de retorno aos pressupostos fundadores do país e acreditam que uma rigorosa igualdade perante a lei já é muito eficaz em termos de promoção de justiça; 2) os que acreditam que os problemas da democracia (mesmo a representativa) se resolvem em grande medida com a separação total e definitiva entre os poderes político e econômico; 3) os que defendem que apenas a democracia direta baseada no consenso é capaz de promover uma verdadeira democracia; 4) os que creem que os próprios princípios gerais da democracia só podem ser contemplados por fora de qualquer ordem democrática imaginável, já que os seus inevitáveis mecanismos centralizadores (independente do grau em que se apresentem) acabam por podar de alguma maneira seus mesmos pressupostos motivadores¹²⁸. Quanto ao desejado sistema

¹²⁸ Existem também alguns marxistas ortodoxos que ainda acreditam na ‘ditadura do proletariado’ de Marx como modelo ideal de sociedade. Porém, como normalmente são mais críticos ao movimento do que participantes, apoiadores de fato – neste caso, encontrando-se mais à sua margem do que dentro dele

econômico, os primeiros tendem a ser mais tolerantes com o capitalismo (não este que existe, mas o ‘original’, aquele que está na teoria), os segundos, um tanto menos, e os dois últimos, posicionam-se totalmente contra a sua adoção na sua sociedade ideal: o que todos concordam, na verdade, é com o diagnóstico de que *isso* que está em funcionamento, na prática, é que tem que acabar – e logo.

O cerne deste debate funda-se claramente naquela oposição clássica entre *reforma* e *revolução*: os dois primeiros grupos citados representando a tendência mais reformista, e os dois últimos, a revolucionária. Mas, quais são as virtudes, os limites e as possibilidades de cada uma dessas faces da possível mudança? Quanto à reforma, ela é sempre o caminho mais cômodo, mais ‘seguro’ do ponto de vista da suposta ‘garantia’ de que as coisas não ficarão piores do que estão, uma posição mais conformada mesmo, seja em relação à crença de que o sistema é ruim, mas insuperável, ou de que ele está ruim, mas tem potencial para ser melhor. No que se refere aos revolucionários, a base do pensamento geral é a convicção de que não apenas o sistema é ineficiente e perverso, mas, principalmente, que ele é inerentemente incapaz de melhorar, de superar suas contradições, pelo menos não a partir das instituições e da estrutura mais ampla que o suporta – ao contrário, ele é completamente autodestrutivo. Mas também existem aqueles que se encontram mais ou menos entre as duas concepções a princípio mutuamente excludentes: os que buscam a revolução, porém, passando pela reforma – ou ‘tolerando-a’ até certo ponto. Este é o caso, por exemplo, de um senhor *occupier* que afirma vir lutando pela reestruturação plena da sociedade desde a década de 60¹²⁹. “Eu tenho certeza de que estamos no caminho revolucionário, mas também temos que pensar em medidas a curto prazo para evitar que andemos para trás”, disse, num debate sobre o tema, para completar, de modo tragicamente filosófico:

Eu preferiria o perfeito que o bom, e sei que a imperfeição é o oposto do que bom. É por isso que, por mais que Obama esteja longe de ser perfeito, eu acho que deveríamos reelegê-lo ao mesmo tempo em que aprimoramos o nosso programa revolucionário. Porque, se Romney ganhar, estamos fodidos!

–, parece desnecessário considerá-los aqui, até porque, de uma forma ou de outra, vários dos seus pressupostos vão totalmente de encontro aos mais amplamente consensuados pelo OWS, desde o que se refere à concepção de classes e o que diz respeito à figura do ‘líder’, passando pelo espírito revanchista (violento) e exclusivista (apenas os proletários são dignos de conduzir a sociedade) que possuem, e chegando na sua ideia geral sobre o poder. Muitos anarquistas mais ‘radicais’ (como os ‘*black blocs*’) também trazem certas semelhanças em relação a esse pensamento, especialmente no que concerne à ideia revanchista de classes (não existe aliança possível com capitalistas, policiais e nem a classe média de modo geral); porém, eles prezam pela horizontalidade, abominam qualquer coisa que remeta à ideia de ‘liderança’ e trazem como meta a destruição total do poder, e não a sua tomada. Como será discutido melhor no próximo capítulo, a verdade é que em termos de organização e táticas utilizadas, o *Occupy* tem uma influência muito direta dos ideais anarquistas.

¹²⁹ Em debate realizado durante as discussões do *Occupy the Theory* do dia 27 de maio de 2012.

Foi aí que, nesta mesma discussão, outro *occupier*, Matt Hopard¹³⁰, interveio com uma problematização bastante interessante:

A questão é que muita gente não tem nem noção de quão ruim as coisas estão. É por isso que eu fico bem inseguro com essa coisa da reforma, porque aí, se conseguimos melhorar as coisas um pouco, o sistema acabará sendo reforçado de novo, as pessoas se acomodarão e assim estaremos de volta ao mesmo lugar. E então, provavelmente, teremos perdido uma grande oportunidade.

O comentário é muito oportuno, até porque todas as revoluções ocorridas ao longo da história (e é bem compreensível que assim o seja) só explodem de fato quando a situação sócio-político-econômica chega a um nível insustentável, o suficiente para convencer as pessoas de que só uma mudança radical poderá levá-las a algum lugar minimamente melhor. Mesmo assim, ainda é possível fazer um contraponto a esse argumento, de modo a tentar explicar o que o experiente *occupier* quis dizer com “se Romney ganhar, estamos fodidos!”. Embora a ‘perda’ desse momento potencialmente revolucionário provavelmente signifique uma espécie de reciclagem do sistema, como as tantas que já aconteceram, de modo a tapar alguns dos seus ‘buracos’ para em seguida surgir com mais uma ‘cratera’ (as típicas crises cíclicas), eleger Mitt Romney poderia muito bem representar, pensando de modo bastante extremo, uma guinada tão grande à direita, um aumento tão indesejável do ‘fascismo social’ que o próprio Obama – sem usar esses termos, naturalmente – diz estar tentando combater, que o peso da ‘cratera’ poderia levar ao enrijecimento ainda maior do sistema e suas práticas não democráticas, e com o perigo até de o fascismo social se tornar mais abertamente político¹³¹.

O dilema, na verdade, é praticamente irresolúvel do ponto de vista teórico, pois cada um dos lados traz sempre consigo o seu contraditório, um forte paradoxo, e de forma alguma se pretende resolvê-lo aqui. Porém, neste ponto vale ressaltar uma característica interessante a respeito do *Occupy* que aparentemente o impede de ser enquadrado nas concepções (dicotômicas) mais clássicas de (ou) ‘revolucionário’ ou ‘reformista’, já que, para os adeptos da primeira corrente, o OWS pode parecer precisamente o segundo, da mesma forma que para os que formam parte desta, ele pode

¹³⁰ O caso específico deste *occupier* será abordado depois com mais calma, quando tratar do uso das novas tecnologias por parte do movimento: Matt é *livestreamer*, e nesse mesmo momento seguia registrando a reunião.

¹³¹ Afinal, são justamente nesses momentos de catástrofe, por exemplo, que o *status quo*, baseado na dominação sustentada pelo medo extremo, consegue impor suas medidas mais conservadoras e se solidificar ainda mais como uma força quase insuperável.

muito bem ser visto como um típico caso daquele. Ou seja, analisando o movimento como um todo a partir do que ele tem feito até aqui, é possível dizer que ele não é revolucionário no sentido tradicional porque não tem um projeto político claro, não tem pretensão de tomar o poder e não pretende pegar em armas para impor a todo custo o seu ideal de sociedade; da mesma forma, também não é estritamente reformista porque tenta ignorar ao máximo as instituições e tudo que legitima o sistema, normalmente agindo por fora dele, de modo autônomo, mais ou menos como se ele não existisse – embora em vários casos o confronto diretamente e lute por causas específicas a serem atendidas no curto prazo pelo próprio governo, como será visto no próximo capítulo.

A ideia, portanto, parece ser mais ou menos o que um *occupier* de Washington, DC, definiu certa vez como ‘economia autodependente’, por exemplo, cuja proposta é criar um sistema paralelo forte o suficiente para que ele se transforme no próprio sistema quando este que vigora ruir por completo¹³². Ou, de modo semelhante, como o *occupier* Christopher Brown disse a respeito da ‘natural’ superação desse mesmo sistema:

Isso com certeza vai acontecer, a gente só não sabe quando nem como. Por isso, a coisa mais importante que devemos fazer nesse momento é criar e fortalecer esses laços de solidariedade para que consigamos nos sustentar quando o sistema cair de vez”¹³³.

Este parece ser o maior compromisso do movimento como um todo na sua luta para superar a ordem existente e fundar algo novo (provavelmente ainda sem nome) a fim de realizar todos os seus princípios. Mas aqui já se está quase entrando no mérito dos meios. Parece oportuno neste ponto, portanto, voltar o debate um pouco para a teoria a fim de discutir mais a fundo o surgimento da democracia, passando pelos mais diversos modelos surgidos ao longo da história, para então chegar à discussão do que exatamente é preciso superar em termos mais específicos e que tipo de coisa se espera que surja como alternativa à estrutura político-econômico-social que se tem ainda em vigor.

3.1. Democracia: um presente de grego?

Se a *política*, pelo menos na forma como é concebida hoje, em oposição à pura violência que caracteriza a ‘antipolítica’ (ARENDDT, 1977), é uma invenção grega, a *democracia* pode então ser encarada como a sua máxima realização: o estabelecimento, pelo menos em termos teóricos, do ambiente mais propício para a concretização dos

¹³² Em debate realizado no dia 30 de junho de 2012, na Filadélfia, em um grupo de discussão no Encontro Nacional.

¹³³ Em conversa com o autor no dia 17 de agosto.

ideais de igualdade e liberdade como os próprios gregos os entendiam. Apesar de todas as transformações que a democracia foi sofrendo ao longo da história e dos mais variados formatos que ela pode assumir dentro de uma sociedade, é possível dizer que, pelo menos no Ocidente, já existe um certo consenso de que ela é, sim, a forma mais desejável, por potencialmente mais ‘justa’, de sistema político – afinal, quem hoje em dia se atreve a se posicionar (pelo menos abertamente) contra esse tipo de governo? (Da mesma forma que dificilmente uma pessoa não se ofenderá por ser tachada de ‘injusta’, ela potencialmente revidará se for chamada de ‘antidemocrática’). É por isso que, apesar dos muitos tropeços que a democracia já levou ao longo do tempo e das intensas críticas que recebeu desde Atenas, pode-se dizer, ao menos em termos teórico-quantitativos, que nunca se viveu uma era tão democrática como a atual. Mas, e em termos qualitativos? Será que a democracia que se tem em voga é mesmo democrática? O fato é que a palavra ‘democracia’, por si só, aplicada na prática, não quer dizer muito mais do que sufrágio universal e extensão dos direitos políticos a todos os cidadãos adultos, além de pelo menos uma boa dose de direitos civis. Porém, mais uma vez, apenas isso basta? Será que não haveria formas reais, factíveis, de extrapolar esse modelo mais elementar e mais conservador de democracia – o que está em vigência – em busca de um que faça jus ao próprio nome (‘poder do povo’) de maneira mais concreta, mais fiel? Afinal, que poder é esse que o cidadão só exerce de modo extremamente casual e, mais que nada, indireto, e que, em tese, prevê que ele permaneça passivo, engessado, o resto do tempo, enquanto se dá conta da importância quase nula da sua participação?

É claro que o argumento aqui está levando os aspectos negativos quase ao extremo justamente para tentar mostrar a insuficiência geral do modelo. No entanto, de forma alguma pode-se fechar os olhos e ser negligente com suas virtudes e os avanços (ainda que lentos e relativos) que se tem alcançado ao longo do tempo com o próprio formato liberal, algo que parece ter-se intensificado nas últimas décadas com as possibilidades trazidas pelas novas ferramentas de comunicação, pelo menos no nível de uma participação política um tanto mais ativa, mais direta: afinal, além de permitir uma maior transparência e disseminação de informações importantes antes dependentes dos meios tradicionais de massa para circular na sociedade, essas novas tecnologias também têm impulsionado uma maior participação dos cidadãos nos negócios públicos, seja através de programas institucionalizados de ação, seja espontaneamente cobrando mais *accountability* do governo e dos políticos, ou seja, ainda, fazendo ouvir suas demandas com mais facilidade. E mais: ao dotar os indivíduos de um pouco mais de autonomia em

relação à produção/disseminação de informações e de um potencial aumento da sua voz política, além de prover-lhes com formas alternativas de organização independente, muitos acreditam que as novas mídias, em certa medida, também têm proporcionado uma base importante para uma eventual superação, ou pelo menos para a melhoria efetiva, desse modelo razoavelmente caduco, que mais promete do que cumpre.

Mas, voltando à ‘origem’, semanticamente, o termo ‘democracia’ significa ‘*poder do povo*’, poder de autorregular-se, embora a definição pareça um tanto vaga se o significado de cada palavra dentro da frase não for deixado claro, em termos bem explícitos, e é por isso que historicamente os mais diversos sentidos específicos foram atribuídos a esta definição geral. Primeiro, de que tipo de ‘poder’ se está falando exatamente, e em que grau? Segundo, a preposição ‘de’ na frase significa nada mais do que *posse indireta*, e *efetiva* somente em termos *potenciais*, ou seja, que o poder *pertence* ao povo, mas que este não necessariamente deve exercê-lo de forma direta? Ou, ao contrário, quer dizer que, sendo *do* povo (e aqui indicando *origem* e *realização*), apenas se torna legítimo se este participar livre e ativamente de todas as decisões em total pé de igualdade? Por fim, *quem* exatamente deve ser considerado ‘povo’, em que medida, e por quê? Isto é, quem são os que têm a liberdade para ser iguais, os que merecem ser igualmente livres? Diferentes respostas (dentre muitas outras possíveis que se encontram entre os polos apresentados aqui) a cada uma dessas perguntas gerarão sistemas diferentes, uns mais, e outros menos, mas todos ainda ‘democráticos’: isso porque, independente de qualquer análise de realizabilidade – aqui ainda se trata do plano teórico –, se uma escala com vários níveis é estabelecida na análise, o governo mais democrático, naturalmente, acaba sendo aquele em que o ‘poder’ (por mais que o termo careça de uma clara especificação até o momento) seja *devido a todos* e *distribuído entre todos* que formam determinada comunidade *de modo e com peso* iguais, sem nenhum tipo de distinção que gere qualquer brecha para a desigualdade ao mesmo tempo em que se valoriza as diferenças (aptidões, por exemplo) de cada um.

Partindo deste ideal, portanto, é possível perceber claramente que, num julgamento comparativo um tanto apressado – mas não menos oportuno –, enquanto o problema da *democracia grega* se encontrava na consideração do termo ‘povo’, dado que muitos poucos eram compreendidos como tal, no *modelo moderno* (contemporâneo) a grande limitação encontra-se no lado oposto da frase: refere-se à concepção de ‘poder’ em relação à preposição ‘de’, já que ao mesmo tempo em que o povo – os cidadãos que atingiram a maioria – é visto, em tese, como seu verdadeiro depositário, na prática

este poder é extremamente limitado, pois historicamente tem-se restringido quase à mera expressão do voto em períodos específicos. De modo semelhante, partindo da máxima de Lincoln de que “[a democracia] é o governo do povo, pelo povo e para o povo” – uma espécie de ampliação da definição a fim de tentar evitar determinadas ambiguidades –, pode-se chegar ainda a um diagnóstico parecido, em termos morfossintáticos, ao comparar a estruturação geral dos dois modelos: na Grécia, o ‘conteúdo’ das preposições (*de*, *por* e *para*) realizava-se claramente, só que entre um público restrito; já na modernidade, apesar de se ampliar bastante a extensão do núcleo do adjunto adnominal/substantivo coletivo da frase (‘povo’), a sua integração com o predicativo do sujeito/substantivo abstrato (‘governo’) se dá apenas de modo indireto, e, por isso, bastante limitado no que diz respeito ao que o sujeito/substantivo concreto (‘democracia’) promete em relação às preposições isoladas – a própria base das proposições teóricas.

Isto é, no fim das contas, o *coletivo povo* acaba tendo uma conexão apenas *abstrata* com o *governo* que deveria ser uma *democracia concreta*: teoricamente, serve como *adjunto* do governo (deveria estar ao lado dele), mas, na prática, entra apenas como *predicativo* (encontra-se do lado de fora) em relação aos *sujeitos* que controlam a política – que, por mais que pareçam sujeitos ‘simples’ do ponto de vista gramatical (os representantes que são votados), encontram-se, na verdade, *ocultos*: nas abstrações do sistema financeiro, em última instância. Neste caso, a democracia continua sendo *do* povo apenas no sentido de posse (eleitoral), de capacidade de distribuir o poder em termos genéricos, mas não contempla o direito de exercê-lo efetivamente por todos em conjunto; de maneira semelhante, ela também permanece sendo *pelo* povo no sentido mais abstrato, na medida em que o poder existe *por causa* do povo, o que faz com que este deva sempre ser levado em conta em todas as decisões, embora não o seja, mais uma vez, em termos práticos, já que normalmente interesses privados cruzam o caminho dos políticos de modo a desvirtuar totalmente os compromissos originais; Por fim, ela é *para* o povo porque todas as decisões tomadas na esfera política afetam potencialmente a vida de todos os cidadãos, por mais que estes não tenham sido devidamente *levados em conta* no processo, o que leva à conclusão de que o termo indica sempre *direção* (aqui, claramente, de cima para baixo, ao invés de baixo para cima), mas não necessariamente *consideração*.

Como se propõe a discutir ao longo deste trabalho, e como demonstra muito bem o *Occupy Wall Street*, uma das grandes falhas do modelo atual de democracia (liberal) é

fazer exatamente o contrário do que propunha o liberalismo na época das revoluções burguesas, em certa consonância com os gregos: separar completa e definitivamente as esferas privada e pública, em todos os sentidos possíveis, como foi debatido razoavelmente no capítulo anterior. Porém, o que se tem visto mais e mais é uma interdependência cada vez maior entre os dois espaços que vai muito além de uma ligação (positiva) de *simbiose*, por exemplo – onde o resultado é vantajoso para ambos, na medida em que a separação levaria à morte dos dois – ou de *comensalismo* – na qual um dos termos se beneficia do outro, mas não lhe causa nenhum prejuízo: ao contrário disso, a relação mais comum entre as esferas política e econômica tem sido de claro *predadorismo* nos tempos modernos, na medida em que aquela se tornou presa desta e, portanto, agora agoniza com suas últimas forças para não ser definitivamente engolida, morta mais uma vez, como já aconteceu em diversos momentos da história, em outros contextos – do absolutismo medieval aos regimes totalitários do século passado. Só que não é pura e simplesmente ao mercado em termos genéricos que essa ideia de predadorismo se refere, já que as suas instâncias mais frágeis sofrem igualmente com o problema, como bem coloca Chomsky (2012, p. 86), seguindo o pensamento de Martin Wolf: “os sistemas financeiros estão acabando com os mercados que funcionam apropriadamente como a larva destrói um hospedeiro”.

O hospedeiro desses mercados, em tese, seria a própria democracia. Porém, ao impedir o funcionamento apropriado desta e praticamente impossibilitar a existência saudável dos pequenos mercados, o que o poderoso sistema financeiro faz é tornar a ambos reféns das suas práticas irresponsáveis. É assim que se forma o ciclo vicioso, aparentemente insuperável, em que “a concentração de riqueza leva à concentração de poder político”, e, conseqüentemente, “a concentração de poder político ocasiona uma legislação que aumenta e acelera o ciclo” (CHOMSKY, 2012, p. 28): é desta forma que nas democracias capitalistas cada unidade monetária é tratada como igual, enquanto que cada cidadão não o é, como se esperava que fosse. É essa a maior herança deixada pelo capitalismo ao seu hospedeiro, especialmente no que se refere à sua face financeira em oposição à industrial, que desloca o foco das necessidades do mundo real para a abstração do universo especulativo, deixando de produzir os bens importantes para a população a fim de trabalhar unicamente em prol do aumento da concentração de renda nas mãos de poucos (CHOMSKY, 2012). E essa inversão total da lógica é o que permite, igualmente, que os especuladores que eram enforcados no século XVII por

cometerem talvez o pior dos crimes (a especulação financeira) hoje sejam os próprios que controlam o Estado e os mercados financeiros (HEDGES, 2011).

É tudo isso, portanto, que faz com que os verdadeiros parasitas (o 1%) tentem convencer a todos o tempo inteiro de que os tais parasitas (a serem exterminados) são precisamente aqueles que, na verdade, vêm a ser as suas maiores vítimas (o limbo dos 99%), mais ou menos como faz a linha abissal *neomalthusiana* que possibilita o fascismo social ou o princípio motivador da ‘necropolítica’, como já foi visto. Mas Jason Read (apud MARTIN, 2012, s/p) explica bem a essência da questão:

As pessoas que encaram os desempregados e os dependentes como “parasitas” não entendem nada de economia e parasitismo. Um parasita bem-sucedido é aquele que não é reconhecido pelo seu hospedeiro, aquele que consegue realizar seu trabalho sem parecer um fardo. Tal é a classe dominante na sociedade capitalista.

Mas como seria possível conseguir superar esse parasitismo predador em prol de uma relação o mais simbiótica possível? Primeiro, tentando estabelecer um modelo que seja realmente democrático nas esferas política e econômica, tendo como princípio o máximo respeito às máximas da *igualdade* e da *liberdade*. Segundo, propondo a extensão dos ideais democráticos a todas as esferas possíveis da sociedade, das relações humanas e não-humanas, por meio da criação de um ambiente que potencialize cada vez mais a tão aparentemente abstrata *fraternidade*. Trata-se, aqui, de uma relação de total mutualismo cooperativo entre os dois pressupostos, na medida em que a plena realização de um naturalmente fortalece a manutenção e a existência do outro.

Voltando mais propriamente ao aspecto político da democracia que se tem hoje, no que se refere à distribuição do seu poder e à forma como ele é aplicado, só resta entender o voto e todo o simbolismo que o envolve como um simples método que não reflete em quase nada os verdadeiros potenciais democráticos de uma sociedade que se proponha a ser uma democracia de fato. Neste caso, ele acaba representando apenas a expressão indireta de um desejo também indireto, uma espécie de ‘loteria’ mesmo, com os mais variados obstáculos ao longo do caminho, algo como: “vou votar em tal político para tentar elegê-lo e assim esperar que, uma vez eleito, ele tente fazer o que prometeu, na expectativa de que, caso o tente, consiga finalmente fazer valer a sua promessa”. O percurso aqui pode até parecer razoavelmente curto, e mesmo simples, mas, na verdade, não o é: primeiro, porque durante suas campanhas os políticos já estabelecem vários compromissos econômicos com os grupos privados que ajudaram a elegê-lo, e estes serão sempre prioridades; segundo, porque, por mais que determinados compromissos

sejam ‘quitados’ com esses grupos logo em seguida, o ciclo parece interminável, pois o fato é que existe uma grande máquina econômica por trás dos governos que é anterior e independente de qualquer político que assuma este ou aquele cargo. Isto é, por melhores que sejam as intenções de tal ou qual representante, a partir das ‘regras do jogo’, ele normalmente passará por pelo menos duas grandes fases de ‘corrupção’: durante as eleições, para conseguir chegar lá; e, depois, uma vez tendo chegado, para manter-se seguro no poder – aquele que, em última instância, não é nem *dele* e nem *do povo*, passa *por ele* mas não é *pelo* povo, é *para ele* e os grupos que representa, mas só as consequências (em grande parte dos casos, ruins) são *para o povo*.

Se não é como promete a teoria, então, *de, por e para* quem é o poder, afinal? Muito simples: é do, pelo e para o *capitalismo*. É assim, portanto, que parece oportuno recuperar mais uma vez a fala reveladora de Gordon Gekko, do filme *Wall Street* (STONE, 1987), quando este tenta fazer com que seu aprendiz Bud Fox se livre dos seus conflitos éticos:

Somos nós que fazemos as regras, cara. As notícias, a guerra, a paz, a fome, os rompimentos, o preço de um *clip* para prender papel. Nós tiramos o coelho da cartola enquanto todos estão se perguntando como conseguimos fazer isso. Agora, você não é bobo o suficiente para achar que vivemos numa democracia, cara... Ou é? Este é o livre mercado, e você é parte disso!

Enfim, o caso drástico mais recente desse predadorismo econômico que destrói a política e tudo mais que encontra pela frente, como já se sabe, é a própria crise econômica de 2008. Claramente causada por milionários gananciosos como Gordon, ela, portanto, gerou o seguinte quadro (político): por um lado, os seus efeitos devastadores para a população geral e os desdobramentos que se sentem ainda hoje em todo o mundo; por outro, um candidato à presidência que surge como o grande super-herói capaz de salvar os Estados Unidos e o mundo das principais mazelas geradas pelo neoliberalismo.

Como já se discutiu superficialmente, Obama não chegou nem perto de realizar as suas promessas, o que só gerou mais insatisfação e uma total intolerância com o mundo institucional por parte de alguns, na medida em que esses indivíduos percebem cada vez mais que a democracia está manipulada por minorias, “talvez, mais do que nunca” (SANTOS, 2012b, s/p). “Do contrário, como explicar que o Estado tenha dinheiro para resgatar bancos e não para garantir a saúde e a educação? Como entender que o Estado tenha compromissos mais fortes com os mercados do que com os cidadãos?” (SANTOS, 2012b, s/p). Em poucas palavras, o quadro atual é muito

complicado. No entanto, será que algo ainda resta a ser feito a fim de juntar os cacos de democracia que muitos têm se esforçado tanto em reestruturar? Ou será que, no fim das contas, a própria democracia é mesmo incapaz de se realizar de modo plenamente democrático? É isso que se tentará discutir aqui, em termos gerais, a partir de um diálogo teórico dos modelos de democracia mais evidentes ao longo da história e sua relação com o respectivo sistema econômico – normalmente, o próprio capitalismo –, passando pelo conceito de ação política de Arendt (2005) e de Rancière (1996) para, enfim, desembocar nas visões gerais que o *Occupy* parece ter de um mundo ideal.

3.2. A democracia grega em ação

Como já é sabido, a democracia, como modelo político formal, nasceu na Grécia Antiga: aquele lugar onde nem todos eram considerados povo – dignos de participar da *polis* – mas que, para os que o eram, aparentemente o eram de verdade; lá, onde os privilégios sociais e econômicos serviam para determinar quem era povo, mas que, uma vez constituído este, seus integrantes pretensamente conseguiam vestir, e de modo efetivo, o tão vislumbrado ‘véu da ignorância’ de Rawls (1992) – e de Habermas, por tabela – para discutir livremente e em pé de igualdade com os demais; lá, onde a esfera pública parecia ser bem separada da privada, o que tendia a garantir que os interesses políticos e econômicos jamais se encontrassem e se ‘contaminassem’ mutuamente. É claro que ao restringir o conceito de ‘cidadão’ aos homens livres adultos essencialmente de origem ateniense, a democracia grega acaba perdendo tanto em extensão quanto em complexidade, já que, limitada a praticamente uma mesma ‘classe’, pode-se imaginar que os interesses entre eles não divergiam tanto quanto acontece na sociedade moderna, por exemplo; além disso, a própria quantidade (reduzida) de participantes também pode ser considerada como um aspecto a contribuir para fazer do modelo algo mais ‘simples’ e exequível.

Porém, como a proposta geral aqui é de alguma maneira ampliar o espectro da igualdade e da liberdade na era contemporânea, de alguma forma a *polis* grega pode servir como uma espécie de ‘pequeno laboratório’ para a análise teórica, mais ou menos como o *Occupy* tem tentado fazer, na prática, a partir dos seus princípios de tomada de decisão consensual. Neste caso, se se estabelece o compromisso de querer expandir um padrão parecido para a sociedade atual como um todo, será que as dificuldades proporcionadas pelo alto grau de complexidade social podem mesmo ser atenuadas com as novas formas de relação interpessoal proporcionadas pelos avanços tecnológicos na

própria comunicação, na medida em que estes já superaram consideravelmente as mais diversas limitações de tempo e espaço? Ou nada substitui o contato face a face? Em suma, feitas as devidas ressalvas e ‘compensações’, será que o modelo grego teria alguma chance de não soar tão anacrônico assim à realidade contemporânea?

Apesar de os democratas antigos ainda não conceberem cada cidadão como um ser humano ‘individual’ com direitos ‘individuais’ nos termos modernos, é deles que vêm os ideais políticos de “igualdade entre os cidadãos, liberdade, [e] respeito pela lei e pela justiça” (HELD, 1996, p. 15). Na verdade, pode-se dizer até que era essa mesma ‘ausência’ de indivíduos – no sentido que a revolução liberal proporcionou – que fazia com que a democracia ateniense, através do forte comprometimento ao princípio de *virtude cívica*, se apegassem à ideia de que o coletivo (por mais limitado que ele acabasse sendo) sempre deveria se sobrepor ao singular. ‘Virtude cívica’, portanto, refere-se exatamente à “dedicação à cidade-estado republicana e subordinação da vida privada aos assuntos públicos e ao bem comum” (HELD, 1996, p. 17), o que criava um ambiente bastante propício para uma intensa deliberação antes de qualquer tomada de decisão, uma das realizações históricas mais intensas de participação política direta, na medida em que permitia aos homens, cada um com suas diferenças e baseados não na força, mas no melhor argumento, fazerem suas próprias leis – e fazê-las valer. Em suma, é essa liberdade de ser, igualmente e ao mesmo tempo, governante e governado – aqui, sempre respeitando o princípio da alternância –, que faz com que a democracia proporcione aos cidadãos o direito de viver de acordo com suas preferências, como definiu Aristóteles (apud HELD, 1996), desde que estas, naturalmente, não interfiram nas preferências de outrem.

Deste modo, foi o próprio Aristóteles (apud HELD, 1996) que estabeleceu como principais características da democracia: a) eleições para os cargos a partir de todos e entre todos; b) governo de todos sobre cada um e de cada um sobre todos; c) preenchimento de cargos por lotes, senão todos, pelo menos aqueles que não demandam experiência ou habilidades específicas. Neste sentido: d) nenhum cargo deve ser distribuído baseado no critério de qualquer tipo de posse; e) idealmente, o mesmo cidadão não deve ocupar o mesmo cargo duas vezes, salvo raras exceções; f) os mandatos devem ser curtos para o máximo de cargos possível; g) todos devem atuar como júris; h) a assembleia, e não os que ocupam os cargos, é a autoridade suprema em tudo; i) o pagamento de qualquer serviço é igual para todos; j) como o nascimento, a riqueza e a educação são características que definem a oligarquia, então seus opostos, a

origem popular, os salários baixos e os trabalhos mecânicos são típicos da democracia; k) ninguém pode ocupar nenhum cargo perpetuamente. Quanto à institucionalização das decisões, normalmente as discussões buscavam alcançar a unanimidade; porém, como as diferenças, em tese, eram também respeitadas, em caso de não se chegar a um consenso geral utilizava-se o recurso da maioria – através do voto.

É por isso que, analisando-se apenas o ambiente político da *polis* a partir da sua definição teórica, pode-se encarar o modelo grego como um dos mais democráticos e deliberativos jamais vistos. Entretanto, se o *zoom* da crítica é ampliado para a sociedade grega como um todo, percebe-se que ela se tratava não mais do que de uma *oligarquia democraticamente gerida* – a “tirania dos cidadãos”, como definiu Held (1996, p. 24) –, dado que a ‘cidadania’ era atribuída apenas aos homens atenienses maiores de 20 anos, excluindo-se, assim, portanto, as crianças, as mulheres, os imigrantes, e, sobretudo, os escravos, que, paradoxalmente, representavam a maioria numérica (HELD, 1996). Mais uma vez, enquanto dentro da *polis* imperavam a liberdade, a igualdade, a democracia e a persuasão, fora dela reinavam plenas a submissão, a desigualdade, a tirania e a violência, como bem coloca Arendt (1977, p. 12), citando Thucydides: “fora da esfera da política no sentido grego da palavra, ‘o forte fazia o que podia, e o fraco sofria o que devia’”.

Por fim, apesar da aparente consistência e eficiência da democracia grega, dentro dos muros da *polis*, foi lá também que nasceram as primeiras críticas e temores – que se estenderam por muitos séculos e que ainda permanecem mais vivos do que nunca, por mais que de modo mais velado – em relação a esse tipo de governo. Platão (apud HELD, 1996), por exemplo, que propunha a república dos filósofos – “o governo da sabedoria” –, acreditava que a democracia marginalizava os sábios, ao tratar todos os homens de maneira igual, sendo eles efetivamente ‘iguais’ ou não – a própria concepção de igualdade geométrica. E ele também expressa muito claramente aquela velha descrença no ‘povo’, por mais seletivo que este fosse em Atenas, baseado num argumento tão recorrente ainda hoje, o de que as pessoas ‘comuns’ não têm nem conhecimento e nem julgamento político, pois tudo que fazem é necessariamente baseado no “impulso, no sentimento e no preconceito”, além de que, cada um está muito mais preocupado com seus próprios benefícios do que com os assuntos públicos (HELD, 1996, pp. 29-30). Dado o alargamento histórico dessa descrença, portanto, foi apenas no século XVIII que os ideais de democracia gregos voltaram a ser devidamente recuperados, valorizados e tomados novamente como um modelo factível de

participação direta, a partir de pensadores como Rousseau, Marx e Engels (HELD, 1996). Porém, antes de fazer qualquer tipo de conexão com os modelos mais recentes de democracia, parece propício neste momento destrinchar o que mais interessa aqui quanto ao modelo grego: a questão da *ação*; primeiro, a partir de Hannah Arendt (2005), que analisa o ambiente interno da *polis* no seu pleno funcionamento; depois, com de Jacques Rancière (1996), que reconstrói o sentido mesmo da política ao analisar as relações entre os que formalmente participavam da *polis* (ou a própria cidadania moderna) e mesmo assim encontravam-se totalmente alheios a ela.

3.2.1. *Ação política em Arendt: no caminho da glória*

Enquanto que a devida articulação entre os princípios de liberdade e igualdade permitem o surgimento da *polis* como o espaço legítimo para a prática política – para os gregos, a mais nobre das atividades humanas –, esta só era possibilitada, em última instância, por conta da realização, precisamente por parte dos que eram excluídos do ambiente político, daquilo que Arendt (2005) categorizou como *labor e trabalho* (ou *obra*¹³⁴), ambos necessariamente restritos à esfera privada da vida. O primeiro, de modo direto e simplificado, refere-se ao atendimento às necessidades biológicas mais urgentes de cada um, às atividades humanas mais básicas, que visam única e especificamente à manutenção da vida, como a produção de alimentos, por exemplo; neste caso, a relação do homem com o mundo pouco difere da dos animais com a natureza (ARENDR, 2005). Já a segunda, diz respeito ao processo no qual o homem começa a diferenciar-se de maneira mais clara dos outros animais, e por isso ela concerne diretamente à artificialidade do mundo, isto é, àquilo que os homens produzem para facilitar e melhorar a sua vida (instrumentos, casas, as próprias ideias), mas que não implica mais uma necessidade biológica. Trata-se, portanto, da interferência do homem na natureza para construir o que Arendt (2005) chama de *mundanidade*: as coisas (e os produtos culturais) que terão utilidade à vida de cada homem em sua individualidade, e que sobreviverão à morte desses mesmos indivíduos.

Por fim, é na *ação* política que se chega ao ápice da condição humana, isto é, a possibilidade de agir, através do discurso e das atitudes, a partir da interação do homem com/entre os outros homens – onde ele realiza a sua própria humanidade. É aqui que a política começa e é aqui também que ela se encerra, na pluralidade dos indivíduos, na

¹³⁴ O uso do termo *trabalho* ou *obra* varia de acordo com a edição do livro. Neste caso, mantém-se o termo utilizado na referência específica utilizada aqui (ARENDR, 2005): *trabalho*.

capacidade de cada um de ser igual e ao mesmo tempo de se distinguir perante os outros. Na Grécia, esse era o valor máximo, absoluto, dos cidadãos livres, daqueles que dedicavam sua vida à *polis*, à coisa pública, ao bem comum, o que não podia ser feito sem coragem, ousadia e originalidade, na medida em que cada um, investido da capacidade de sempre começar e recomeçar algo novo – de fazer milagres mundanos, como dizia Arendt (2005) a partir do princípio agostiniano da natalidade –, tinha o poder de dar o tom da sua própria vida e também de influir diretamente no rumo da sociedade. Por isso, pela grandeza de espírito que a atividade demandava, o agir era limitado apenas aos homens livres (neste caso, ao pé da letra, livres de qualquer tipo de obrigação), que, por não precisarem laborar nem trabalhar, tinham todo o tempo disponível para pensar e atuar entre os demais¹³⁵. E assim a sociedade se organizava, em termos genéricos, entre os *escravos* que *laboravam*, os *artesãos* que *trabalhavam* e os *homens livres* que *agiam*.

Como já se pode perceber claramente a partir desta breve descrição estrutural da sociedade ateniense, em oposição à sociedade moderna, a fonte da dignidade humana não está no trabalho, muito menos no labor. Para os homens livres em geral, está na ação política – aquela que hoje se tornou um labor/trabalho como qualquer outro – e, no caso dos filósofos, encontra-se na contemplação – aquilo que em nos tempos atuais convencionou-se chamar pejorativamente de ‘ócio’ e ‘futilidade’: uma inversão histórica que se dá precisamente porque, enquanto os gregos tinham uma grande aversão à ideia de ‘necessidade’, os modernos, por outro lado, aprenderam a desenvolver uma excessiva compulsão pela questão da ‘utilidade’. Deste modo, se no primeiro caso o foco é a esfera pública, o bem comum, no segundo, o é a esfera privada, o retorno individual; se para os gregos a ação (política) era um fim em si mesmo e ao mesmo tempo um meio de expressar suas virtudes, suas qualidades, na sociedade capitalista o fim é o êxito (econômico), essencialmente quantitativo, e que só pode ser alcançado por meio do trabalho; se na concepção antiga cada um construía a sua ‘imortalidade’ (seus atos inesquecivelmente corajosos e originais) na intensa relação de troca com seus semelhantes, na ideologia moderna a ‘imortalidade’ (quanto capital ele

¹³⁵ Uma questão interessante aqui é o fato de que à medida que se ascende na hierarquia das atividades humanas, as atividades anteriores não perdem seu espaço. Ou seja, o escravo simplesmente labora; o trabalhador trabalha (porque produz objetos duráveis), mas ao mesmo tempo esse trabalho, no fim das contas, lhe serve como labor, já que é através dele que o indivíduo vai conseguir os meios para a sua subsistência (ou seja, para a realização das suas necessidades vitais); já o homem livre, que nem labora e nem trabalha (no máximo, produzirá alguma obra, como os filósofos que pensavam e materializavam suas ideias no papel, por exemplo), depende diretamente do labor e do trabalho dos outros indivíduos para sobreviver e viver bem, respectivamente.

produziu até o fim da vida) é medida unicamente nos termos da acumulação individual cujo alcance se dá não por meio da troca com os semelhantes, mas da sua superação.

E é, enfim, ao de certa forma negar o caráter coletivo e plural da esfera pública, por colocar as satisfações individuais acima do bem comum e homogeneizar a atitude dos mais diversos indivíduos (privados) em relação aos mais variados temas (públicos) através da abstração da ‘opinião pública’, que a privatização do público leva à própria ‘privação’ que esta privacidade proporciona. “Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana”, entre elas a “possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” (ARENDT, 2005, p. 68). Por isso, para os outros indivíduos, é como se este homem ‘privatizado’ e ‘privado’ não existisse, já que “o que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros” (ARENDT, 2005, p. 68), o que o leva inevitavelmente ao intransponível sentimento de solidão de que já se falou a partir de Fromm (1974).

Neste caso, enquanto a esfera privada limita a própria condição humana do homem – por mais que a burguesia sempre tenha acreditado no contrário –, é a esfera pública que permite a sua plena realização, através do discurso e da ação, na intensa inter-relação da alteridade que ele possui em comum com tudo o que existe, com a distinção que ele partilha com tudo o que vive, para dar lugar à singularidade que sustenta a pluralidade humana, “a paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2005, p. 189). Se se priva do discurso e da ação, portanto, como pode o homem – um ser essencialmente político, como defendia Aristóteles – realizar a sua condição humana? Como pode discursar, se está privado de se relacionar com os outros? Como pode agir, tomar iniciativa, imprimir movimento a alguma coisa, se trocou a alteridade do mundo pelo isolamento da vida privada? É exatamente ao fazer isso, enfim, que o homem abdica da sua capacidade tão ‘natural’ quanto revolucionária de começar sempre algo novo, “algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDT, 2005, p. 190), “de realizar o infinitamente improvável” (ARENDT, 2005, p. 191) para, assim, preencher a sua existência e a dos outros, ao invés de esvaziá-la. É por isso que, segundo Arendt (2005), cada nascimento representa o surgimento de algo singularmente novo, diferente de qualquer coisa ou pessoa que possa ter existido antes, e é por isso, mais uma vez, que é apenas através do discurso e da ação que ao homem é dada a chance de “viver como ser distinto e singular

entre iguais” (ARENDDT, 2005, p. 191). Porém, o homem que se priva dessa condição, ao acreditar numa individualidade e autossuficiência irrealizáveis, acaba, ao contrário, vivendo como *ser semelhante e plural entre desiguais: semelhante* porque não realiza nada novo, *plural* porque se confunde com todos os outros em termos de aspiração e *desiguais* porque estabelece uma clara segregação no gozo de *status* simbólicos e privilégios reais entre todos os cidadãos – tudo que o impede de ser devidamente original (ou, pelo menos, de expressar essa originalidade apropriadamente), por mais que tenha toda a capacidade de sê-lo, por mais que já o seja naturalmente.

É por isso que o homem ‘privatizado’ acaba sendo absolutamente ‘neutro’ em termos políticos – ainda com Aristóteles – e ‘mortais’ em termos de relevância social, justamente pelo fato de não *agir*. O que isso quer dizer, na prática? Que jamais será odiado ou admirado, o que o impede de ser lembrado, já que nunca terá feito nada para tentar melhorar algo do mundo ou sequer interferir ativamente no curso da sua própria vida. Viverá para sempre em cima do muro para cair direto no abismo da passividade e da subordinação – por mais que não se dê conta disso; ou, caso se dê, não o reconheça; ou, caso o reconheça, não se importe. Isso porque, em vez de agir, o neutro ‘desage’, por assim dizer: ao invés de realizar sua condição de ‘político’, contenta-se com a mera qualidade de *animal laborans*, ou, no máximo, de *homo faber*, atividades que se realizam necessariamente no isolamento e que, portanto, o impossibilita de agir; aceita a condição de igual perante os outros (no sentido de espécie) e abre mão de se distinguir, ativamente, diante dos outros homens (no sentido de indivíduo) por abdicar da palavra e da ação; acaba sendo contra si mesmo porque não se manifesta em prol dos seus anseios mais evidentes para enfim libertar-se da passividade que só o impede de ser o que ele acredita ser de fato – apesar de achar que é ali que ele se realiza. Em suma, soma-se indistintamente aos demais e some da esfera pública para permitir que o *status quo* sempre prevaleça.

E aqui mostra-se oportuno fazer uma relação direta com Bakhtin (2003). Segundo o autor, o ato vivo da compreensão (tão ativo quanto a enunciação, por seu caráter essencialmente dialógico) funda-se necessariamente em elementos ‘repetíveis’ e não ‘repetíveis’ do todo, isto é, no reconhecimento do repetível (em termos gerais, o significado) e no encontro com o novo (o próprio sentido particular dado por cada um), de modo que “a não-repetitividade do todo está refletida também em cada elemento repetível, coparticipante do todo (por assim dizer, é repetível-não-repetível)” (BAKHTIN, 2003, p. 378). É por isso, portanto, que “a diretriz exclusiva no

reconhecimento, na busca apenas do conhecido (do que já existiu) não permite descobrir o novo (isto é, o principal, a totalidade não-repetível)” (BAKHTIN, 2003, p. 378). E o que tudo isso quer dizer exatamente? Quer dizer que a ação – necessariamente indissociável do discurso – representa a oportunidade de, ao reconhecer o repetível (o senso-comum e os estereótipos, por exemplo), extrapolá-lo para encontrar o ‘novo’. Não um novo universal, que faça sentido para todos em qualquer tempo e espaço da mesma forma, mas o novo particular, o novo que revela o que de positivo (ou negativo) aquilo representa para o indivíduo diante do mundo – inteiramente, talvez para ele; para outros, apenas parcialmente.

Seguindo este mesmo pensamento, é por isso que o velho (geral) sempre pode gerar o novo (específico), a partir da representação que se faz daquilo, como se o próprio dialogismo fosse um eterno laboratório de criação de novidades – que não se pode realizar nem na neutralidade (passividade) e nem na privacidade (privação). É assim, por exemplo, que o nascimento agostiniano, ainda com Arendt (2005), representa sempre o surgimento do novo (o nascimento particular) na lógica geral não-nova (o próprio ato de viver, já que cada indivíduo não é nem o primeiro e nem será o último a fazê-lo). Se cada um que está vivo vive, e cada um que já morreu viveu um dia, então este é o fenômeno *repetível* (viver). O novo, o *não-repetível*, portanto, está na *forma* com que cada um vive/viveu essa vida e as (re)interpretações e (res)significações que faz/fez especificamente desse fenômeno geral. Mas como pode o homem que só labora e só trabalha extrapolar o repetível para fundar algo novo? Como, se normalmente deixa de revelar, perante os outros, ‘quem’ ele é de fato (suas mais variadas identidades) ao conformar-se em mostrar simplesmente ‘o que’ se é (dons, qualidades e defeitos, além do papel social que cumpre), como coloca Arendt (2005)?

Ou seja, em vez de tentar estabelecer qualquer tipo de ‘filtro’ (o ‘parecer’) para mostrar apenas aquilo que se quer de si mesmo a fim de evitar que se revele um tipo de ‘quem’ indesejável a partir da ação e da palavra, “é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação” (ARENDR, 2005, p. 192): um ‘risco’ que a esfera pública moderna de certa forma tentou eliminar ao ‘separar’ a razão da emoção para que os indivíduos pudessem dar a ver apenas uma parte de si para os outros, o que, no fim das contas, possibilitou apenas que o comportamento, através da uniformidade, substituísse a ação “como principal forma de relação humana”, ao impor inúmeras e variadas regras para fazer abolir a ação espontânea ou a reação inusitada (ARENDR, 2005) – em suma, a própria ocorrência do improvável (ARENDR, 2005). É por isso que

a ideia de *vida activa* grega, fundada na ação, o único meio para se alcançar a *glória* tão pretendida por todos, só se concretiza na esfera pública: é lá que o indivíduo realiza seus atos corajosos, ousados e ‘heroicos’ *perante e com* os demais, na medida em que empreende coragem e ousadia para exercer devidamente sua liberdade, para sair do esconderijo privado a fim de assumir sua individualidade, em público. É neste sentido que para os gregos a política era essencialmente um fim em si mesmo, muito mais do que qualquer meio para se alcançar algum fim extrínseco (a conquista de direitos, por exemplo), como é o caso da concepção moderna: era, em última instância, a própria realização da condição humana, dado que os ‘direitos’ já estavam igualmente distribuídos entre todos, de modo bem ‘natural’, por assim dizer, por mais que acordado artificialmente.

E é precisamente pelo fato de a ação ser um fim em si mesmo, que ela mesma nunca terá um ‘fim’; ou seja, estará sempre no ‘meio’: primeiro, porque seus resultados são sempre imprevisíveis; segundo, como consequência disso, porque toda ação, uma vez consumada, entra numa cadeia de infinitas outras ações que já se realizaram antes dela para dar continuidade ao processo incessantemente dialógico que é a própria existência humana; terceiro, porque, ao não buscar determinados fins específicos, o movimento nunca para, já que não se corre o ‘risco’ de cessá-lo ao se ‘conquistar’ tal ou qual demanda. É assim, portanto, em conformidade com o próprio dialogismo *bakhtiniano*, que “o processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (ARENDDT, 2005, p. 245). Para Arendt (1977), este é o próprio exemplo de todas as revoluções que seguiram a Francesa – o ato ‘fundador’ ou ‘consolidador’ da era moderna –, que podem ser vistas como uma mera continuação, um desdobramento desta, talvez mesmo para superar o grande ‘automatismo’ da vida que a modernidade proporcionou e valorizou ao longo dos séculos: afinal, é “perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (ARENDDT, 2005, pp. 335-36).

Sendo a ação o ponto de partida para, como diria Kant (apud ARENDDT, 2006, p. 43), “começar uma cadeia espontaneamente”, e estando evidente que a sociedade contemporânea se fechou para desestimular esta prática ao máximo, a sociedade como um todo acostudou-se a encarar o estado das coisas como natural, imutável, até mesmo desejável, já que em poucas ocasiões acredita-se verdadeiramente na própria capacidade

de ser diferente – mais ou menos como acontecia na Idade Média e em todos os ‘tempos’ ou organizações sociais consolidadas. É, portanto, precisamente a naturalização desses processos como acontecimentos previstos, quase inevitáveis – como por um lado pregava o ‘materialismo histórico’ dos marxistas mais positivistas e, no outro extremo, tentou professar Fukuyama com a ideia de ‘fim da história’ (HELD, 1996) –, os indivíduos acabaram, em última instância, não dando a devida atenção à capacidade de agir espontaneamente (a verdadeira ação), já que passaram a acreditar de modo quase religioso que tudo está previamente definido, ao ponto de conformar-se quase que plenamente com isso – seja aceitando passivamente o que já existe (Fukuyama) ou agindo em prol do que já está cientificamente determinado¹³⁶ (a corrente marxista citada).

É claro que ambos tentavam justificar coisas diametralmente opostas – o primeiro, a inevitabilidade da revolução, e o segundo, a sua impossibilidade –, porém, ao utilizar o mesmo argumento semirreligioso, cometiam equívoco semelhante: o de, em última instância, tirar dos homens a capacidade de definir seu próprio destino – na teoria de Marx, a humanidade se conduz pelo caminho, mas para chegar a um lugar que já se conhece muito bem desde o ponto de partida (o que limita o próprio papel da imprevisibilidade da ação espontânea). Extrapolando essa visão um tanto dogmática, portanto, que coloca os homens como um tanto passivos perante certos milagres já revelados, por mais que ainda não alcançados, é preciso recuperar a concepção essencialmente política de que para todos os ‘milagres’ terrenos acontecidos na sociedade é o homem, em seu agir imprevisível, a sua própria força-motora. Neste caso, quando se age, quando se faz algo novo, inesperado, inusitado, improvável, se está, através da liberdade de agir, rompendo com o ordenamento político existente – no sentido moderno (ou, no ambiente da *polis*, fazendo justamente o que se espera de cada um) –, mas ao mesmo tempo se está sendo absolutamente político – como se verá em seguida com Rancière (1996) –, justamente porque se está agindo a partir do poder da liberdade, que só existe na relação de alteridade entre iguais – ou, quando assim não o for, praticando-a justamente para reivindicá-la, como se viu com o *occupier* mascarado John e como sugere a visão política do mesmo Rancière (1996).

¹³⁶ A redução bastante simplista realizada neste ponto, ao colocar lado a lado pensamentos políticos tão distintos, tem como objetivo último evidenciar que essa ideia de predeterminar de algum modo a inevitabilidade de um acontecimento a partir de um pretenso quadro de evolução histórica revelado a partir de métodos científicos – muito embora o próprio percurso específico do movimento dialético nunca possa ser previsto de antemão – não parece tão distante assim de um pensamento conservador.

Por isso, por mais que aparentemente a ação de alguma forma possa se dar numa situação de isolamento, quando isso acontece, ela normalmente se torna vazia, e, portanto, não pode ser considerada ação de fato: não simplesmente porque é necessária a ajuda dos outros para levar qualquer tipo de ação adiante, como ressalva Arendt (2006), mas, sim, a fim de que à própria ação seja atribuída algum sentido, de modo a entrar na cadeia do mundo e surtir os mais variados efeitos. Neste caso, apesar do ‘agir em concerto’ ser o ponto máximo da realização (política) humana – como ocorre nos protestos em massa ou nas revoluções –, existem também algumas formas de ação individual, pelo menos a nível simbólico. Alguém pode organizar um protesto solitário, compor uma música contestatória, deixar de comer carne, comprar apenas produtos ‘sustentáveis’, usar a bicicleta como transporte urbano, boicotar empresas que funcionam à base de trabalho semiescravo, tudo isso sem a ajuda ou companhia de ninguém. Porém, apesar da grande importância desses atos individuais, eles só se realizam plenamente como ação política quando são realizados diante de outros homens – possibilitando-lhes tomar conhecimento daquilo – e repercutem entre eles de alguma forma, ou, mais ainda, quando ocorrem ‘em concerto’ – por exemplo, lutando ativamente em prol de tal ou qual causa em conjunto com outros indivíduos. É assim que o *fazer* casual se torna *ação* poderosa: quando se coloca disponível a outros, quando extrapola os limites do isolamento morto para encontrar o mundo vivo através dos outros homens – embora, naturalmente, também seja possível agir em concerto individualmente, como nos mesmos casos de boicote coletivo em prol de algo, na medida em que aquilo entrará em contato com o mundo da mesma forma, influenciando-o de modo potencial e igualmente poderoso.

Finalmente, o grande ensinamento desse conceito, a partir da experiência grega, é o de que a verdadeira ação se dá sempre de maneira espontânea, imprevista, e, portanto, não institucionalizada – embora, na Grécia, a própria não institucionalização da política era um elemento claramente ‘institucionalizado’ –, a única forma de alcançar o *poder* (fenômeno político que se encontra no povo) para vencer a *força* (fenômeno antipolítico controlado por um indivíduo, como nas tiranias, ou por uma minoria, como nas oligarquias ou modelos de democracia representativa) (ARENDR, 2006). Neste caso, em vez de seguir o caminho *habermasiano*¹³⁷ clássico (formação da vontade → intermediação do direito → institucionalização da vontade) para a reivindicação de

¹³⁷ A teoria democrática de Habermas será discutida mais adiante.

demandas, por exemplo, Arendt de certa forma nega a ‘entrega’ total da espontaneidade ao poder estatal – que limita legalmente as liberdades subjetivas – para defender que o direito se ligue “*naturalmente* a um poder comunicativo capaz de produzir direito legítimo”, como o próprio Habermas (1997a, p. 188, grifo no original) define a concepção da filósofa. Esta é, em termos gerais, a essência ‘revolucionária’ da teoria *arendtiana*, que coloca o poder mais nos indivíduos que nas instituições e defende a liberdade como bem máximo a ser perseguido. Mas aqui já se está quase entrando na concepção política de Rancière (1996).

3.2.2. Agir político em Rancière: o glorioso desentendimento

Antes de entrar especificamente no conceito de política de Rancière (1996), que se funda antes no desentendimento que em qualquer ideia de acordo, parece propício discutir brevemente a concepção *bakhtiniana* de dissenso. Segundo o linguista russo, o consenso *total* entre dois indivíduos é algo essencialmente impossível de acontecer: por mais que duas pessoas cheguem a algum tipo de entendimento no decorrer de um dado processo dialógico, qualquer consenso efetivo existente entre elas só pode ser apenas parcial. É por isso, portanto, que a ‘lógica’ e a dialética, como já se viu no primeiro capítulo, conseguem explicar apenas parte de qualquer processo intersubjetivo: afinal, sendo os indivíduos pessoas distintas, subjetivamente específicas, participantes de um diálogo intertextual particular, responsáveis por estabelecer seu próprio sentido às coisas ‘neutras’ que possuem apenas significados gerais, qualquer tipo de ‘síntese’ será sempre incompleta, para não dizer um tanto forçada, irreal, na medida em que suprime de algum modo os desentendimentos intrínsecos a qualquer relação desse tipo. O consenso, neste caso, se não considerado como somente parcial, acaba levando a uma grande ilusão, a uma clara redução da riqueza inestimável de qualquer processo dialógico, que é inevitavelmente consensual e ‘dissensual’ ao mesmo tempo.

Primeiro, num sentido mais amplo, porque os esquemas ideológicos que cada um possui – e dos quais não se pode desprender-se, por mais que se queira e se esforce para tanto – o levam a interpretações do mundo, da realidade, totalmente distintas daquelas a que outros, de ideologias diferentes, irão chegar. Segundo, num sentido mais particular, porque qualquer enunciado, por mais que composto de palavras com um significado consensual muito claro para todos os falantes de uma mesma língua, nunca terá exatamente o mesmo sentido para aquele que o formula e o que o acessa,

justamente pela impossibilidade deste de penetrar os ‘esquemas subjetivos’ daquele, que moldaram, num dado momento, o tal enunciado. É exatamente isso que faz da própria ideologia algo insuficiente para explicar, sozinha, o que ocorre em qualquer processo comunicativo, pois, naturalmente, indivíduos pertencentes a uma mesma corrente ideológica, por mais que concordem em muitos pontos e acreditem entender completamente aquilo que o outro diz, continuarão sendo incapazes de chegar a qualquer tipo de consenso absoluto.

Ou seja, a primeira dificuldade está sempre no *compreender*, e a segunda, no *concordar*, por mais que o fato de concordar com o outro não queira dizer, de nenhuma maneira, que se tenha compreendido perfeitamente o sentido daquilo que foi dito. Recuperando os ensinamentos do mestre ignorante, é possível dizer, portanto, que

O pensamento não se diz em *verdade*, ele se exprime em *veracidade*. Ele se divide, ele se relata, ele se traduz por um outro que fará, para si, um outro relato, uma outra tradução, com uma única condição: a vontade de comunicar, a vontade de *adivinhar* o que o outro pensou e que nada, afora seu relato, garante, que nenhum dicionário universal explica como deve ser entendido. A vontade adivinha a vontade (RANCIÈRE, 2002, p. 93, grifos no original).

Isto é, sendo qualquer ato comunicativo um processo de *relato* e *adivinhação* (em suma, de ‘tradução’ e ‘contratradução’ –, ele só existe de fato porque duas vontades se propõem a ajudarem-se mutuamente (JACOTOT, apud RANCIÈRE, 2002), na medida em que “cada vocábulo é enviado com a intenção de carregar um só pensamento, mas, apesar disso, essa palavra, esse vocábulo, essa larva se fecunda pela vontade do ouvinte” (RANCIÈRE, 2002, p. 94). É isso que permite que o falante, por fim, tenha dito uma infinidade de coisas para além do que quis dizer (RANCIÈRE, 2002), e é aqui que se funda o desentendimento insuperável de todo e qualquer indivíduo que se proponha a se comunicar com qualquer outro.

É desta forma, enfim, que o ‘desentendimento’, em última instância, se refere a uma situação de palavra na qual “um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (RANCIÈRE, 1996, p. 11). Ou seja, o desentendimento não se trata, por exemplo, do conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto para se referir a algo (RANCIÈRE, 1996). “É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura”, de sorte que desentendimento não se trata nem de *desconhecimento* (ignorância, dissimulação ou ilusão) nem de *mal-entendido* (imprecisão das palavras) (Rancière, 1996, pp. 11-12). Para Rancière, então, “a situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê

o objeto comum que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos de palavras semelhantes aos seus” (1996, p. 13), o que leva a uma terceira possibilidade – além das duas apresentadas através de Bakhtin –, ainda mais grave, quase irremediável, de desentendimento: a própria base constituinte da política.

Enquanto que nos dois primeiros casos os participantes do diálogo se reconhecem mutuamente como legítimos falantes, dignos de serem ouvidos e considerados no debate, quando duas vontades se esforçam para trabalhar em conjunto, o dissenso (político) de que se ocupa Rancière (1996) refere-se, antes, ao completo aniquilamento da vontade compreensiva, ao não reconhecimento do outro como ser dotado de ‘voz’, à negação da sua própria condição humana discursiva, na medida em que suas palavras são encaradas não mais do que como mero ruído: não porque este utiliza uma outra língua, desconhecida pelo interlocutor, mas, sim, porque, dada a sua condição ‘inferior’ – a sua ‘desigualdade natural’ –, essas ‘palavras’ não possuem a capacidade de expressar qualquer tipo de mensagem que não simples gemidos, como seria o caso de qualquer outro animal. Neste sentido, este indivíduo acaba se tornando o que Rancière (1996) chama de *sem-voz*, o que abre espaço a um questionamento: sendo totalmente desprovidos da condição linguística natural a todos os homens – a sua grande distinção em relação aos outros seres da natureza –, o que explica o fato de os ‘sem-voz’ *compreenderem* claramente as ordens dos seus ‘superiores’, e, mais do que isso, entenderem que precisam *obedecê-las*, como acontece com os escravos, por exemplo?

É por conta desse paradoxo original, portanto, que o processo de mandar e respeitar, por mais contraditório que isso pareça, só existe através do próprio *diálogo*, já que a violência é sempre posterior a este, na medida em que a única ‘mensagem’ que ela passa é a da punição: isto é, por si só, a violência não ‘comunica’ mais do que a exigência de que determinada ordem (estabelecida dialogicamente) seja obedecida. E se o próprio fato de obedecer demanda uma clara compreensão linguística do submisso, então isso quer dizer que o que respeita e o que ordena são irremediavelmente *iguais*: a própria “igualdade que corrói toda ordem natural” (RANCIÈRE, 1996, p. 31). Um exemplo interessante da negação dessa inegável condição pode ser encontrado no filme *La noire de...* (‘A negra de...’), de Sembène Ousmane, relatado por Robert Stam (2000), no qual a protagonista, a criada Diouana, sofre diversos tipos de opressão e trata de transmitir a sua condição de oprimida especificamente através da linguagem. Mas o seu patrão, ao perceber que ela compreendia sem dificuldades as ordens que se lhe davam,

tenta justificar essa grande ‘aberração’ dizendo que ela, na verdade, “entende francês... por instinto... como um animal” (apud STAM, 2000, p. 65), transformando, assim, “uma característica marcadamente humana, a capacidade para a linguagem, num signo do seu oposto” (STAM, 2000, p. 65).

É por isso que, voltando ao acordo comunicativo implícito entre o que dá e o que recebe ordens, além da supressão da clara condição igualitária de seres falantes por meio de justificações esdrúxulas por parte do que manda, o ato de ordenar e obedecer, em qualquer instância, não é mais do que uma negação mútua dos participantes: tanto do que submete em relação ao submisso quanto o contrário. Além disso, como bem coloca Maturana (2009), neste caso ambos também acabam negando a si mesmos: “o que obedece nega a si mesmo porque, para evitar ou obter algo, faz o que não quer a pedido do outro”, da mesma forma que “o que obedece age com raiva, e na raiva nega o outro porque o rejeita e não aceita como um legítimo outro na convivência” (MATURANA, 2009, p. 70). De modo semelhante, ao igualmente não aceitar o outro como legítimo, o que manda também “nega a si mesmo porque justifica a legitimidade da obediência do outro com a sua supervalorização, e nega o outro porque justifica a legitimidade da obediência com a inferioridade do outro” (MATURANA, 2009, p. 70). É como o caso dos escravos romanos (RANCIÈRE, 1996) que decidem se rebelar contra seus senhores e passam a lutar com eles em pé de igualdade, anulando, assim, pelo menos temporariamente, a sua condição de submissos. Nesta situação atípica, enquanto os senhores vêm a utilizar armas semelhantes às dos escravos para tentar contê-los, acabam ‘respeitando’, por assim dizer, a sua condição de iguais, de guerreiros legítimos, *dignos* de serem enfrentados sem qualquer relação de poder anteriormente estabelecida, um combate do qual tanto um quanto o outro lado tem a possibilidade de sair vencedor para que este, assim, passe a subjugar o lado perdedor. Mas, logo, ao se darem conta do ‘absurdo’ daquela ‘relação’ (de igualdade), os senhores automaticamente decidem largar as armas de guerreiros convencionais e pegam seus chicotes para ‘lembrar’ aos revoltados a sua condição de escravos, de modo que, quando “voltam a exhibir as insígnias da diferença de natureza, os revoltados ficam sem resposta. O que não podem é transformar a igualdade guerreira em liberdade política” (RANCIÈRE, 1996, p. 28).

E é justamente aqui que se chega a uma aproximação ainda maior com o conceito político de Rancière (1996). Como foi discutido a partir de Arendt (2005), além de ser completamente indissociável do discurso – “nenhuma outra atividade

humana precisa tanto do discurso quanto a ação” (ARENDDT, 2005, p. 191) –, a ação política demanda necessariamente um ambiente de igualdade e liberdade mútuas, uma condição que permite concluir que, ao não serem considerados nem iguais nem livres em relação aos outros, e, ainda mais, não possuindo sequer ‘voz’, os oprimidos, em qualquer tempo e espaço, são claramente ‘incapazes’ de agir politicamente. Para Arendt (2005), sim. Porém, para Rancière (1996), trata-se precisamente do contrário: é essa mesma condição (inferiorizada) que lhes permite praticar a verdadeira ação política, essencialmente ‘intempestiva’, ‘escandalosa’, a que pratica a própria instauração do ‘dano’, do ‘erro de cálculo’, a demanda da ‘parcela dos sem-parcela’, o que faz da política, portanto, “a atividade que tem por racionalidade própria a racionalidade do desentendimento” (RANCIÈRE, 1996, p. 14).

Relacionando este princípio com o ambiente da democracia grega, o mais importante é que esse tipo de ação não se dá apenas do lado de fora da *polis*, claramente segregador, nos casos em que os escravos se rebelam contra o senhor, por exemplo: realiza-se também no seu próprio seio. Isso porque, segundo Rancière (1996), sendo a política fundada na contagem das partes da comunidade, e sendo essa contagem sempre ‘falsa’, ‘dupla’ ou ‘equivocada’, na medida em que os títulos de comunidade – a riqueza dos poucos (os *oligoi*), a virtude ou a excelência dos melhores (os *aristoi*) e a liberdade do povo (o *demos*), como enumerado por Aristóteles (apud RANCIÈRE, 1996) – já desigualam de modo muito claro cada uma das partes, acaba-se dando vazão a interesses naturalmente divergentes entre si. Enquanto que, “concebido unilateralmente, cada um desses títulos fornece um regime particular” – ou seja, “a oligarquia dos ricos, a aristocracia das pessoas de bem ou a democracia do povo” – que está necessariamente “ameaçado pela sedição dos outros”, é precisamente “a combinação exata de seus títulos de comunidade que proporciona o bem comum” (Rancière, 1996, pp. 21-22). Mas, no fim das contas, é por isso mesmo que, lá no fundo, “um desequilíbrio secreto perturba [...] essa bela construção” (RANCIÈRE, 1996, p. 22), especialmente pelo fato de, já aqui, na democracia grega, e não apenas na moderna, a liberdade do *demos* tratar-se não mais do que de uma liberdade vazia. “O povo nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que os possuem” (RANCIÈRE, 1996, p. 23).

Em suma, é justamente aqui que se realiza o “erro de cálculo fundador da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 25), ao supor certa homogeneidade onde só há

heterogeneidade, na medida em que a igualdade aritmética ilusória da *polis* nunca se converterá em liberdade efetiva, precisamente por conta da intransponível igualdade geométrica que rege a sociedade. No fim das contas, essa é a ‘equação impossível’ de que fala o autor, a que faz com que o povo seja “sempre mais ou menos do que ele próprio” (RANCIÈRE, 1996, p. 25): *mais*, se considerados apenas os de riqueza e de virtude e suas respectivas ‘qualidades reais’; e *menos*, se considerado somente o *demos* ‘desqualificado’, uma realidade que levou Aristóteles (apud, RANCIÈRE, 1996) a reconhecer, por exemplo, que na *polis* existiam apenas duas partes: os ricos e os pobres.

Em termos gerais, essa confusão entre ‘povo’ e ‘povo’ estende-se até hoje – na verdade, a sua dimensão parece ter sido inclusive ampliada após a Revolução Francesa¹³⁸: por um lado, o termo refere-se a todas as pessoas que compõem determinada sociedade; mas, por outro, restringe-se claramente ao que se acostumou chamar, muito pejorativamente, de ‘massa’. No primeiro caso, perante a lei, todos são ‘povo’; no segundo, uns acabam sendo mais ‘povo’ (portanto, menos iguais, menos livres e menos legítimos) do que outros:

Pois, ao mesmo tempo que o povo da soberania, apresenta-se seu homônimo, que não se parece em nada com ele, que é a denegação ou o escárnio da soberania, o povo pré-político ou fora-do-político que se chama população ou populacho: população laboriosa e sofredora, massa ignorante, turba acorrentada etc., cuja factualidade entrava ou contradiz a realização da soberania (RANCIÈRE, 1996, p. 88).

É daí que o autor conclui que “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 27), ou seja, quando a própria massa, o próprio povo, se estabelece como uma parcela ‘contável’. “Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem da dominação ou desordem da revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 27). Ou seja, a política, neste sentido, existe não pela simples distribuição da igualdade aritmética – como defende Arendt

¹³⁸ O fato é que, historicamente, o ‘povo’ tinha sido geralmente a camada da população que não participava diretamente do governo, os cidadãos propriamente ditos. No entanto, já no curso da Revolução Francesa, o termo (*le peuple*, em francês), com uma forte carga sentimental, passou a incluir também não só, mas, principalmente, as classes menos abastadas, os ‘infelizes’ de que falava Robespierre (apud ARENDT, 1977), daí a ambiguidade atual da expressão, que pode indicar ao mesmo tempo desprezo (‘esses que não sabem de nada e que agem instintivamente’) e compaixão (‘esses pobres coitados refêns da sua própria desgraça’). Porém, no caso dos Estados Unidos e da tradição da Revolução Americana, ao contrário, muito além de uma grande massa necessitada “unida num só corpo”, como dizia Rousseau (apud ARENDT, 1977, p. 94), o sentido de ‘povo’ sempre esteve ligado à ideia de diversidade, de uma “variedade sem fim de uma multidão cuja majestade residia na sua própria pluralidade” (ARENDT, 1977, p. 93). Por isso, ao contrário dos pensadores franceses e suas raízes claramente republicanas, os ‘pais fundadores’ dos EUA tinham uma total aversão ao termo ‘opinião pública’, por exemplo, entendido como forçado, irreal, apenas mais uma forma de tirania (ARENDT, 1977).

(2005) –, mas, ao contrário, realiza-se na expressão da desigualdade intrínseca à igualdade geométrica.

É por isso que aqui a política é encarada como a expressão do próprio dissenso, a luta constante entre integrantes de partes desiguais (igualdade geométrica) num espaço de pretensos iguais (igualdade aritmética), e é também por isso que ela acaba sendo essencialmente ‘intempestiva’, ‘desafiadora’, ‘irracional’, para o senso-comum, por ser claramente motivada por determinadas emoções que se originam mais que nada na própria percepção de que não se tem efetivamente o que se lhe promete – mais ou menos o que esses movimentos contemporâneos vêm fazendo em evidente confronto à democracia contemporânea. O fato é que, como já foi discutido com Maturana (2009), *todo* ato racional é inevitavelmente determinado por emoções específicas, de modo que a própria racionalidade política só pode “ser pensável de maneira precisa se for isolada da alternativa em que um certo racionalismo quer enclausurá-la: *ou* a troca entre parceiros que colocam em discussão seus interesses ou normas, *ou* a violência do irracional” (RANCIÈRE, 1996, p. 55). É por isso que a aparente ‘violência’ de determinados atos políticos jamais deixarão de ser racionais. Ou seja, como aos sem-parceiros muitas vezes não é dada a palavra – a oportunidade de ser ‘racional’ nos termos que geralmente se entende por racional –, ou, como sua ‘palavra’, quando considerada, vale menos do que a de outros, a única coisa que lhes resta é agir de forma espontaneamente intempestiva, aparentemente violenta – por mais que venha a ser pacífica –, mas não menos racional, a fim de desconstruir a ordem estabelecida e enfim se manifestar da maneira que lhes cabe: instaurando o ‘dano’ e forçando a contagem dos incontados. É assim que a ‘racionalidade política’ não apenas não vem a ser uma alternativa plausível para os sem-parceiros: ela é a própria anti-alternativa, a anti-política no seu estado mais conservador. Pois a verdade é que toda argumentação política, diferente do que afirmam os defensores da esfera pública burguesa, é sempre ganha a partir da divisão preexistente (RANCIÈRE, 1996), na medida em que “o *logos* nunca é apenas a palavra, porque ele é sempre indissolivelmente a *contagem* que é feita dessa palavra” (RANCIÈRE, 1996, p. 36, grifos no original). O que seria isso então senão o decreto, o ultimato da impossibilidade da pretensa imparcialidade racional do consenso, inevitavelmente enviesado, já que a vitória argumentativa já está decidida de antemão?

É, portanto, para evitar confusões ou ilusões desnecessárias, que Rancière (1996), de modo extremamente radical, por assim dizer, estabelece a clara (e necessária) diferenciação entre ‘política’ e ‘polícia’. Em termos gerais, a *polícia* seria o que

normalmente se convencionou chamar de ‘política’, ou seja: “o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). Em suma, “a lei, geralmente implícita, que define a parcela ou a ausência de parcela das partes”, que designa a cada um seu lugar e sua tarefa na sociedade, que determina quem são os que pronunciam palavras e os que apenas exprimem ruídos (RANCIÈRE, 1996, p. 42). Já a *política*, por outro lado, representa exatamente o oposto dessa ordem, ou melhor, o seu mais evidente enfrentamento: a atividade “que rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 42). É por isso que, de acordo com esta concepção, o ato político refere-se especificamente ao deslocamento de um corpo do lugar que lhe era designado ou à mudança da destinação de um lugar, na medida em que ele “faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho” (RANCIÈRE, 1996 p. 42). É também por isso que a política só existe plenamente onde há polícia e onde há uma condição reconhecida de igualdade aritmética (teórica), por mais que em última instância esta seja claramente geométrica, como o era na *polis* grega e como continua sendo, talvez de forma ainda mais intensa, na organização política das democracias atuais.

A verdade é que, devido à alta complexidade – tanto numérica quanto organizacional – das sociedades contemporâneas, e, conseqüentemente, do modelo político atual, o aparelhamento policial também acaba se tornando bastante complexo para, desta maneira, conseguir dar conta efetivamente de evitar o surgimento da verdadeira política, ou, nos casos em que ela chega a surgir, de suprimi-la, sufocá-la devidamente. Afinal, se a política só pode existir porque existe uma ‘polícia’, esta, em última instância, só existe para prevenir aquela. Mas muito raramente essa situação é percebida com clareza, já que, na realidade, todo o discurso do sistema normalmente tenta levar a crer no contrário: que as ações que se chamou aqui de políticas – os meios ‘policiais’ preferem rotulá-las de ‘vandalismo’ ou ‘baderna’ – servem justamente como uma ameaça ao bom funcionamento da própria política – que aqui se está chamando de polícia.

Seguindo com a descrição do problema, e como já foi discutido por outros termos, o aparelho ‘policial’ vai muito além dos Três Poderes clássicos da democracia

constitucional e suas instituições governamentais – incluindo na conta também, obviamente, a própria polícia: ela encontra-se enraizada no abstrato Deus Mercado, nas relações sociais e econômicas em geral, na mídia, nas pesquisas de opinião pública, na consciência individual, no inconsciente coletivo etc. (RANCIÈRE, 1996). Em suma, ela se tornou, com o perdão de um eventual exagero, uma espécie de deus mesmo: onisciente, onipresente e onipotente. Porém, será que ele é infalível? Não. E é por isso que os que decidem agir politicamente sempre encontram brechas para, de modo criativo, transcender todo esse poder policial, que – e aqui falando especificamente das sociedades democráticas – encontra seus limites na sua própria lógica organizativa: as promessas de igualdade e liberdade.

Este é exatamente o caso do *Ocuppy*. Por um lado, trata-se de um dos movimentos mais claramente ‘políticos’ dos últimos tempos (nos termos adotados aqui) no país mais ‘livre’ do mundo; por outro, esbarra-se, na mesma medida, no aparelho policial (também nos termos aqui) tão mais conservador quanto eficiente em relação às democracias mundiais, que reprime de maneira violenta uma série de atos políticos claramente legítimos e pacíficos. O que explica, portanto, essa cadeia de aparentes contradições? Onde estão, neste caso, as liberdades de expressão (do dissenso) e de associação – e aqui não se está falando ainda nem de ‘liberdade para’, de autonomia, mas apenas de ‘liberdade de’ (FROMM, 1974) – tão bravamente conquistada pelos Pais Fundadores da América e tão orgulhosamente defendida por todos? E o que justifica a dura repressão policial (aqui, nos dois sentidos do termo), que, ao não se deparar com qualquer tipo de violência por parte dos manifestantes, tem sido ela mesma a sua própria instauradora (da violência), abdicando de qualquer processo que perpassasse por aquilo que a própria ‘polícia’ (o contrário de política) estabelece como racionalidade? O que justifica essa supressão desconcertante do claríssimo direito democrático de se exercer e reivindicar direitos democraticamente?

Neste ponto, o panorama aqui descrito acaba assemelhando-se muito mais à submissão escravo/senhor do que à relação *demos/polis*, o que traz um quadro obscuro e preocupante para as democracias ocidentais, como se verá melhor adiante ao analisar sucintamente a organização econômica atual e o seu papel na política – ou melhor, na polícia, que só então se reflete na política. Isso porque, no fim das contas, é precisamente como seres falantes racionais que esses indivíduos se manifestam, de modo que suas reivindicações não são “um *ruído*, uma reação violenta a uma situação penosa”, mas exprimem “um *logos*, o qual não é apenas o estado de uma relação de

forças mas constitui uma *demonstração* de seu direito, uma *manifestação* do justo que pode ser compreendido pela outra parte” (RANCIÈRE, 1996, p. 63, grifos no original). Talvez seja por esse mesmo motivo, portanto, por reconhecer a legitimidade e a justiça das suas ações, que a ‘polícia’ os reprime, para evitar que aquele ‘sentimento’ se alastre e, ao se posicionar claramente contra toda esta ordem policial, ponha em xeque, assim, a razão da sua própria existência.

Mas o *Occupy* não tem cansado de denunciar esse claro descompasso democrático dos Estados Unidos, que a cada dia negam e renegam os próprios princípios fundadores da nação, tão ufanamente defendidos por eles e historicamente invejado por muitos outros. Este é o caso, por exemplo, dos direitos de ‘assembleia’ e de ‘petição’, claramente expostos na sagrada Primeira Emenda da Constituição Americana (*US government printing office*, 2003) como legítimos para que os indivíduos possam ‘retificar’ suas reclamações, embora na prática seja quase escancaradamente proibido fazê-lo, uma flagrante negação que acaba revelando um verdadeiro sistema de escravidão velada, como os próprios manifestantes costumam dizer – mais ou menos as ‘correntes’ amarradas aos pés de que falava Luxemburgo. Entre as mensagens das comemorações de Primeiro de Maio (de 2012), um dos cartazes utilizados na divulgação do evento, por exemplo, dizia “liberdades civis – fim do estado policial”¹³⁹. Um sentimento semelhante pode ser também percebido na postagem do seguinte comentário numa das páginas do movimento no *Facebook*¹⁴⁰, em resposta à duríssima repressão que estavam recebendo da polícia nos últimos protestos – após o despertar da hibernação invernal – em todo o país:

Nos Estados Unidos da América, em 2012, você pode ser preso por protestar contra o *Bank of America*. No entanto, se você é um banco e joga milhões de pessoas nas ruas para maximizar seus lucros, não basta você não ser preso, você será protegido por um pequeno exército, pago pelo povo. Ok, povo. É a sua vez (grifo do autor).

Alguns dias depois¹⁴¹, publicaram um ‘desabafo’ bastante semelhante:

Nosso poder de ocupar os lugares públicos para manifestar o dissenso é um direito político vital. Não precisamos de nenhuma permissão para ‘existir’ no espaço público. Convocamos todos aqueles que defendem a igualdade, a justiça e a liberação – e contra os bancos, as corporações, as elites opulentas, e os políticos corruptos que têm roubado nossa democracia e arruinado a nossa economia – para se juntarem a nós agora.

¹³⁹ O panfleto pode ser encontrado nas publicações de cartazes em <http://www.occupymay1st.org/>.

¹⁴⁰ Publicado em 15 de março de 2012 na página *Occupy Wall St.*, no *Facebook*.

¹⁴¹ Publicado no dia 20 de março de 2012, na mesma página.

O mais tragicamente interessante neste comentário, por assim dizer, talvez seja a utilização do termo ‘libertação’ em vez da expressão genérica ‘liberdade’, como se está acostumado a ouvir. Neste caso, o sentido é claramente aquele dado por Arendt (1977) para se referir à liberdade de que os cidadãos teriam sido dotados pelo Estado liberal, como brevemente apresentado no capítulo anterior, o que, na verdade, não é mais do que a própria ‘liberdade de’ de que fala Fromm (1974), a própria liberdade no sentido negativo que se encontra na lei. A ideia, no fim das contas, é mesmo a de que, tendo a política (a ‘polícia’, na verdade) se tornado ‘escrava’ do ‘senhor’ sistema financeiro, fez com que todos se tornassem, por tabela, ‘escravos’, prisioneiros do sistema como um todo, e, por isso, precisam ser urgentemente liberados para, só assim, buscar a verdadeira libertação. Outra publicação do movimento, na mesma época¹⁴², é bem sugestiva a este respeito:

Imagine como seria ser livre. Olhe para cima, feche seus olhos e tire um momento agora e visualize a liberdade. Agora, imagine o que está tirando a sua liberdade. Isso mesmo, eu vejo que temos muitos obstáculos em comum. Vamos removê-los.

Em resumo, o que se pode previamente concluir desta breve discussão sobre o sentido e as possíveis formas de ação política é que, por um lado, a democracia, desde os gregos, nunca foi tão democrática quanto se tende a imaginar – como em certa medida parece ter feito a própria Arendt (2005) –, e, por outro, com Rancière (1996, p. 45), que “a política só existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade”. Colocando assim separadamente, pode parecer até que os modelos de ação de Arendt (2005) e de Rancière (1996) sejam tão antitéticos ao ponto de se tornarem irreconciliáveis, o que talvez poderia ser visto como um grave problema de coerência para este trabalho, visto que desde o início tem-se tomado aqui a análise *arendtiana* como um norte teórico claro para vários pontos da discussão sobre o *Occupy*. Mas esta possível contradição é apenas aparente, visto que os dois modelos podem ser claramente encarados como partes de um mesmo processo, o que os torna, assim, altamente complementares.

É inegável que os princípios gregos que determinam a relação entre a igualdade e a liberdade são extremamente reveladores e sem dúvida trazem algumas das respostas teóricas necessárias para resolver o problema da democracia. No entanto, foi justamente a sua não realização completa na prática, na medida em que a igualdade geométrica jamais foi eliminada das relações sociais, e, portanto, não deixavam de se refletir na

¹⁴² Em 13 de abril de 2012, na mesma página.

polis – uma falha que nunca foi resolvida devidamente, senão mesmo intensificada nas democracias modernas –, que fez com que se abrisse um grande espaço para a ‘política’ nos termos *rancierianos*: a revelação de que a política não é feita de relações de poder, mas, sim, de relações de mundos (RANCIÈRE, 1996); de que, como é possível sentir cada vez mais intensamente hoje, “a democracia só apresenta, em termos de justiça, a dramaturgia do litígio” (RANCIÈRE, 1996, p. 72); de que, sendo a lógica sócio-política regente a da propriedade, os “direitos de cidadão só estão ali para mascarar seu não-direito radical”, o que faz da ‘participação’ política “a pura máscara da repartição das parcelas” (RANCIÈRE, 1996, p. 90).

Deste modo, apesar do cenário não muito animador – o que parece estar servindo mais como estímulo do que como limitação para os movimentos mais recentes –, é a própria política de Arendt (2005) que vem sendo de algum modo tomada como claro ideal a ser buscado, embora, neste sentido, o único meio para se chegar lá seja através da mesma política de Rancière (1996): para que a igualdade volte a ser própria da política, ou melhor, para que, pela primeira vez, ela o seja inteiramente, de fato. É aqui que se entra no mérito dos *meios* de que se tratará no próximo capítulo, dado que, neste processo, o agir político de Rancière (1996) vem a representar o principal caminho para se reivindicar um ambiente propício para a ação política que defende Arendt (2005) – o aparente fim geral. Quanto à questão do dissenso, é importante partir do princípio de que ele sempre existirá, o que é altamente desejável. É por isso que enquanto no panorama democrático desenhado por Rancière (1996) ele é negado e reprimido, no ambiente ideal de Arendt ele é respeitado e valorizado. É assim, portanto, que enquanto instauram o dissenso intempestivo diante do sistema que querem superar (o agir *rancieriano*), os *occupiers*, ao mesmo tempo, se propõem, já nos meios, a praticar dentro da própria comunidade criada por eles a ação política *arendtiana*, algo como uma espécie de ‘prefiguração’ do sistema que eles querem ver difundido no futuro – embora este tampouco negue o surgimento explosivo do dissenso quando isso se mostre necessário, da mesma forma que não impede que um modelo mais *arendtiano* de democracia seja levado também para algumas esferas ligadas ao próprio sistema (universidades, sindicatos, associações de bairro etc.): trata-se de um grande amálgama em que ambas as ‘tendências’ antes complementam-se do que excluem-se mutuamente.

Porém, antes de entrar especificamente nos meios de como chegar lá, parece oportuno discutir em linhas gerais os principais modelos de democracia mais contemporâneos para entender como, e em que medida, cada um abre espaço, ou não, a

esses dois tipos de ação política por parte dos cidadãos. Em seguida, será feito um aprofundamento a respeito da configuração histórica da situação político-econômica atual, focando-se mais especificamente nas suas consequências, para que se possa, enfim, esboçar, a partir das pistas deixadas pelo próprio *Occupy*, a possibilidade de se construir um ambiente verdadeiramente democrático – ou então, para não usar o mesmo termo, que venha a transfigurar a própria democracia.

3.3. Modelos de democracia: as diferentes formas de dividir as parcelas

Como todo e qualquer sistema político tem estado desde sempre atrelado ao tipo de economia que vigora na sociedade, em termos gerais pode-se afirmar que cada modelo econômico tem gerado um tipo específico de democracia, ao menos no aspecto teórico; ou melhor, cada abordagem político-filosófica tem se esforçado em abrigar da maneira mais saudável e justa possível – cada um a partir da sua perspectiva, naturalmente – um enfoque econômico específico para gerar o seu tipo de democracia desejável. É assim, por exemplo, que o liberalismo gera o capitalismo, o socialismo dá forma ao comunismo¹⁴³ e o que se poderia chamar de ‘socialismo liberal’ origina a socialdemocracia – este último não perde seus vínculos com o capitalismo, mas pelo menos incorpora abertamente a questão social, historicamente negligenciada pelo modelo clássico.

Na verdade, essa íntima correlação entre política e economia não quer de maneira nenhuma dizer que o seu resultado deva ser necessariamente maléfico. Muito pelo contrário, ela é intransponível e de certa forma desejável: *intransponível*, porque, em última instância, é esse diálogo que determina, por exemplo, a amplitude dos direitos civis e a existência (ou não) dos direitos sociais; e é também *desejável* na medida em que se reflete positivamente na extensão desses direitos. Para ilustrar melhor o que isso quer dizer na prática, vide mais uma vez a dicotomia clássica entre o liberalismo e o socialismo, no sentido que o primeiro ‘sufoca’, nos termos econômicos, a igualdade (direitos sociais) em prol da liberdade (direitos civis) enquanto que o segundo faz exatamente o oposto. Já o terceiro elemento que se incorporou a essa tríade para tentar preencher o vácuo entre os dois opostos, foi o que politicamente se convencionou chamar de socialdemocracia. No entanto, apesar do seu aparente sucesso

¹⁴³ O autor está consciente das ambiguidades históricas dos dois termos, que podem ser encarados desde sinônimos a etapas consequentes de um mesmo processo. Mas aqui decidiu-se tomar a liberdade de usar o termo socialismo como concepção político-filosófica de organização social e comunismo como sistema o econômico que a completa para eliminar essas ambiguidades parcialmente e facilitar o entendimento.

inicial na Europa nas décadas de 60 e 70, ele sofreu um grande ‘baque’ na década de 80 e se tornou ‘inviável’ nos anos 90, tanto pelas suas falhas quanto pela força do neoliberalismo emergente.

Seguindo adiante, já que política e economia parecem representar faces de uma mesma moeda, quando é então que a relação entre ambas vem a tornar-se perniciosa? Simplesmente quando esta passa a ditar, sem pudor nem comedimento, os rumos públicos daquela; quando a primeira só existe para servir aos interesses privados da segunda. Historicamente, tem-se insistido na afirmação de que, como acabou de ser dito de modo inverso, a completa *separação* entre política e economia é tão facilmente *transponível* quanto *indesejável*: transponível, porque ambos culminam na acumulação de poderes que, negativamente, se complementam – quando, por exemplo, empresários bancam uma campanha política e quando, logo em seguida, os políticos lhe dão o devido ‘retorno’; e indesejável, justamente porque, se não forem devidamente controlados, esses poderes só tendem a levar a um grande desastre social, já que a mão invisível do mercado só tem servido para obscurecer a política e dificultar a vida dos menos favorecidos socialmente. Porém, o que acontece no modelo atual é exatamente o contrário do que previa, cada um à sua forma, tanto o liberalismo – a total separação para o controle abstrato do próprio mercado – quanto o socialismo – a sua junção para o domínio por parte do Estado. Estimulado cada vez mais pela ideologia neoliberal e reforçado pela consequente globalização econômica, o resultado foi, tragicamente, o seguinte: ao jamais conseguir se separar dele (como queria o liberalismo clássico), a economia se juntou ao Estado para controlá-lo, ao invés de servi-lo (como previa o socialismo). Rancière (1996, pp. 114-15) retrata bem essa aparente contradição:

O liberalismo supostamente reinante retoma do marxismo, tido como caduco, o tema da necessidade objetiva, identificada às coerções e aos caprichos do mercado mundial. Que os governos sejam os simples agentes de negócios do capital internacional, essa tese outrora escandalosa de Marx é hoje a evidência quanto à qual “liberais” e “socialistas” concordam. A identificação absoluta da política com a administração do capital não é mais o segredo vergonhoso que as “formas” da democracia viriam mascarar, é a verdade declarada com a qual nossos governos se legitimam.

Trata-se da já conhecida concepção (repetida constantemente em discussões desse tipo) de que o capitalismo se tornou uma espécie de socialismo corporativo, onde *os lucros são sempre privatizados, e as perdas, socializadas*. Foi esse perigoso contrassenso, por exemplo, que fez com que o Estado mais liberal, ‘mais mínimo’ do mundo, os EUA, injetasse 700 bilhões de dólares nos bancos em 2008 para desfazer o caos que os próprios banqueiros criaram para a economia – e isso sem falar dos outros

pacotes bilionários que se seguiram depois (WOLFF e BARSAMIAN, 2012). Enquanto isso, as pessoas perdiam suas casas, seus empregos e sua esperança, além do dinheiro público que é seu e que estava sendo utilizado para ‘salvar’ os verdadeiros causadores do problema, a partir daquela ideia esdrúxula difundida pelas ações do sistema de que essas corporações *são muito grandes para fracassar*, o que as permitem serem tratadas mais como gente do que a própria gente que está sofrendo as consequências do que elas mesmas provocaram. E se tal atitude não parece ter muita lógica, esta é precisamente uma das características mais claras do capitalismo, a de fazer cada vez menos sentido quanto mais alguém se esforce para tentar compreendê-lo. É o mesmo princípio que determina, por exemplo, que uma pessoa que eventualmente venha a furtar comida para sustentar sua família em meio a uma crise da qual ele é apenas uma grande vítima seja presa enquanto seus grandes causadores estão sendo recompensados – em última instância, com o dinheiro dessas mesmas pessoas. É o mesmo pressuposto também que permite que os manifestantes que exercem seu direito de atentar para um crime e pedir justiça apanhem e sejam presos como se eles mesmos fossem os próprios criminosos que denunciam.

Afinal, como afirma Tom Zé (1968) em sua música ‘Profissão de Ladrão’, quem faz a honra do ladrão é o tamanho do roubo: “sei que quem rouba um, é moleque; aos dez, promovido a ladrão; se rouba 100 já passou de doutor; e 10 mil, é figura nacional; e se rouba 80 milhões... é a diplomacia internacional”. Ou então, seguindo a mesma linha, desta vez com Bezerra da Silva e Crioulo Doido (1999), na música ‘Vítimas da Sociedade’: “se vocês estão a fim de prender o ladrão; podem voltar pelo mesmo caminho; o ladrão está escondido lá embaixo; atrás da gravata e do colarinho”. Em suma, em termos gerais, na prática, o que acaba acontecendo nas democracias liberais é mais ou menos o que um *occupier* dizia através de um cartaz nas comemorações de Primeiro de Maio: “quando o rico rouba do pobre, isso se chama negócio. Quando o pobre revida, isso se chama violência”. Enfim, esses exemplos servem para mostrar de um modo talvez um tanto lúdico como o poder econômico se apropriou de maneira tão devastadora da política e das próprias leis – da própria democracia.

De modo geral, até aqui já se falou de economia e política, de direitos civis e sociais, mas ainda não se entrou em muitos detalhes a respeito dos direitos políticos. Isso quer dizer então que eles permanecem intactos tanto em um quanto em outro modelo econômico – socialismo e capitalismo? Absolutamente. Na teoria marxista, por exemplo, supunha-se que o último estágio da revolução, seguinte à ditadura do

proletariado, seria justamente uma espécie de democracia direta, de intensa participação popular, com tanta igualdade quanto liberdade – quase o ambiente ideal da *polis* grega descrito por Arendt (2005). No entanto, a prática foi bem diferente: por um lado, nunca se superou a ditadura; por outro, essa ditadura nunca foi efetivamente do proletariado, o que trouxe como resultado uma supressão total dos direitos políticos. Já nas democracias liberais, os direitos políticos, apesar de existirem, sempre foram tão limitados quanto abstratamente teóricos: limitados, porque a grande tendência histórica das democracias aplicadas é a de tratá-la com um simples método baseado sobretudo no direito de votar e de ser votado; teóricos, na medida em que os meros procedimentos eleitorais tornam-se duplamente vazios: primeiro, por normalmente não gerarem um debate político de qualidade que possibilite uma decisão claramente consciente por parte dos eleitores, e, segundo, por, mesmo que se consciente e bem-sucedido (a efetiva eleição do seu representante), o voto não necessariamente reflete o desejo prático depositado nele, dados os interesses privados (econômicos) já discutidos aqui.

Quanto ao direito de ser votado, mais do que vazio, ele acaba sendo mesmo irreal para a maioria da população, que não possui os recursos necessários para adentrar a esfera da política formal – quer dizer, do sistema policial. Ou seja, mais uma vez, as pessoas têm algo de ‘liberdade de’ sem quase nada de ‘liberdade para’ (FROMM, 1974). Mas enfim, pelo menos esses direitos existem, pelo menos como garantia legal, além de que – o que não pode se negligenciado – ao longo dos anos tem-se testemunhado grandes esforços para ampliar, efetivar e estimular a participação política da população, através das próprias instituições, tanto pelo desenvolvimento de novos modelos teóricos quanto por parte dos próprios governos e da sociedade civil, que têm se beneficiado destas tendências – em alguma medida, impulsionada pelas novas mídias, como também já se falou superficialmente. A verdade é que a grande questão continua girando em torno das possíveis ‘interpretações’ que se pode fazer da máxima “poder do povo, pelo povo e para o povo”, discutida no início do capítulo, embora o que esses movimentos recentes parecem ter descoberto é que esse poder só existe de fato para o povo quando completamente por fora das instituições.

Em suma, enquanto a grande dicotomia no plano da economia sempre foi liberalismo *versus* socialismo, a díade na questão da participação nos negócios públicos concentra-se normalmente na perspectiva política do *liberalismo* (representação indireta) *versus* o *republicanismo* ou *comunitarismo* (participação direta). Mais recentemente, Habermas (1997a, 1997b), buscando uma espécie de meio-termo,

também estabeleceu o que se denominou *procedimentalismo*, como será discutido. Neste caso, primeiramente serão tratados aqui os modelos clássicos de cada uma dessas tendências – onde o procedimentalismo não pode ser incluído – e em seguida serão abordados o que se pode chamar de ‘filhos’ legítimos tanto da corrente liberal – o ‘elitismo’, o ‘pluralismo’ e o ‘modelo legal’ (o neoliberalismo, a nova direita) – quanto da republicana – a ‘democracia direta’ e o ‘participacionismo’ (nova esquerda) –, estas últimas com tendências mais comunistas no que se refere ao sistema econômico. No que concerne à corrente *habermasiana*, pretensamente neutra, indiferente, em relação ao modelo de economia, é possível dizer que o seu ‘irmão’ legítimo seria o ‘deliberacionismo ativo’, que, no fim das contas, trata-se praticamente da mesma coisa. O material de base para toda essa discussão será o livro *Models of Democracy* (‘Modelos de Democracia’), de Held (1996), mas outras referências também serão utilizadas¹⁴⁴.

Porém, antes de seguir, parece propício responder a um eventual questionamento que o leitor pode estar se fazendo a essa altura: “e a socialdemocracia, por que não foi incluída em nenhuma das correntes?”. A resposta parece ser simples: é que a única ‘novidade’ que ela traz para a democracia refere-se apenas à questão dos direitos sociais, da redistribuição de renda e de oportunidades, de modo que se torna praticamente indiferente ao tema da *participação* política efetiva – para alguns, na verdade, ele não só não a potencializa, mas acaba, inclusive, desestimulando-a, na medida em que tende a ‘acomodar’ os cidadãos de alguma forma –, além de também legitimar em alguma medida o próprio capitalismo, ao partir dele para resolver os problemas que ele mesmo causou. Em termos gerais, Claus Offe (apud NOBRE, 2004, p. 28) resume bem essa ideia: o Estado de Bem-Estar Social “não tinha por objetivo produzir cidadãos capazes de reflexão autônoma sobre o bem comum, mas sim trabalhadores dependentes” – portanto, uma espécie de retorno (mascarado) à *Poor Law* britânica discutida no capítulo anterior? É assim que a socialdemocracia não propõe nenhum tipo de ‘reestruturação’ significativa do sistema que demandasse uma nova teoria democrática: ela está claramente focada na ampliação da cidadania, que democratiza o acesso aos bens culturais e econômicos, mas não modifica em quase nada a estrutura política da sociedade. Ou seja, é razoavelmente ‘socialista’ na política

¹⁴⁴ Devido à impossibilidade de tratar de cada modelo de maneira devidamente aprofundada, será esboçado aqui apenas um quadro bem geral para cada um, apesar do risco de soar excessivamente superficial.

econômica, mas bastante liberal na política participativa, do que se pode inferir o seguinte: da mesma forma que *ampliar a participação sem democratizar o acesso aos bens é politicamente nulo, fazê-lo sem ampliar a participação é socialmente vazio*; daí a necessidade de trabalhar sempre nos dois sentidos, buscando o tão desejado equilíbrio.

3.3.1. *O modelo liberal: liberdade de se livrar da política*

Levando em conta tudo o que já foi discutido sobre o liberalismo no capítulo anterior, não resta nenhuma dúvida de que o grande foco desta corrente político-econômica sempre esteve, como o próprio nome claramente já sugere, na questão da liberdade. Em termos gerais, o que esses indivíduos buscavam era a liberdade econômica (negativa); porém, para isso, naturalmente, precisavam estar totalmente ‘livres de’ qualquer poder (político) coercitivo, o que sugere que o que eles queriam mesmo, no fim das contas, não era necessariamente o poder de participar *diretamente* das tomadas de decisões – apesar de que a participação (indireta) na política fosse desejável na opinião de alguns autores –, mas, sim, a garantia de que não estariam sujeitos a nada nem a ninguém (Estado ou Igreja) que pudesse interferir nos seus negócios. “Se a realização da liberdade é compreendida não como autonomia, mas como a possibilidade de escolher e seguir, sem impedimento, um determinado projeto de vida privada”, então “a participação política é vista como uma atividade secundária, que pode e deve ser delegada a terceiros”, de modo que cabe ao Estado ser totalmente neutro em relação à “condução individual do projeto de vida de cada cidadão” (VITALE e MELO, 2008, p. 240).

Mas parece oportuno, antes de seguir, abrir um parêntese para introduzir uma distinção conceitual importante feita por Held (1996) a fim de separar dentro das correntes liberal e republicana aqueles que encaram a política mais como *meio* ou como *fim*, de acordo com o significado da participação atribuída por cada um, o que leva às tendências *desenvolvimentista* e *protetora*: a primeira, englobando os teóricos que veem o envolvimento político como *valor intrínseco* para o desenvolvimento dos cidadãos como seres humanos, e a segunda, referindo-se aos pensadores que focavam especificamente no *caráter instrumental* da participação para a proteção dos objetivos de cada indivíduo (HELD, 1996). Esta diferenciação parece particularmente importante para o modelo republicano, porém, no caso liberal, ela parece não possuir uma influência decisiva, dado que está ligada apenas aos princípios justificadores que acabam interferindo muito pouco na prática política. Por isso, embora a divisão seja

adotada aqui, é importante deixar claro que os dois posicionamentos específicos do liberalismo clássico quanto à questão da participação não diferem quase nada em relação à teoria geral.

Os *liberais protetores*, por exemplo, viam a política como uma esfera claramente distinta e separada da sociedade, de modo que sua busca maior se resumia ao direito de escolher seus representantes para salvaguardar as instituições e os direitos a fim de que não tivessem que ‘se preocupar’ tanto com os assuntos públicos; por isso, queriam mesmo é que esse Estado fosse tão mínimo e eficaz quanto possível para que se pudesse evitar qualquer abuso por parte desses representantes – da mesma forma que a lei evitava o abuso por parte dos cidadãos – e, assim, garantir a felicidade geral de todos. Porém, isso quer dizer então que eles não se importavam com os assuntos políticos e entregavam inteiramente sua confiança aos seus ‘escolhidos’? Não. Como já se discutiu também no capítulo anterior, para compensar a falta de participação direta, foram criados vários dispositivos de controle indireto, um processo que começava nos jornais – com a cobrança da prestação de contas e de transparência por parte de cada um dos poderes (separados definitivamente a partir da filosofia de Montesquieu) e a eventual denúncia dos seus excessos (HELD, 1996) – e que culminava nos debates que aconteciam normalmente nos cafés. Era exatamente aqui que se ‘formava’ a opinião pública que desembocaria de volta nos jornais.

E todo esse processo interligado, tendo o jornalismo como o grande intermediador, era o que permitia a existência da grande instituição da esfera pública, o espaço legítimo de discussão entre governantes e governados, entre os governados e eles mesmos. Afinal, seguindo o próprio espírito da teoria de Locke (apud HELD, 1996), o propósito essencial de qualquer governo é preservar a vida, a liberdade e a propriedade dos indivíduos – em suma, garantir os direitos dos cidadãos, que devem ser os juízes dos seus próprios interesses: “o poder soberano, ou seja, a capacidade de determinar o uso apropriado do poder político permanece, em última instância, com o povo” (HELD, 1996, p. 80). Para Bentham (apud HELD, 1996), o único modo de garantir o interesse da comunidade em geral é através do voto secreto, da competição entre potenciais representantes políticos, da separação dos poderes e da liberdade de imprensa, expressão e associação. Era, portanto, para possibilitar esse controle, que a esfera pública existia.

No entanto, se por um lado esse espaço de discussão conseguia cumprir seu papel de influenciar as decisões políticas, por outro, havia ainda um certo descompasso

no que se refere à ideia de ‘povo’ dentro da própria sociedade civil – muito além da exclusão de uma parte considerável da população do sistema eleitoral, por exemplo. Como também já se falou aqui, através de Habermas (1989), o problema é que essa ‘igualdade’ de participação na esfera pública era um tanto quanto ilusória, já que, em última instância, não se conseguia extrapolar devidamente a *geometria* dessa igualdade, que era mais do que visível em todas as esferas sociais. Em termos bem práticos: primeiro, porque muito poucos tinham acesso direto aos jornais, pois além de apenas uma minoria saber ler, somente um grupo seletivo tinha condição financeira real para adquiri-los; segundo, porque devido à baixa educação, poucos se interessavam efetivamente em discutir política; terceiro, porque, uma vez engajados nas discussões, dificilmente os economicamente mais poderosos conseguiam de fato vestir o ‘véu da ignorância’ para ‘igualar-se’ ao resto (RAWLS, 1992) – ou, como preferiam dizer, para suspender aquilo que os desigualavam. A nível de contraponto, é verdade que, em tese, todos liam juntos no café, o que não demandava nem a capacidade de leitura nem recursos financeiros para comprar os jornais, por exemplo; além disso, o importante era que o espaço estava aberto, de modo que os que não se interessavam pela política poderiam ser vistos como os próprios ‘culpados’ pela sua não participação; e, por fim, como os debates eram conduzidos num tom estritamente racional, a lei do melhor argumento era a máxima que prevalecia, independente de quem o houvesse proferido.

No plano teórico, essas ressalvas às críticas fazem todo o sentido, só que no mundo concreto não parecia ser bem assim. Não que a expectativa deliberada dos burgueses fosse de que as coisas não funcionassem conforme a teoria, mas o fato é que, na verdade, eles nunca conseguiram superar o medo – que vinha lá desde Platão – de que mais participação popular representaria, pelo menos em termos numéricos, mais poder ao povo em geral, que, sendo essencialmente pobre e possuindo interesses totalmente contrários aos seus, se transformariam na clara ameaça da ‘tirania da maioria’ (HELD, 1996) – por mais que a história venha mostrando a prevalência do exato oposto: algo próximo a uma *tirania da minoria*. Teria sido mais ou menos aqui então o princípio da relação viciosa entre Estado e economia? É mais provável que tenha apenas se consolidado, pois, como se verá melhor adiante, a burguesia só se estabeleceu como tal para a formação e hegemonia do sistema capitalista porque contou com uma grande ajuda do próprio Estado (FIORI, 2005b), o que mostra que esse vínculo já vinha de longas datas.

Para além dos protetores, os representantes da visão *desenvolvimentista*, por outro lado, acreditavam que a política – como tema, não como prática efetiva – não deveria estar tão distante assim da vida dos cidadãos, que, apesar de não participarem diretamente governo, desejavelmente deveriam se interessar e se engajar nos assuntos políticos. O grande defensor desta corrente é John Stuart Mill, e as suas maiores preocupações eram, além de estimular o crescimento individual de cada um, evitar a própria ‘tirania da maioria’ e o alargamento e a burocratização do poder governamental (HELD, 1996). Neste caso, Mill considerava a democracia política como uma forma importante de autodesenvolvimento moral (HELD, 1996), mas considerava a existência de uma democracia direta como a de Atenas tão *impossível* quanto *indesejável*: impossível, por conta da complexidade numérica, além das dificuldades físicas e geográficas da sociedade moderna; e indesejável, pelo ‘perigo’ de os mais sábios e os mais capazes serem ‘ofuscados’ pela falta de conhecimento, habilidade e experiência provenientes da maioria (HELD, 1996). Ou seja, através deste argumento, é possível perceber que ele a considerava mesmo ‘indesejável’, e então se contentava com o fato de também ser pretensamente ‘impossível’.

É exatamente neste ponto que está fundado o grande ‘medo’ em relação às consequências políticas do sufrágio universal – o primeiro passo possível para o estabelecimento de uma democracia verdadeira –, de sorte que, apesar de defendê-lo, Mill achava ‘justo’ que os votos dos ‘ignorantes’ deveriam valer menos, por exemplo – uma proporção genérica de três para um (HELD, 1996). Mesmo assim, por outro lado, ele avança em relação à clássica subordinação das mulheres aos homens, que, além de evidente, era normalmente ‘justificada’ pelos outros teóricos liberais pelo ‘fato’ de elas serem ‘mais afetivas’, ‘menos racionais’, o que inevitavelmente as incapacitava de participar dos negócios públicos (HELD, 1996). Neste sentido Mill, na contramão da tendência geral à época, defendia ser impossível a “realização da felicidade humana da liberdade e da democracia enquanto a desigualdade de sexos persistisse” (HELD, 1996, p. 112). Em suma, essas são as diretrizes básicas do modelo liberal-desenvolvimentista, uma corrente que promete mais do que avança efetivamente em relação à ideologia ‘protetora’, principalmente em termos de participação política, com exceção da inclusão das mulheres. E algo importante a ser notado aqui, antes de seguir para o republicanismo clássico, é que, como já deve estar claro, liberalismo político-econômico não necessariamente significa democracia: essa união mais efetiva só se estabeleceu de fato depois, como será apresentado adiante com os modelos mais

contemporâneos, inegavelmente democráticos, pelo menos no concerne ao ‘pacote básico’ – governo representativo eleito pelo povo e direitos civis e políticos a todos.

3.3.2. O modelo republicano: a liberdade à participação obrigatória

Enquanto o liberalismo sempre trouxe consigo uma carga de individualismo, de pretensão à libertação dos indivíduos talvez nunca vista antes, na medida em que focava claramente na liberdade como ideal máximo, o republicanismo – neste sentido mais afim à concepção política ateniense – historicamente sempre tratou de colocar os interesses da comunidade (o ‘bem-comum’) muito acima dos ‘privados’ – o próprio termo original do latim, *res publica*, significa exatamente ‘coisa pública’. Surgido como tal nas cidades-estados da Roma Antiga ainda entre os séculos VIII e VII a.C. – apesar de depois ter perdido força e ressurgido apenas no século XI –, o ideal republicano tem tomado tantas formas distintas ao longo do tempo, que se torna quase impossível chegar a uma definição clara e exata dos seus ideais políticos e sociais em termos generalizáveis – hoje em dia, por exemplo, os próprios Estados liberal-democráticos são considerados ‘repúblicas’ essencialmente porque possuem um representante eleito pelo povo, pelo fato de este ser, em última instância, o verdadeiro detentor do poder, e também pelo aspecto fundamental da ‘durabilidade’ das instituições (ARENDDT, 1977). É exatamente por isso que se tratará aqui apenas dos seus traços gerais, especialmente no que diz respeito às características mais marcantes e distintivas em relação ao liberalismo: o autogoverno e a participação política ativa e direta por parte dos cidadãos para a realização da sua autonomia e a sua constituição como “sujeitos politicamente responsáveis, livres e iguais” (VITALE e MELO, 2008, p. 238).

No que se refere à liberdade, assim como no liberalismo, o conceito republicano concerne à não subordinação dos indivíduos ao poder arbitrário dos tiranos – apesar de haver as coerções ‘naturais’ de estarem ‘subordinados’ aos interesses gerais da comunidade –, porém, diferente dele, essa liberdade (positiva) incluía a participação direta nas decisões públicas, o que é reforçado pela ideia de ‘virtude’, fundamental para o pensamento republicano: em suma, esse forte sentimento de “patriotismo e espírito público, uma predisposição heroica de colocar o bem comum acima dos seus interesses próprios ou da sua família” (HELD, 1996, p. 43) – algo parecido com o heroísmo grego a partir da busca da ‘glória’ e da ‘imortalidade’, embora com a importante ressalva de o republicanismo estar embasado em instituições claramente consolidadas. Assim como faz com o liberalismo, Held (1996) também categoriza esta corrente de pensamento

político a partir das tendências ‘protetora’ e ‘desenvolvimentista’, a primeira, com uma influência mais romana, na medida em que de alguma forma enfatiza “a natureza frágil da virtude cívica” (HELD, 1996, pp. 44-45) e tenta colocar alguns limites a esse poder para a manutenção da ordem, e a segunda, bem mais radical, com clara influência dos pensadores da Grécia Antiga, especialmente no que diz respeito ao valor inerente da participação política e da *polis* como um meio de autorrealização.

Os maiores representantes da corrente *protetora* clássica são Marsílio de Pádua e Maquiavel (HELD, 1996). No caso do primeiro, seu pensamento pode ser didaticamente dividido em três eixos centrais: a) a existência de comunidades civis que, baseadas no uso da razão, figuram como o centro onde os cidadãos podem alcançar o seu desejo de uma ‘vida adequada’ – neste caso, cada um contribui para realizar este fim coletivo e o governo age como meio de garanti-lo, operando sempre em prol do bem comum; b) a presença do Estado como poder coercitivo capaz de reprimir os conflitos a fim de salvaguardar a paz e a prosperidade da comunidade; c) a exigência de que o povo, a grande fonte da autoridade política legítima, seja seu próprio legislador: e aqui o ‘povo’ se refere a todos os cidadãos, já que ninguém sozinho deve ter a autoridade de determinar as leis (HELD, 1996). Isso não quer dizer que todos os cidadãos governam simultaneamente, mas que todos são naturalmente elegíveis e gozam do direito de participar ativamente da vida pública – mais uma forte semelhança com o modelo grego. É neste ponto então que entra novamente a questão da virtude, o único caminho possível para se alcançar a glória cívica, como enfatizava Maquiavel (apud HELD, 1996), dono da conhecida – e polêmica – frase “o fim justifica os meios”, sendo tal ‘fim’, em termos gerais, o bem comum, a integridade da comunidade e a preservação das condições para que o debate e a participação política acontecessem sem constrangimentos, o que demandava um Estado eternamente ‘vigilante’ (HELD, 1996).

Já a corrente *desenvolvimentista*, da qual Rousseau é, sem dúvida, o grande expoente, talvez o mais radical, baseia-se no pressuposto de que, em prol do bem comum, os cidadãos não possuem apenas direitos, mas também claros deveres dentro da esfera pública. Neste caso, *todos* deveriam se envolver e participar ativamente da política, em encontros diretos, para fazer suas leis e tomar as decisões referentes à comunidade (HELD, 1996); ou seja, para ele, a “soberania não pode ser representada”, de modo que “qualquer lei que as pessoas não tenham ratificado pessoalmente é nula”, da mesma forma que, uma vez elegendo outro em seu lugar para cuidar dos negócios públicos, o povo, em vez de exercer sua liberdade, acaba sendo escravizado

(ROUSSEAU, apud HELD, 1996, p. 58). É aqui que entra, portanto, a sua clara diferenciação entre ‘independência’ e ‘liberdade’, o primeiro conceito de caráter essencialmente individualista, na medida em que cada um faz simplesmente o que lhe agrada sem considerar o outro, e o segundo compreendendo uma clara ideia de comunidade, no sentido que remete justamente ao fato de não estar sujeito à pura vontade e aos prazeres dos outros. Neste caso, Rousseau diferencia também a ‘vontade geral’ – o consenso que incorpora um julgamento generalizado sobre o bem comum – da ‘vontade de todos’ – uma simples mescla dos caprichos e desejos individuais (apud HELD, 1996).

Quanto ao direito à propriedade, o filósofo francês também viria a romper com toda a tradição liberal da sua época ao defendê-la apenas até certo ponto, o de garantir segurança material e independência intelectual, uma ideia bem representada na sua célebre frase: “nenhum cidadão deverá ser suficientemente rico como para comprar outro, e nenhum deverá ser tão pobre a ponto de ser obrigado a se vender” (apud HELD, 1996, p. 59). Isto é, segundo ele, somente um estado de ampla similaridade econômica, por exemplo, pode evitar grandes divergências de interesse entre os cidadãos dentro de um corpo social, o que torna a ideia de um bem verdadeiramente comum mais factível e acaba por inspirar um maior sentido de cooperação entre os participantes – afinal, se em qualquer situação sempre haverá interesses divergentes, num estado de desigualdade geral estes se tornam irreconciliáveis. A partir desta breve apresentação, portanto, pode-se perceber como grande contribuição de Rousseau para a teoria política a busca de uma maior igualdade entre os cidadãos e o comprometimento com a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática – por mais que, devido às suas grandes exigências, esse modelo só pudesse ser concretizado num ambiente numérica e geograficamente limitado. Apesar deste avanço, por outro lado, Rousseau não conseguiu se desgarrar da tendência marcante da sua época – inclusive republicana, que só foi de certa forma rompida a partir de Wollstonecraft – de excluir as mulheres, e, ao que parece, também os pobres, do direito à cidadania política (HELD, 1996).

Assim como no caso do liberalismo, o republicanismo por si só não necessariamente garante a existência de um sistema democrático, como está claro no pensamento de Maquiavel, por exemplo, que, apesar de ser um republicano convicto, em vários momentos defendia a monarquia de maneira aberta, especialmente pela sua capacidade de preservar o Estado de ameaças tanto externas quanto internas. De todo modo, ele não estava inconsciente do perigo de a monarquia se converter em tirania, da

mesma forma que atentava para a tendência histórica de a aristocracia virar oligarquia e de a democracia se tornar anarquia (HELD, 1996, p. 51), daí que defendia como única maneira de alcançar esse desejado equilíbrio o fato de que não apenas uma, mas as duas esferas, a estatal e a civil, fossem devidamente fortes, cada uma com suas funções específicas. Só que depois, passado o grande ‘medo’ da ciência política clássica em relação a essa espécie de ‘democracia anárquica’, o republicanismo foi se identificando cada vez mais com o sistema democrático – em alguns casos bastante radical, seguindo uma linha mais *rousseauuniana*, como é o caso da democracia direta proposta por Marx. Em suma, é possível perceber também uma clara influência do pensamento republicano nas duas grandes revoluções do século XVIII: no caso da Francesa, no que se refere às ideias *rousseauunianas*, e na Americana, no que diz respeito às instituições a partir do ideal romano. Mas antes de chegar lá parece propício analisar como ambas as correntes – liberalismo e republicanismo – influenciaram os modelos de democracia mais contemporâneos.

3.3.3. *As crias do liberalismo clássico*

Em termos gerais, pode-se dizer que o liberalismo clássico deixou três grandes herdeiros para a teoria democrática contemporânea, a saber: o *elitismo*, o *pluralismo* e o *neoliberalismo* – aproveitando a distinção de Held (1996), o primeiro e o terceiro de caráter extremamente instrumental (‘protetor’), ao passo que o segundo já traz um viés mais ‘desenvolvimentista’ –, todos, naturalmente, em completa sintonia com o capitalismo.

3.3.3.1. *Elitismo competitivo: a elite que compete contra a incompetência do povo*

Tanto o elitismo quanto o pluralismo, como será debatido, baseiam-se claramente na ideia da existência de grupos de interesse no interior da sociedade que estão constantemente lutando pelo poder. Bastante pessimistas no que se refere à participação popular para o desenvolvimento individual ou coletivo, os principais expoentes da corrente elitista são Max Weber e Joseph Schumpeter, que restringiam a ideia de democracia à simples possibilidade de os indivíduos escolherem, periodicamente, seus representantes, a partir do grupo de interesse que melhor lhes representasse (HELD, 1996). Ou seja, esta abordagem, justificando-se na complexidade da sociedade moderna, pregava uma democracia extremamente técnica, burocrática, com a mínima abertura para a participação popular, essencialmente focada na questão

do voto: uma possibilidade que, segundo os defensores do modelo, já representava poder demais para um ‘povo’ majoritariamente incapaz de atuar diretamente na política, como indica Schumpeter (1961, p. 337) ao afirmar que “a massa eleitoral é incapaz de outra ação que não o estouro da boiada”. Mas isso também não quer dizer que a ‘massa’ não tivesse o direito de ser eleita: o jogo estava teoricamente aberto para todos, e quem determinava o seu sucesso ou não era a competência ou aptidão para o cargo disputado – apesar de que, como já se falou tanto, as cartas, distribuídas normalmente a partir do poder econômico e simbólico, já estavam dadas de antemão.

Um dos conceitos-chave do pensamento weberiano é a ideia de ‘racionalização do mundo’, que, se, por um lado, tornava esse mundo cada vez mais ‘intelectualizado’, libertando as pessoas das ilusões teológicas e metafísicas, por outro, produzia o que ele caracterizou como seu ‘desencantamento’ (apud HELD, 1996). É aqui que a sociedade que “comeu da árvore do conhecimento” (WEBER apud HELD, 1996, p. 161) torna-se cada vez mais complexa do ponto de vista organizativo, o que demanda um conhecimento técnico e burocrático crescentemente especializado; e é aqui também que a ‘massa’ se mostra ‘incapaz’ de participar diretamente dos processos decisórios, devido tanto à sua falta de conhecimento específico quanto à sua ‘emotividade’, uma das grandes barreiras para a compreensão e o julgamento dos negócios públicos (WEBER apud Held, 1996). Neste caso, o preço pago pelo funcionamento eficiente da máquina estatal era inevitavelmente um sistema político menos democrático, no sentido que qualquer tipo de participação direta se tornava impensável – e, se pensável, indesejável, pelo menos num âmbito que não fosse simplificado, meramente local (HELD, 1996) –, limitando a democracia a um mero procedimento de escolha entre possíveis líderes.

É com base neste argumento, portanto, que a ‘legitimidade’ do Estado se funda na ideia de ‘autoridade legal’ dos representantes, em um sistema burocrático que, apesar de rígido e inflexível, acaba sendo tecnicamente superior que qualquer outro processo para o tipo de sociedade em voga, garantindo, assim, a estabilidade dos processos políticos e econômicos. Mas isso tampouco quer dizer que a autoridade legal e a burocracia se bastam por si só: elas precisam estar sob constante vigilância, através de um grau mínimo de *accountability*, para evitar que os interesses privados corrompam o seu funcionamento imparcial (HELD, 1996) – o que, naturalmente, mostra-se insuficiente para um sistema que se diz democrático, na medida em que submete a ‘massa’ completamente à pequena elite que consegue chegar ao poder, o único grupo de indivíduos verdadeiramente “livres e iguais”, como bem coloca Held (1996, p. 174) –

ainda mais porque, sendo tão ‘burra’, tão ‘incapaz’, como ela poderá ‘vigiar’ efetivamente a elite capacitada que a comanda?

Em contraste com o modelo normativo de Weber, Schumpeter, também um elitista convicto, se dispõe a desenvolver – na verdade, segundo ele, ‘descrever’ – um modelo essencialmente ‘realista’. Ou seja, a ideia é que, se na sua análise ele acaba sendo bastante ‘pessimista’ em relação às massas, não se trata de qualquer preferência ideológica sua, mas unicamente de um reflexo da própria ‘realidade’ do mundo, do mundo político, em específico. No entanto, o que se percebe em sua argumentação é um caráter essencialmente tão normativo e tão exclusivista quanto o de Weber, na medida em que via “consequências altamente perigosas” na participação direta da ‘massa’ (HELD, 1996, p. 178). Para Schumpeter, a democracia, portanto, não deveria passar de um simples *método* de escolha dos líderes – dos ‘chefes’, como afirma – que deveriam efetivamente conduzir a coisa pública, daí que ele conclui que, em vez do ‘governo do povo’, a democracia deveria significar simplesmente o “governo do político” (apud HELD, 1996, p. 180), aquele mesmo que transforma a política, antes de qualquer coisa, num emprego, um mero trabalho – no sentido *arendtiano* – do qual a moeda de troca é claramente o ‘mercado de votos’ arraigado numa população tão – se não mais – estúpida e ignorante quanto a descrita por Weber.

E o que vale aqui, no fim das contas, não é nada que se assemelhe a uma espécie de busca do ‘bem comum’ – para Schumpeter, um conceito tão irreal quanto perigoso –, mas, sim, a intensa disputa de interesses distintos que naturalmente levará à derrota de um grupo em prol da vitória de outro. Quanto à questão econômica, o mais interessante – uma aparente contradição – do pensamento *schumpeteriano* é o fato de ele se dizer bastante afeito ao ‘socialismo’, com a importante ressalva de que o seu foco centrava-se claramente no aspecto organizativo do termo, e não no social: ou seja, a sua preocupação referia-se apenas ao planejamento econômico, rigidamente burocrático e centralizado, em busca de uma *eficiência* cada vez maior do sistema (apud HELD, 1996). Em suma, como deve ter ficado razoavelmente claro, a sua visão era extremamente preconceituosa e pessimista – o que ele prefere chamar de ‘realista’ – em relação ao ‘povo’, este, totalmente vulnerável à persuasão da elite, seja através da publicidade ou de qualquer outro modo de manipulação, o que, conseqüentemente, só impossibilita qualquer ideia genuína de ‘vontade popular’: afinal, aquilo que a ‘massa’ acha que quer é simplesmente produto do que a elite quer que ela queira – simples assim.

E esse pensamento é digno de um breve comentário, já caminhando para uma conclusão. É verdade que, de alguma forma, como o próprio Fromm (1974) indica muito bem, encontrando-se presos a esse sistema sócio-político bem conhecido, grande parte dos desejos dos indivíduos é socialmente moldada, o que muitas vezes acaba dando-lhes pouca ‘autonomia’ efetiva para desenvolver suas capacidades individuais livremente. Porém, o grande problema do pensamento *schumpeteriano* em termos gerais está em: primeiro, achar que essa característica se restringe especificamente às massas, já que ele atinge igualmente a ‘elite’, na medida em que o que ela quer é o que o sistema, em toda sua abstração, quer que ela queira também; segundo, encarar essa condição como ‘natural’, intransponível, chegando ao ponto de simplisticamente aceitar a ideia de que *se as coisas são assim é unicamente porque assim elas deveriam ser*; e, terceiro, achar que essa ‘constatação’ se trata de uma verdade absoluta, sem possíveis exceções, o que só leva a uma forçada legitimação daquilo que, ao contrário, deveria ser combatido em prol de uma sociedade melhor, mais democrática. No fim das contas, ao ‘constatar’ a ‘realidade’, Schumpeter não faz nada mais do que simplesmente ‘contentar-se’ com ela, justificando-a. Para ele, como bom conservador, “os indivíduos podem ser ‘ativos’ nos espaços do consumo e da vida privada”, e só: foi assim, portanto, que ele “chegou muito perto de negar que essa capacidade existisse na esfera da política”, o que fazia dele, em última instância, tão antiliberal quanto antidemocrático (HELD, 1996, p. 193).

Além destes contrapontos específicos em relação à teoria *schumpeteriana*, outros, mais genéricos, podem ser ampliados para o modelo elitista em termos gerais, como também coloca Held (1996), oportunamente: como o ‘povo’ é ‘capaz’ de escolher seus representantes ao mesmo tempo em que é totalmente ‘incapaz’ de fazer qualquer julgamento político? Não seria essa apenas uma forma de maquiagem com pitadas de ‘democracia’ uma visão basicamente oligárquica, aristocrática, plutocrática da política? E mais, será que essa pretensa ‘apatia’ e ‘incapacidade’ da população não seria um mero resultado do próprio sistema, que exclui a maioria, e, assim, permite a manutenção de um ciclo vicioso de exclusão social (e política)? Ou seja, se a política é um tema necessariamente ‘distante’ do povo como um todo, não seria porque a própria política tem deliberadamente se distanciado cada vez mais da tão subjugada ‘massa’ ao transformar questões da vida prática – como saúde, educação, trabalho etc. – em temas frios, tecnicamente burocráticos (HELD, 1996)? Afinal, quem melhor do que o próprio povo para saber o que exatamente ele quer e do que precisa de fato?

3.3.3.2. *Pluralismo: o poder da maioria pelas múltiplas minorias*

Apesar da atmosfera obscura desenhada pelos elitistas, é bom ter noção de que nem toda teoria liberal da contemporaneidade posiciona-se de maneira tão pessimista e exclusivista em relação ao ‘poder (e a capacidade) do povo’; pelo contrário, de lá para cá, muitos autores têm tentado resolver de forma bastante inclusiva essas brechas deixada pelos mais conservadores, essencialmente antidemocráticos. E aqui entra o caso dos pluralistas, que continuam a defender o sistema estruturalmente representativo, mas, de modo bem menos radical, em vez de culpar o povo pela sua própria exclusão da esfera de decisões, acabam atribuindo o seu posicionamento às questões mais práticas, nos termos de tempo e espaço, já que acreditam não ser possível executar um modelo devidamente participativo nas sociedades complexas atuais. E, mais do que isso: apresentam algumas alternativas para a superação desses limites, através da participação dos indivíduos em vários espaços da vida cotidiana (não exatamente no sistema formal), de escolas a igrejas, para tentar fazer valer seus interesses. Esse é o caso, por exemplo, do pensamento de Madison, particularmente influente no estabelecimento da democracia americana, e, mais recentemente, do conceito de poliarquia de Robert Dahl (HELD, 1996). No geral, os principais pontos de convergência entre pluralistas e elitistas é basicamente o fato de ambos entenderem a democracia como uma espécie de método de seleção dos representantes, além da ideia de que a população comporta, sim, um elevado grau de apatia em relação à política, o que a deixa razoavelmente vulnerável; no entanto, diferente destes, aqueles não defendem que o poder deve estar exclusivamente concentrado nas mãos das elites (HELD, 1996). Como consequência inevitável da liberdade de associação típica das democracias liberais, essa corrente acredita ser natural, num ambiente de clara competição pelo poder, o surgimento de grupos de interesse divergentes entre si, uma das expressões mais claras de um sistema democrático: o problema surge apenas quando um grupo acaba por solapar a liberdade de outro(s).

Dahl (apud HELD, 1996), por exemplo, define ‘poder’ como a capacidade de um indivíduo ou grupo alcançar suas metas diante de qualquer tipo de oposição, o que o leva a concluir que, por mais que existam variados tipos de desigualdade na sociedade, cada grupo acaba tendo sempre alguma vantagem a ser utilizada para causar algum tipo de impacto no processo. É daí que vem o termo ‘pluralista’, para expressar a ideia de que o poder está sempre disposto na sociedade de maneira competitiva (o ‘equilíbrio competitivo’) e não hierárquica (já que todos possuem basicamente a mesma força),

cabendo ao Estado, o agente ‘neutro’, portanto, pesar todas as demandas a fim de tomar suas decisões (HELD, 1996). O controle, neste caso, está garantido, essencialmente, pela existência de eleições regulares e por essa intensa competição entre grupos, partidos e indivíduos, o que caracteriza a própria ideia de ‘poliarquia’, que, para Dahl, permite caracterizar a democracia mais como o ‘governo das minorias’ – as ‘múltiplas minorias’ – do que a ‘soberania da maioria’ (apud HELD, 1996). Mas o que dizer da participação política efetiva? Aqui, numa clara aproximação com os elitistas, alguns pluralistas chegam ao ponto de afirmar que um certo grau de apatia acaba sendo inclusive desejável numa democracia representativa, na medida em que, além de indicar ‘confiança’ nos governantes, evita determinados conflitos que poderiam ser gerados pela participação (HELD, 1996). Deste modo, apesar do espaço aberto às contestações, Dahl (apud HELD, 1996) acredita que o devido funcionamento da poliarquia depende de certo grau de consenso: basicamente, em relação às regras procedimentais, à extensão das opções políticas e ao escopo da atividade política.

Está bastante claro que essa teoria – igualmente ‘realista’ no que se refere às democracias ocidentais – traz consideráveis avanços em relação ao modelo elitista. No entanto, apesar de terem clara razão no que se refere à importância dos grupos de pressão, os autores pluralistas soam um tanto ingênuos ao acreditar que todos possuem a mesma força, a mesma expressão de barganha. Ademais, ao julgarem razoavelmente desejável um certo grau de apatia dos cidadãos para a manutenção da ‘ordem’, acabam limitando consideravelmente o campo democrático, a abertura para a expressão do dissenso que parecem defender de algum modo – além do que não parece convincente a ideia de que *apatia* implique *confiança* nos representantes. Afinal, se na prática existem claramente grupos mais fortes do que outros, se o Estado jamais conseguiu ser neutro nos seus julgamentos, e se qualquer tipo de ação política fora do espectro desses grupos específicos é desencorajada, o que resta então para aqueles que não se sentem contemplados por esse sistema, que não veem suas demandas devidamente consideradas, e, muito menos, concretizadas?

Foi ao perceber essas grandes brechas na teoria clássica que os neopluralistas passaram a considerar mais a fundo a questão da desigualdade a fim de tentar criar um espaço mais democrático para a efetiva participação de todos a partir, por exemplo, da “extensão dos princípios democráticos para o ambiente de trabalho e para a economia em geral” (HELD, 1996, p. 216). É mais ou menos isso que Bobbio (1997), um importante defensor do pluralismo, quer dizer quando afirma que hoje em dia – num

momento em que toda a população adulta já tem voz eleitoral – o importante para se medir a qualidade de uma democracia é precisamente analisar “se aumentou não o número dos que têm o direito de participar nas decisões que lhes dizem respeito, mas os espaços nos quais podem exercer este direito” (BOBBIO, 1997, p. 27). Porém, apesar do aparente avanço político que essa ideia traz, não foi bem a realização desse pressuposto que aconteceu com a retomada do liberalismo clássico através do neoliberalismo.

3.3.3.3. Neoliberalismo: o estado do mercado vem decretar o fim da história

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o mundo ficou claramente polarizado entre os modelos de democracia liberal do Ocidente e o socialismo totalitário da União Soviética. Vencidos os regimes nazifascistas, essa acabou por ser a época de ouro do capitalismo e da democracia, representada particularmente pela hegemonia norte-americana, que viveu seu auge incontestável até meados da década de 70, possibilitando, por tabela, a ‘reconstrução’ e o ‘reflorescimento’ da Europa para o fortalecimento e o avanço do próprio modelo democrático – a base para o surgimento da socialdemocracia, por exemplo. Por outro lado, esse foi também o momento em que surgiram os chamados novos movimentos sociais, através da nova esquerda, contestando toda a ordem mundial e clamando por um mundo mais justo e mais igualitário. Mas o foco aqui é ainda a nova direita, o neoliberalismo, a ‘filha caçula’ da corrente liberal, por assim dizer. Primeiro, faz-se bastante oportuno mostrar como alguns teóricos possuem um fetiche incrível com o termo ‘fim’, especialmente quando este representa a derrota definitiva do ‘outro’ para o seu ‘reinado’ hegemônico. Foi assim nos anos 60 com Lipset, um sociólogo recém-rompido com o partido socialista, que apresentou o conceito de ‘fim das ideologias’ – uma espécie de resignação antecipada frente a uma suposta vitória definitiva da ideologia do capital – e foi assim nos anos 90 com Fukuyama e a sua tão prepotente quanto irreal teoria do ‘fim da história’ – em prol, naturalmente, do futuro definitivo do capitalismo absoluto (HELD, 1996). Porém, passado esse pessimismo – ou otimismo, para alguns –, ambas as ideias têm se mostrado cada vez menos sustentáveis, especialmente quando se analisa a conjuntura atual do início do século XXI.

O fato é que, antes de qualquer coisa, ideologia não acaba, não enquanto existam homens para sustentar essas ideias; da mesma forma que a história nunca terá um fim, não enquanto existam homens para dar-lhe um ou outro rumo. O máximo que pode

acontecer, nestes casos, é a existência de uma conjuntura pouco propícia para o aparecimento e a concretização efetiva dessas ideologias, seja devido a algum tipo de repressão – violenta (regimes totalitários) ou simbólica (através dos constrangimentos mais variados) – por parte da ideologia contrária ou mesmo por conta de sucessivas frustrações em relação à própria ideologia que se defende (como foi o caso do ‘socialismo real’). Mas as ideias não morrem: elas apenas adormecem; e a história não acaba: ela apenas parece estagnar-se por algum tempo. Da mesma forma, as ideias não são absolutas: elas se adaptam às demandas do seu espaço e do seu tempo; e a história não caminha em linha reta: quando se pensa que ela está levando a um lugar específico, as coisas mudam repentinamente e lhe dão um novo rumo – talvez nem sequer imaginado antes. Em suma, são as próprias ideias, determinantes do mundo e determinadas por ele, que motivam as ações que poderão traçar o caminho da história: mais ou menos como defendia Heidegger (apud SAFATLE, 2012a, p. 50) ao dizer que “o pensamento age quando pensa”, o que, para Safatle (2012a), talvez represente o agir mais difícil e decisivo.

Não se trata da velha crença de o pensamento ser, no fundo, um subterfúgio contra a ação, uma compensação quando não somos capazes de agir. Se podemos dizer que o pensamento age quando pensa é porque ele é a única atividade com a força de modificar nossa compreensão do que, de fato, é um problema, de qual é o verdadeiro problema que temos diante de nós e que nos impulsiona a agir (SAFATLE, 2012a, p. 50).

Voltando a Lipset (apud HELD, 1996), o que possibilitou a sua suposição do fim das ideologias – na verdade, da ideologia de esquerda – foi justamente a clara hegemonia capitalista, a sua expansão e o seu sucesso na maior parte do globo, o que, aliado ao cada vez mais evidente fracasso socialista, acabou dando pouquíssimo espaço (credibilidade) a correntes que pudessem questionar essa ordem. É claro que, embora diversos movimentos sociais que iam de encontro à lógica do capital estivessem surgindo ali, na prática política realmente pouca diferença se podia sentir entre os programas de cada partido, daí que Lipset (apud, HELD, 1996, p. 238) é levado à conclusão de que “os assuntos ideológicos que dividem a esquerda e a direita foram reduzidos a um pouco mais ou um pouco menos poder governamental ou planejamento econômico” – o que faz bastante sentido, desde que não se simplifique a questão ao ponto de achar que o que não se encontra ancorado nas instituições não existe. Numa análise bastante otimista, tudo isso porque, segundo ele, todos os problemas da revolução industrial já haviam sido resolvidos, na medida em que os trabalhadores adquiriram cidadania política, os conservadores aceitaram a socialdemocracia e a

esquerda reconheceu que o aumento do Estado trazia mais problemas para a liberdade do que benefícios econômicos efetivos (LIPSET, apud HELD, 1996). A consequência natural disso, portanto, seria um futuro de estabilidade progressiva nas democracias ocidentais e uma forte erosão do conflito, já que as visões antagônicas de classe se convergiram cada vez mais (LIPSET, apud HELD, 1996). Só que o problema foi que, de meados da década de 70 até o fim da década de 80, o capitalismo viveu um claro momento de crise, o que tanto impediu que a crença de Lipset fosse realizada quanto deu aos mais conservadores uma ‘brecha’ para colocar a culpa dos problemas no Estado de Bem-Estar Social – segundo estes, grande demais.

É aqui que entram os governos de Ronald Reagan, nos Estados Unidos, e de Margaret Thatcher, na Inglaterra, para tirar o Estado de cena e restabelecer o estado liberal das coisas: os grandes princípios da liberdade individual e de iniciativa acima de tudo. Para os propósitos aqui, não vale a pena entrar muito a fundo na ideologia neoliberal neste momento, até porque este tema será tratado com mais detalhes um pouco adiante, mas vale dizer que: *em termos econômicos*, os países passaram a abrir as suas portas cada vez mais para o livre comércio a fim de potencializar o desenvolvimento por meio da crescente globalização, e, *em termos políticos*, passou-se a valorizar novamente o conhecimento e a capacidade técnica dos representantes para resolver os complexos problemas da sociedade, o que, ao criar um consequente desestímulo – constrangimento simbólico – a qualquer tipo de movimento social, especialmente os sindicatos, tendeu a distanciar a população mais uma vez dos assuntos políticos.

E este foi apenas o primeiro passo. O segundo viria logo em seguida com o tão repentino quanto esperado fim da União Soviética, que definitivamente estabeleceu o capitalismo como sistema econômico global e a democracia liberal como modelo político ideal. É aqui que o neoliberalismo ganha um impulso ainda maior, e é a partir deste cenário que Fukuyama desenvolve o seu conceito de ‘fim da história’, do triunfo do Ocidente sobre qualquer tipo de alternativa política e econômica – um claro sintoma de *razão proléptica* aguda, nos termos de Santos¹⁴⁵ (2007a). E por fim da história o autor queria dizer exatamente “o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a

¹⁴⁵ Para Santos (2007a), a razão indolente, preguiçosa, se manifesta das seguintes maneiras: como razão *metonímia*, que toma a parte pelo todo, de modo a criar “um conceito restrito de totalidade construído por partes homogêneas” que possibilita o desperdício das experiências e de grande parte da realidade, ao contrair, diminuir, e subtrair o presente (2007a, p. 26); e como razão *proléptica* (mais precisamente a de Fukuyama), que já sabe o futuro de antemão, ao expandi-lo demasiado em prol de um crescimento econômico infinito, por exemplo.

universalização da democracia liberal do Ocidente como a última forma de governo dos homens” (apud, HELD, 1996, p. 279), uma teoria que ele embasa em quatro argumentos específicos (HELD, 1996): 1) a história pode ser entendida como uma sequência (linear) de estágios de consciência ou de ideologia, de modo que, neste momento, finalmente, chegou-se à última dessas etapas; 2) essa fase final foi alcançada por conta do fim dos conflitos ideológicos, já que o liberalismo, segundo ele, venceu para sempre a grande batalha; 3) isso não quer dizer, porém, que todos os conflitos irão acabar: eles apenas não terão expressão e, muito menos, força suficiente para ameaçar a ordem liberal; 4) por fim, apesar de todo o aspecto positivo dessa grande e definitiva vitória, há algumas consequências negativas, como uma certa limitação da imaginação humana e o quase desaparecimento do idealismo em prol da técnica econômica e da mera satisfação do consumo.

Em relação a este último aspecto, a ‘lamentação’ de Fukuyama (apud BOBBIO, 2001), se é que se pode falar assim, parece estar baseada no fato de ele acreditar que “a história não progride por intermédio de um processo de igualação dos desiguais, mas, ao contrário, por intermédio da luta individual ou coletiva pela supremacia” e que “a aspiração dos homens, interpretada em termos realistas e não utópicos, não é a igualdade, mas a superioridade, por intermédio da concorrência e da vitória sobre o inimigo” (BOBBIO, 2001, pp. 152-53). Tudo bem que o liberalismo não apenas possibilita, mas também legitima a existência da desigualdade no interior das sociedades, de modo que, se este for mesmo o último estágio da ‘evolução’ humana, então quer dizer que inevitavelmente haverá desigualdade para sempre. Isto é o que talvez agrade a Fukuyama. Mas, por outro lado, estes argumentos específicos parecem contradizer justamente o próprio princípio geral da sua concepção. Afinal, não existindo uma corrente ideológica contrária forte o suficiente para ‘competir’ com o liberalismo, quer dizer então que já não há uma luta expressiva pela supremacia; desta forma, não havendo mais luta, confronto, disputa, e tendo a humanidade alcançado o ‘fim da história’, então significa que não há mais progresso. Não havendo, portanto, mais progresso, o que é que pode justificar a manutenção da desigualdade interna, se ela não tem sequer a capacidade de tentar transcender o fim (na verdade, o engessamento) da história em prol do mesmo progresso constante que Fukuyama defende?

O fato é que o próprio conceito de ‘evolução’ é totalmente relativo, de sorte que se torna bastante complicado afirmar em termos definitivos que qualquer avanço histórico se dê necessariamente por conta da *superioridade*, através da competição.

Além dos diversos ‘progressos’ – analisados a partir de uma ótica distinta – que foram e são constantemente gerados com base na cooperação, é possível interpretar que a grande maioria dos ‘avanços’ que normalmente são possibilitados pela busca incessante da superioridade se refira apenas aos aspectos da evolução tecnológica, por exemplo, proporcionada por aspirações militares claramente destrutivas. E, neste caso, sendo essencialmente destrutiva, a mais grave consequência deste tipo de ‘evolução’ é a irremediável ‘regressão’ humana que ela gera, o que não deixa dúvidas que o preço pago acaba sendo muito maior do que qualquer pretensão benéfico – vide, por exemplo, os ‘avanços’ que possibilitaram as armas nucleares que ameaçam a própria existência humana (ARENDDT, 2006). Sendo assim, se a ‘vitória’ do capitalismo descontrolado representa mesmo o fim da história, isso talvez possa ser considerado verdadeiro, mas apenas se o termo for compreendido especificamente como o risco que a humanidade corre em relação ao seu próprio *fim* – o fim da história humana – no caso de não se conseguir estabelecer uma ordem mais justa, mais cooperativa e menos devastadora.

É justamente contra isso, portanto, que o *Occupy* está lutando: ao invés de simplesmente ‘festejar’ ou ‘lamentar’ esse suposto fim, estão buscando efetivamente a emancipação social, a realização das promessas modernas de “igualdade, liberdade e fraternidade”. Afinal, por mais que as instituições e as ferramentas modernas para se alcançar tais aspirações estejam em crise, “não está em crise a ideia de que necessitamos de uma sociedade melhor, de que necessitamos de uma sociedade mais justa” (SANTOS, 2007a, pp. 18-19). Se o estado do mercado vem a decretar que a história já acabou, que o capital conseguiu vencer a humanidade de uma vez por todas – minando, assim, qualquer possibilidade de democracia verdadeiramente democrática –, então esses movimentos mais recentes vêm provar que não, que ideias não morrem, e que o que precisa acabar de fato, e para sempre, é a supremacia do poder econômico da classe dominante sobre o (suposto) poder político do povo.

3.3.4. As crias do republicanismo clássico: filho de republicano, marxista é?

Se ao longo da história o liberalismo sempre representou a base de legitimação do capitalismo, sendo praticamente indissociável deste, o republicanismo clássico não necessariamente se associa a nenhum tipo de modelo econômico específico. No entanto, historicamente, ao menos no plano teórico, os que mais têm se identificado com essa corrente são os pensadores – na prática, os partidos, os políticos ou movimentos independentes – com tendências mais igualitárias, mais socialistas, por assim dizer.

Quanto à divisão adotada aqui, seguramente não há dúvidas de que o marxismo já se trata de uma teoria bastante clássica. No entanto, ela foi separada deliberadamente do modelo clássico de republicanismo pelo simples fato de trazer diferenças fundamentais em relação àquele, especialmente ao estabelecer uma tendência nova na teoria democrática: a de relacionar tão decisivamente a necessidade da igualdade econômica na sociedade para se alcançar a efetiva liberdade na esfera política. Além do modelo de *democracia direta* marxista, portanto, serão analisados a seguir também o *participacionismo* da chamada nova esquerda.

3.3.4.1. Democracia direta: o ápice da igualdade política na igualdade econômica

A base geral do pensamento marxista é a de que enquanto a sociedade for economicamente dividida em classes, a política necessariamente se baseará na luta dessas classes. Deste modo, Marx e Engels criticavam duramente o modelo liberal por este ser incapaz de promover a prometida justiça equitativa, dadas todas as desigualdades existentes – sociais, econômicas e políticas: desigualdades estas que, além de serem nada mais do que mero produto da história, só contribuem para dar espaço à exploração e, assim, afastar o indivíduo da sua natureza coletiva, cooperativa. E a que se devia essa inversão, em termos gerais? À propriedade privada e à produção excedente, que são as bases das relações de dominação no sistema capitalista (HELD, 1996). Com uma visão histórica quase tão linear e determinista quanto a de Fukuyama (ambos influenciados pela filosofia hegeliana), Marx, apesar de naturalmente não utilizar o termo, achava que o fim inevitável da história seria a sociedade comunista, que, sendo este o último de todos os estágios de organização social, representaria a plena realização da igualdade e da liberdade, não só no âmbito econômico, mas também no político. Mas é preciso concentrar-se antes de qualquer coisa neste último aspecto, que é o que interessa neste tópico.

Segundo a concepção marxista, um sistema verdadeiramente democrático é inviável numa sociedade capitalista, na medida em que o Estado, por mínimo que pretenda ser, acaba sempre beneficiando os interesses dos mais ricos, os que detêm os meios de produção, reproduzindo na política e na burocracia estatal as desigualdades encontradas na esfera civil (HELD, 1996). Deste modo, sendo claramente orientado pelas forças econômicas, o Estado acaba permitindo que as classes dominantes governem sem exatamente fazerem parte do governo formal (HELD, 1996). É daí que Marx começa a estabelecer as bases do seu modelo político, partindo da premissa de

que quem deve sustentar o governo é a própria ordem social, e não o contrário, quando a grande massa da população fica submetida a forças que fogem completamente do seu controle. Em suma, para ele, a liberdade jamais poderá ser alcançada enquanto significar apenas liberdade de capital, como já foi dito:

Somente uma concepção de liberdade que coloque a igualdade no seu centro (como a visão de Rousseau de liberdade buscou fazer), e que esteja preocupada acima de tudo com uma liberdade igual para todos (o que a visão de Rousseau, em última instância, falhou em ser), pode devolver ao povo o poder necessário para “fazer sua própria história” (HELD, 1996, p. 138).

Além da evidente semelhança com o pensamento *rousseauiano*, pode-se também fazer uma relação desta concepção com os ideais da Grécia Antiga. Só que, mais importante do que isso é o fato de que Marx supera ambos os modelos num aspecto muito claro: o da universalização desses ‘direitos’ para além de qualquer concepção de títulos ou classe, e não apenas dentro de uma esfera política separada – como no caso da *polis* –, mas em todos os espaços da sociedade – aqui, em última instância, os dois ambientes eram ‘transformados’ em um só. E mais: para Marx, ao se alcançar a destruição da classe burguesa, não haveria mais nenhuma necessidade de poder político organizado, o que abriria caminho para o estabelecimento de uma verdadeira democracia direta e de onde brotaria um ambiente de liberdade real: o próprio ‘fim da política’ (HELD, 1996). Porém, a título de problematização, será que a política acaba mesmo? Na verdade, a expressão aqui só tem qualquer significado efetivo se a ‘política’ for considerada mais precisamente no sentido *rancieriano*, cuja existência depende essencialmente da desigualdade que acaba por gerar a ‘polícia’ – ou então no seu contrário: o seu formato rigidamente institucional. Já no sentido *arendtiano*, por outro lado, esse ambiente (ideal) de democracia direta representaria justamente a fundação, o começo da própria política que vem a ser o seu fim em si mesmo.

De modo geral, Marx estabelece duas fases necessárias para se chegar a tal ordem – que Lenin depois chamou de ‘socialismo’ e ‘comunismo’, respectivamente. Em termos gerais, o primeiro passo se refere ao estabelecimento de uma autoridade estatal irrestrita para garantir a realização dos objetivos mais imediatos da pós-revolução, a saber: superar os obstáculos impostos pela propriedade privada dos meios de produção ao desenvolvimento humano (HELD, 1996). A este estado das coisas Marx chamou de ‘ditadura do proletariado’, que, apesar de receber o nome ‘ditadura’, deveria representar claramente os interesses do povo soberano e lhe ser tão *accountable* quanto possível: um governo democraticamente controlado pela grande maioria dos adultos, aqueles que

antes não possuíam absolutamente nenhuma influência sobre os meios de produção. No fim das contas, ao longo do processo ocorreria uma grande transição, quase nos termos do *Occupy*: do poder do 1% sobre os 99%, passaria a haver uma organização em que todos seriam responsáveis sobre todos os outros, com a vontade geral sempre prevalecendo.

Neste caso, a organização político-social – conhecida por estrutura de pirâmide da democracia direta – partiria de pequenas comunidades totalmente autogovernadas, passando por unidades administrativas maiores representadas por delegados eleitos, e assim sucessivamente, até a esfera nacional (HELD, 1996). De acordo com Marx, este modelo é preferível à democracia representativa – por exemplo, a parlamentar – porque forma um único conjunto de instituições diretamente *accountable*. É só assim que “aquela autoconfiança, aquela liberdade, que desapareceu da Terra com os gregos, e sumiu na névoa azul do céu adentro com o Cristianismo” poderá ser enfim restabelecida (MARX, apud HELD, 1996, p. 146). Mas a transição completa até o comunismo, o auge experiência democrática humana, em que todos teriam suas necessidades satisfeitas e onde todos seriam governantes e governados, com o livre desenvolvimento de cada um sendo compatível com o desenvolvimento de todos, não aconteceria de repente: trata-se de um processo lento que só pode ser atingido com o total desaparecimento das classes, e, com elas, as bases de todos os conflitos¹⁴⁶ (HELD, 1996).

É claro que essa ideia de que todos os conflitos humanos são necessariamente determinados por disputas de classe é tão ingênua quanto a crença liberal de que a livre iniciativa baseada na ‘meritocracia’ é a fonte maior de justiça numa sociedade. Primeiro, porque os indivíduos são muito mais que trabalhadores e, portanto, possuem muito mais do que necessidades econômicas, materiais. Segundo, porque, como se discutiu com Bakhtin (2003), qualquer tipo de consenso que eventualmente haja entre duas pessoas é necessariamente incompleto, incapaz de responder pela totalidade – imagine-se entre membros de uma sociedade inteira. Sendo assim, portanto, qualquer síntese resultante do processo dialético acaba inevitavelmente (senão reprimindo, pelo

¹⁴⁶ Aqui, faz-se oportuno especificar as principais metas gerais do socialismo e do comunismo. *Socialismo*: “1) Apropriação de todo o capital privado de larga escala 2) Controle central da produção nas mãos do Estado 3) Rápido crescimento das forças produtivas 4) Desintegração gradual do Estado burguês 5) Resistência da revolução contra os vestígios da velha ordem” (HELD, 1996, p. 141, quadro 4.2). *Comunismo*: “1) Fim da exploração do trabalho em todas as formas; propriedade social 2) Consenso sobre todas as questões públicas, portanto, nenhuma lei, nenhuma disciplina, nenhuma coerção 3) Satisfação de todas as necessidades materiais 4) Obrigações e trabalho divididos coletivamente 5) Autogoverno (até a democracia se torna redundante)” (HELD, 1996, p. 141, quadro 4.2).

menos) desconsiderando, parcial ou completamente, definitiva ou temporariamente, o eco das vozes dissidentes.

E é aqui que, ao ‘acabar’ com a política e com os processos políticos – o que não se elimina ao se eliminar as instituições mediadoras, pois apenas a forma política se altera –, Marx parece colocar-se entre a ingenuidade (acreditar que sem classes haverá sempre consenso absoluto) e o autoritarismo (já que este seria, e foi, a única forma efetiva de manter esse esperado consenso, essencialmente artificial). De todo modo, apesar das críticas, elas não chegam a desqualificar o conceito geral de democracia direta em Marx, talvez um dos mais completos em termos de igualdade e de participação já desenvolvidos. Na verdade, a sua proposta original – principalmente no que se refere à segunda fase, a do comunismo – se assemelha bastante ao anarquismo que parece influenciar em grande medida o *Occupy*: as duas ideologias inclusive caminharam juntas por algum tempo, até que os anarquistas romperam com Marx e seus seguidores por julgá-los autoritários, como se estivessem mais buscando tomar o poder do que efetivamente derrubá-lo, como queriam os primeiros (HELD, 1996). Algo que, na verdade, se torna bastante evidente quando se analisam todas as experiências práticas já registradas, que, como já colocado acima, além de nunca terem conseguido dar o segundo passo, fez do primeiro algo muito distante daquilo que deveria ter sido, na medida em que implantaram e mantiveram a ditadura, mas ‘se esqueceram’ de incluir devidamente o proletariado – e todo o resto.

A questão que se pode colocar aqui, como já fizeram muitos críticos, marxistas ou não, é se esse modelo desenhado por Marx é realmente factível, devido não só à alta complexidade da sociedade em si, mas também dos próprios processos políticos e econômicos que a envolvem (HELD, 1996). Além disso, outro ponto importante a ser considerado, contraposto, é o fato de que os meios de que se utiliza para alcançar os fins influenciam diretamente na integridade destes: isto é, se os métodos utilizados para conquistar os objetivos possibilitam qualquer tipo de descompasso ideológico, não importa quão nobres sejam estes, seguramente serão corrompidos e não se sustentarão. Ou seja, se se busca instaurar a democracia mais radical, mais democrática, utilizando-se de práticas ditatoriais pelo caminho, não se está fazendo nada mais do que se autonegando, cavando o próprio fosso – ou dos outros, eventuais vítimas das tais atitudes de ‘salvação’. Como dizem os marxistas libertários, numa crítica similar, “as metas de uma ordem não-coercitiva devem ser incorporadas nos meios utilizados para estabelecer esta ordem” (HELD, 1996, p. 148). E é justamente isso que os *occupiers*

têm tentado fazer, como se verá: praticar na organização do próprio movimento aquilo que eles esperam da nova ordem social que estão se propondo a construir, seja no que se refere ao fim das hierarquias – não há líderes, há delegação de funções, como na democracia direta –, seja no que diz respeito aos próprios métodos de tomada de decisão – *todos* devem peso igual nos debates a fim de entrar em comum acordo sobre os mais variados temas, e, além disso, absolutamente *nenhum* grupo deve estar subjugado a nenhum outro. Neste caso, ao começar e se manter democrático ao longo do processo faz com que as chances de permanecer assim sejam muito maiores.

As influências históricas do modelo de democracia direta, neste sentido, são várias, a começar pelas experiências francesas de 1848, com a Revolução de Fevereiro, e de 1871, com o estabelecimento da Comuna de Paris, por exemplo (ARENDDT, 1977). De modo semelhante, a Rússia pós-revolucionária teve uma intensa vivência democrática nestes termos, com o restabelecimento dos conselhos de operários, os *soviets*, que nada mais eram do que corpos deliberativos baseados na autogestão que haviam aparecido pela primeira vez no país na revolução de 1905 – provavelmente inspirados nos exemplos franceses do século XIX –, embora, no período pós-1917 o modelo tenha perdido força não muito tempo depois da revolução para em seguida dar espaço à burocratização total do Estado e enfim desaparecer definitivamente. Processos revolucionários posteriores chegaram a instalar esse sistema em outros países, como Alemanha, Itália, Hungria, mas também foram reprimidos pouco tempo depois da sua implantação. Aqui na América, talvez os exemplos históricos mais evidentes desta tendência de democracia direta institucionalizada estão na Cuba revolucionária e no Chile, com a questão da *Junta de Vecinos* ('Junta de Vizinhos'), corpos deliberativos que permitem aos cidadãos decidirem diretamente os rumos da sua comunidade. Mas o objetivo aqui não é entrar em detalhes a respeito desses exemplos históricos: a preocupação maior está em compreender as bases gerais desta concepção específica de democracia.

Seguindo na discussão dos desdobramentos seguintes do modelo proposto por Marx, os marxistas ortodoxos (HELD, 1996) – que têm Lenin e Mao como maiores referências – também tentaram superar as limitações da teoria clássica, principalmente no que se refere à criação de espaços institucionais para intermediar as demandas, mas para resolver esse 'problema' acabaram colocando o partido e os líderes no centro da questão, o que, como se sabe, só deu espaço para o estabelecimento de um aparato autoritário que não só excluía a maioria do processo político, mas que também, na

prática, passou a servir claramente como instrumento de repressão, de coerção: justamente o que ele pretendia eliminar. Por fim, os marxistas pluralistas (HELD, 1996) – que já incorporam uma ideia mais ampla da sociedade, na medida em que percebem a existência dos mais variados tipos de interesses que vão além da simples luta de classes – apresentam uma visão um pouco mais moderada e defendem que a melhor forma de se alcançar efetivamente o Estado socialista não é através da revolução, mas, sim, de uma transição gradual dentro da própria estrutura do liberalismo:

Nos países onde a tradição democrática liberal está bem estabelecida, a “transição para o socialismo” deve utilizar os recursos dessa tradição – o voto secreto, o sistema de competição partidária – primeiro, para assumir controle do Estado, e segundo, para usar o Estado para reestruturar a sociedade (HELD, 1996, p. 149).

A esta perspectiva Wallerstein (2004) dá o nome de estratégia dos “dois passos”, bastante difundida no mundo no período pós-Segunda Guerra, que consistia basicamente na ideia de tomar o poder para enfim transformar o mundo. Sabe-se muito bem que essa ‘técnica’ também se mostrou insuficiente, na medida em que a maioria dos governos de esquerda que assumiram o Estado falhou em implementar devidamente as mudanças que pretendia. Mas este já se trata basicamente do próximo tópico.

3.3.4.2. Democracia participativa: se não for direta, ao menos que seja lá dentro

De modo semelhante a Lipset, Hebert Marcuse chegava à conclusão de que, de fato, havia uma certa homogeneidade na prática política ocidental, um fenômeno que ele caracterizou de ‘sociedade unidimensional’, consequência de um claro movimento de ‘despolitização’ e de difusão da ‘razão instrumental’ que havia acometido as democracias liberais, agora quase que exclusivamente dedicadas à produção e ao lucro, em prol do desenvolvimento econômico e do aumento do consumo (HELD, 1996). Mas enquanto Lipset parecia acreditar que o fenômeno da ‘apatia’ era decisivo, já que a extinção das ideologias naturalmente impossibilita qualquer movimento de mudança política, Marcuse não chegou a declarar o ‘fim’ de nada. Na verdade, para o movimento de esquerda da época, essa ‘radiografia’ das democracias liberais representou uma oportunidade, o começo de uma nova luta para tentar modificar a ordem social vigente. E essa é a grande diferença entre o ‘realismo conformista’ ou ‘pessimista’, e o ‘realismo otimista’: o primeiro identifica um problema e se resigna diante dele – ou porque não vê a situação como um problema de fato (o ‘conformista’) ou porque a toma como irremediavelmente definitiva (o ‘pessimista’) –, e o segundo encara o diagnóstico

negativo como um estímulo para a ação política. Deste modo, ao mesmo tempo em que os liberais, de modo geral, culpavam a socialdemocracia, o Estado ‘sobrecarregado’, pela crise nascente, os socialistas colocavam a culpa na própria lógica econômica das democracias capitalistas.

É mais ou menos aqui que surge a corrente da Nova Esquerda, com clara influência dos ideais pluralistas, para tentar aplicar a estratégia dos ‘dois passos’ (WALLERSTEIN, 2004), e, assim, transformar o sistema de dentro para fora, e não mais de fora para dentro através da explosão de qualquer movimento revolucionário que buscasse derrubar o poder governamental. Ao contrário, para eles, essa transformação está muito mais propensa a acontecer “por meio de um processo, da erosão contínua da capacidade da ordem existente de se reproduzir e da progressiva emergência de instituições alternativas” (HELD, 1996, p. 247). Como meta geral, portanto, o que esta corrente propunha era basicamente um maior controle das indústrias por parte do Estado, que geraria uma estrutura organizativa da economia baseada nas necessidades, não nos lucros, além da extensão da democracia para outras esferas da sociedade, como o ambiente de trabalho e as comunidades locais – assim como já haviam proposto os liberais neopluralistas –, a fim de estimular a participação política da população e, enfim, gerar mais justiça. As influências gerais desta corrente são, em termos gerais, o republicanismo desenvolvimentista (Rousseau, por exemplo), o anarquismo e o marxismo libertário e pluralista, de modo que o que os teóricos da principal expressão desse novo esquerdismo, a ‘democracia participativa’, de Pateman a Macpherson, têm feito é pegar os pontos mais fortes de cada modelo (em especial o ateniense e o marxista) para adaptá-los à realidade contemporânea.

A primeira grande crítica feita por esta corrente à ordem vigente se refere à ilusão liberal de que todos são ‘iguais’ e ‘livres’, já que, como sugere Pateman, esses indivíduos são encontrados com muito menos frequência do que a teoria sugere (HELD, 1996). Ou seja, neste caso então, se apenas alguns poucos são ‘iguais’ como promete a lei, estes, em vez de iguais, acabam sendo, na verdade, ‘desiguais’ em relação à grande maioria, o que faz com que esta maioria só possa ser considerada igual se comparada com ela mesma, diante da ‘igual desigualdade’ que todos compartilham em oposição à ‘igualdade desigual’ de uma pequena minoria que anula, na prática, o sentido da própria lei. E se apenas alguns poucos são efetivamente ‘livres’ como promete essa mesma lei, isso quer dizer que a liberdade da maioria se refere unicamente à liberdade *de* ‘escolher’ a quem estar submetido, já que apenas poucos têm liberdade *para* não estar diretamente

submissos a qualquer indivíduo ou instituição – apesar de ainda continuarem sendo não-livres justamente por depender da submissão de outrem –, o que, mais uma vez, anula o sentido da própria lei.

Como, então, resolver esse tão grande quanto antigo descompasso, que influi direta e negativamente em todas as esferas da vida – política, econômica, social e cultural –, já que o próprio Estado está inevitavelmente preso à sua constante manutenção e reprodução, e se o processo eleitoral não passa, portanto, de um mero ato simbólico? A resposta, neste caso, pretende ir além do Estado mínimo liberal e do grande Estado socialdemocrata, ambos efetivamente fechados para a população a partir do ponto de vista político. O objetivo, portanto, é: criar mecanismos de abertura e *accountability* nas instâncias governamentais e partidárias, além de estimular novas formas de luta no nível local, a partir da sociedade civil, para garantir a sujeição aos procedimentos de *accountability* (HELD, 1996, p. 266). Só que, mais do que isso, é preciso também, como defende Macpherson a partir dos ideais de John Stuart Mill (apud HELD, 1996), que a população participe ativamente dos processos políticos, já que “a liberdade e o desenvolvimento individual só pode ser completamente alcançado com o envolvimento direto e contínuo dos cidadãos no controle da sociedade e do Estado” (HELD, 1996, p. 267).

De acordo com Macpherson (apud HELD, 1996), como é virtualmente impossível a participação de todos, face a face, para discutir todo e qualquer tema de interesse público, então o sistema tão desejável quanto factível deveria ser uma combinação entre partidos competitivos – menos hierarquizados e mais *accountable* – e organizações de democracia direta independentes – que atuem em várias esferas, desde o ambiente de trabalho (na medida em que as próprias empresas se abram aos trabalhadores e democratizem o processo de tomada de decisões) às comunidades locais: só assim se pode realizar a promessa das democracias liberais de direito igualitário à liberdade e ao autodesenvolvimento (HELD, 1996). Como coloca Pateman (apud HELD, 1996), a grande meta é formar um corpo de cidadãos informado e interessado nos assuntos governamentais através da extensão dessas questões ao dia a dia de cada um – a ideia de que as pessoas aprendem a participar participando –, e também criar mecanismos efetivamente democráticos para fazer valer essa participação, principalmente a nível local, para que ela extrapole o seu caráter de mero ritual simbólico (HELD, 1996). É assim que a democracia participativa não ‘abandona’ o

modelo representativo, mas defende que este esteja sempre aberto às mais variadas formas de participação popular.

O modelo de democracia participativa da Nova Esquerda é bastante interessante, principalmente por tentar mesclar os elementos mais desejáveis do marxismo (o da participação ativa) com o compromisso liberal em relação à questão da liberdade. No entanto, duas grandes falhas permanecem evidentes neste modelo: primeiro, ao focar na democratização participativa e não dar muitas pistas no que diz respeito à democratização econômica, fica difícil saber como a própria participação não sofreria os mais variados constrangimentos e restrições derivados da pouca igualdade efetiva entre os cidadãos – ou seja, a concepção aqui é a de que não basta abrir o espaço para a reivindicação popular direta: é igualmente necessário dar as condições mínimas para tanto; segundo, o que acontece com esse modelo quando os partidos nem se abrem e nem se democratizam efetivamente e quando a participação institucional se torna tão meramente simbólica a ponto de não convencer os cidadãos da sua suposta importância? O impasse permanece não resolvido.

3.3.5. O modelo procedimental: se as instituições fossem o que prometem ser

Como todo e qualquer modelo teórico é, por si só, insuficiente, imperfeito por natureza – dado que, ao tratar-se apenas de um padrão normativo, nunca corresponderá à complexidade da realidade –, é importante mantê-los sob constante crítica e reconstrução. E foi exatamente a isso que Habermas se propôs ao analisar a fundo as particularidades das duas grandes correntes de organização política – a liberal e a republicana (ou comunitarista) – a fim de buscar uma espécie de meio termo entre elas, fortalecendo as qualidades de cada uma e minimizando as imperfeições: equilibrando a mediação democrática da primeira (agregadora dos interesses particulares) com a legitimação direta da segunda (formadora da vontade geral). Foi assim que ele chegou ao *procedimentalismo*, um modelo intimamente ligado à corrente *deliberacionista*, também representadas por Bernard Manin e Joshua Cohen (apud NOBRE, 2004) – o primeiro, por exemplo, distinguiu os sentidos do termo ‘deliberação’ como ‘processo de discussão’ e como ‘decisão’ (apud NOBRE, 2004), e o segundo, ajudou a formular explicitamente a concepção de democracia deliberativa a partir da institucionalização da “argumentação pública livre entre iguais” (apud NOBRE, 2004, p. 34).

Em termos bem genéricos, o procedimentalismo se aproxima bastante da corrente participativa da Nova Esquerda, principalmente no que trata de conferir à

participação um caráter institucional, mas com a diferença de não abdicar da representação e dos mecanismos da política formal: em suma, o seu objetivo último parece ser mesmo o de manter o aspecto representativo do liberalismo e o espírito participativo do republicanismo, embora o modelo mostre-se razoavelmente indiferente quanto ao sistema econômico, na medida em que não toma este ponto como relevante (VITALE e MELO, 2008). Devido à sua considerável compatibilidade com o sistema atual – apesar do grande caráter normativo –, o deliberacionismo tem ganhado cada vez mais ‘adeptos’ nos últimos anos e tem sido razoavelmente posto em prática por alguns governos, muito estimulados, inclusive, pelas possibilidades trazidas pela internet.

A grande base da teoria deliberacionista é a ideia de ‘uso público da razão’, que se dá na intensa argumentação entre os concernidos para se chegar a um comum acordo. E aqui é que se dá o principal avanço em relação ao modelo mais liberal: aos indivíduos é dada a oportunidade de extrapolar o isolamento (essencialmente limitador) para discutir suas concepções com os outros sujeitos envolvidos (portadores das opiniões mais diversas) e assim poder efetivamente formar, ou ainda – no caso de possuí-la de antemão –, transformar as suas próprias preferências iniciais.

Através de um processo de discussão pública com uma pluralidade de outros diferentes cidadãos, as pessoas podem obter novas informações, aprender a partir de outras experiências diferentes de problemas coletivos, ou mesmo concluir que suas opções iniciais estavam baseadas em preconceções, ou mesmo ignorância (VITALE e MELO, 2008, p. 227).

Já a superação referente ao modelo republicano, dá-se precisamente em romper com a ideia *rousseauuniana* de focar a legitimidade na ‘vontade geral’, ao deslocá-la para a concepção de uma “*deliberação* comum a todos”, como sugere Manin (apud, VITALE e MELO, 2008, p. 228, grifo no original). Ou seja, o foco aqui é no processo (flexível) de *como formar* a vontade, e não na luta (rígida) entre vontades predeterminadas e nem na formação (igualmente rígida) de uma única vontade sintética.

Assim, ao se levar em conta tanto as questões pragmáticas quanto os discursos éticos e morais, Habermas acredita ser possível “chegar a resultados racionais e equitativos” (VITALE e MELO, 2008, p. 230), com a vitória inevitável do melhor argumento, já que idealmente os indivíduos não sofrem nenhum tipo de coerção, interna ou externa – mais ou menos como na esfera pública burguesa –, o que legitima, inclusive, a própria regra da maioria, na medida em que todos tiveram as mesmas oportunidades de participação no processo intersubjetivo (necessariamente imparcial) com seus pares: uma legitimidade que se sustenta somente até que a minoria consiga

inverter o jogo, por assim dizer, e convencer a maioria do contrário (VITALE e MELO, 2008). Ou seja, de modo bem simplificado, pode-se dizer que no que diz respeito ao *método* (todos devem participar ativamente do processo) o deliberacionismo é decisivamente republicano, enquanto que do ponto de vista do *resultado* (vencerá o melhor argumento) é claramente liberal.

Mas enfim, após finalizada essa “formação discursiva da opinião e da vontade [política]” (HABERMAS, 1997a, p. 172), a partir dos mecanismos deliberativos, como fazer para efetivá-la devidamente? É aqui que entra um argumento fundamental da teoria *habermasiana*: o papel do Direito como grande intermediador entre a sociedade civil e o Estado; entre as esferas de deliberação e a de implementação; entre a ‘ação comunicativa’ e a ‘ação instrumental’; entre o disperso ‘poder comunicativo’ e o centralizado ‘poder administrativo’; entre a ‘validade e a ‘facticidade’; em suma, entre as demandas que emergem do ‘mundo da vida’ e a sua institucionalização por parte do ‘sistema’. Neste caso, se o legislativo ‘organiza’ a vontade, através da ‘formação de compromissos’, é o Estado que realiza e implementa os programas acordados, baseado em ‘técnicas de arbitragem’ e exercendo, assim, a sua dominação legal (HABERMAS, 1997a, p. 171). Segundo Habermas (1997a), a grande tarefa do Direito é claramente a de transformar o poder comunicativo em administrativo, de modo que o poder público esteja em constante regeneração a partir das demandas que emanam dos processos comunicativos.

É justamente aqui que se funda a ideia da soberania do povo, que, de acordo com o autor (HABERMAS, 1997a), implica necessariamente as seguintes questões: uma justiça independente que proporcione a garantia legal do indivíduo, a legalidade da administração e do seu controle judicial e parlamentar, e, por fim, “a separação entre Estado e sociedade, que visa impedir que o poder social se transforme em poder administrativo, sem passar pelo filtro da formação comunicativa do poder” (HABERMAS, 1997a, pp. 212-13) – em evidente oposição ao que propõe o modelo *arendtiano*, por exemplo, que prescinde da mediação institucional em prol de uma ação espontânea que extrapole o próprio ‘filtro’ do Direito. O fato é que, para Habermas (1997a), as instituições possuem um papel central no processo democrático, na medida em que “o conteúdo do princípio da soberania popular só se esgota através do *princípio que garante esferas públicas autônomas e da concorrência entre os partidos*” (HABERMAS, 1997a p. 214, grifos no original) – entendendo-se por ‘esferas públicas autônomas’ os *meios de comunicação independentes* para a devida formação da opinião

pública e por ‘concorrência entre partidos’, a ideia de *pluralismo político*. Estabelecidas estas bases, portanto, o sistema político acaba não sendo “nem o topo nem o centro da sociedade, nem muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, mas sim *um* sistema de ação ao lado de outros” (HABERMAS, 2002, p. 284, grifo no original), que se comunica com todos os demais campos de ação ordenados de forma legítima essencialmente através do *medium* do Direito.

Mas, o que fazer no caso de os espaços deliberativos se mostrarem insuficientes para tornar as demandas populares ‘visíveis’ ao Direito (esfera pública não democrática)¹⁴⁷? E no caso de se conseguir torná-las visíveis, mas ainda assim não se ter força suficiente para efetivar sua implementação (sistema jurídico incapaz)? E, mais, o que resta aos cidadãos quando enfim conseguem emplacar uma lei, mas esta acaba sendo total e abertamente negligenciada pelo poder administrativo, normalmente em prol dos fortes interesses econômicos que estão por trás desse poder (privatização do Estado)? Todas essas barreiras se colocam diariamente como grandes constrangimentos à teoria procedimentalista, que acaba descobrindo sua insuficiência a partir das limitações inerentes às próprias instituições em que ela tanto se apoia, já que estas acabam não sendo nem neutras e nem imparciais no processo, como a teoria exige. É neste sentido, portanto, que não se pode simplesmente negligenciar as desigualdades econômicas que formam a base de qualquer sociedade capitalista e que limitam das mais variadas maneiras os mesmos processos procedimentalistas (VITALE, 2006), ao ‘contaminar’ claramente cada uma das suas etapas.

Mais uma vez, a maior prova dessa situação é o próprio *Occupy*: ao terem sua participação negada nos espaços formais de deliberação, ou, pelo menos, ao diagnosticarem a total ineficiência dos tipos de participação institucional disponíveis, a princípio os manifestantes decidiram ir às ruas para de alguma forma tentar pressionar o Direito e o Estado por vias mais informais¹⁴⁸. Ao se darem conta de que isso era completamente insuficiente, senão mesmo inútil – é bom também não esquecer da repressão brutal que têm sofrido ao tentarem simplesmente exercer o direito que já

¹⁴⁷ Num artigo de 2006 – *Political communication in media society* (‘Comunicação política na sociedade midiática’) – Habermas reconhece claramente os limites dessas esferas discursivas, principalmente da mídia, que na prática não cumpre devidamente seu papel de proporcionar um debate aberto, inclusivo e verdadeiramente democrático.

¹⁴⁸ Na verdade, quando a *Adbusters* publicou o chamado para a ocupação, o objetivo inicial (*da revista*) era estimular os indivíduos a pressionarem os políticos a aprovarem leis para um maior controle do sistema financeiro e o Estado a punir devidamente os crimes de 2008. Porém, como já se sabe, os manifestantes apropriaram-se da ideia de modo um tanto distinto da proposta original a fim de levar o movimento a um outro tipo de ação política.

possuem –, eles decidiram então radicalizar e ‘romper’ completamente com a política institucionalizada, tentando criar uma forma de viver alternativa que ignorasse ao máximo aquele mesmo ‘sistema’ que é deles mas que não os representa – que, portanto, não lhes faz sentido. E aqui, já estendendo a crítica para o sistema liberal-representativo como um todo, parece oportuno citar uma fala de David Graeber (apud LINES, 2012)¹⁴⁹ que resume bem essa ideia:

O poder do nosso movimento tem sido precisamente criar este espaço de autonomia e dizer à estrutura política: “depende de vocês nos provar que são nossos representantes legítimos, porque neste momento ninguém nos Estados Unidos realmente os vê como representantes legítimos; nós os vemos como representantes do grande capital”.

Neste caso, ao perderem totalmente a confiança no sistema, eles acabaram optando pela ação direta, ao invés de insistir em cobrar às autoridades uma postura diferente, e foi assim que os *occupiers* se propuseram a agir como se os próprios representantes de fato não existissem. A interpretação correta aqui, portanto, a partir de uma concepção de agir político bem afim ao modelo de Rancière (1996), é que a população literalmente perdeu a paciência com a política formal e suas instituições, principalmente após a grande decepção com Obama, na medida em que se deram conta de que é praticamente impossível implantar qualquer tipo de legislação mais progressista pela via eleitoral – ou de que as poucas que são realizadas o são de modo muito lento e, no geral, mostram-se muito pouco efetivas. E que modo melhor de ‘lembrar’ àqueles que culpam o próprio povo por sua presumida baixa participação senão mostrando que o problema está no sistema em que esses ainda acreditam para provar que muito mais do que *apática* grande parte da população é mesmo *antipática* à política formal? Antes de seguir para o que os *occupiers* aparentam vislumbrar, de maneira um tanto ampla, como organização político-econômico-social ideal, faz-se fundamental inferir algumas conclusões acerca dessas discussões sobre a questão da democracia.

¹⁴⁹ Trecho retirado do documentário *History of an occupation*. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=K4VLYGfGDZg>. Quanto a David Graeber, trata-se de um antropólogo bastante conhecido que se tornou uma grande referência entre os *occupiers* em geral, especialmente no que se refere às suas ideias anarquistas e à sua contribuição direta ao movimento em termos organizativos, desde o princípio – o próprio *slogan* “*We are the 99%*” (“Nós somos os 99%”) é em parte creditado a ele. Por outro lado, muitos do OWS não lhe têm tanto apreço assim, já que vários o acusam de ter cooptado de alguma forma o movimento, tomando decisões pelo grupo e, contraditoriamente, usando suas próprias ideias anarquistas para exercer uma forte liderança – por mais que um tanto velada.

3.4. Em busca da democracia perdida ou da sua superação?

Como tem sido discutido de maneira geral ao longo deste capítulo, não se pode falar de *um* conceito de democracia como modelo fechado a ser adotado igualmente em qualquer tempo e espaço, já que o seu desenvolvimento histórico tem possibilitado as mais diversas interpretações, umas praticamente antagônicas a outras. No entanto, a democracia traz sempre algumas promessas-chaves, que se resumem em termos gerais no equilíbrio (seja lá o que isso queira dizer) entre os ideais de igualdade e liberdade (além da fraternidade, que seria uma espécie de prática encorajada em termos morais), embora normalmente proponham caminhos diversos para chegar lá, ou, em alguns casos, venham até a suspender temporariamente esses princípios em grande medida em prol do ‘bem comum’. Foi assim que, nos casos em que a democracia não foi completamente estrangulada pelos excessos econômicos do capitalismo (na verdade, isso aconteceu precisamente na tentativa de superá-los), ela acabou se esbarrando na própria morte da política para virar o seu oposto – a ditadura, seja ela velada ou assumida (ARENDDT, 2006). Este é um ponto a ser levado em consideração.

No entanto, por outro lado, embora haja uma clara convivência dos modelos democráticos atuais com as mais variadas mazelas (econômicas e sociais) que impedem a existência de uma verdadeira democracia (política) – o que parece inevitável, já que esta é, em última instância, decisivamente controlada pelo poder do capital –, muitos defensores deste modelo se horrorizam ao ouvir o termo ‘ditadura’ e outros sinônimos – servidão econômica, fascismo social, Estado policial etc. – sendo aplicados aos mais variados aspectos da ‘saudável democracia’ liberal existente aí. Para estes, a expressão trata-se de um grande disparate semântico-ideológico, na mesma medida em que o é, por exemplo, a afirmação de que em alguns aspectos o regime cubano, ou mesmo o venezuelano, é mais democrático do que os neoliberais: afinal, aparentemente, a democracia que vale é apenas a que está na aparência, centrada na parte dos procedimentos políticos que a população em geral consegue enxergar – talvez porque o que o povo não vê, a democracia realmente não tem como sentir.

Porém, o que dizer efetivamente das relações políticas, econômicas e sociais mais dilaceradoras da própria ‘ordem democrática’ em pleno ‘Estado democrático de direito’? O que dizer do uso irresponsável dos termos ‘democracia’ e ‘progresso’ pelo sistema para praticar exatamente o oposto do seu significado semântico-ideológico original? Se o poder é *do* povo, *pelo* povo e *para* o povo, então, sem grandes rodeios, que assim o seja. Não existe ‘meia democracia’: ou se é democrático ou não se é (por

isso, em última instância, nem Cuba e nem os Estados Unidos, nem a Venezuela e nem o Brasil o são). Da mesma forma, não existe ‘meia igualdade’ nem ‘meia liberdade’: ou se é verdadeiramente igual e livre ou não se é. É assim também que se pode dizer que tampouco existe ‘meia alienação’, pois “quem se aliena, se aliena absolutamente” (RANCIÈRE, 2002, p. 130), o que leva a questionar se em termos gerais não é exatamente assim que os indivíduos, de liberais a marxistas ortodoxos, se encontram a respeito da sua democracia neste momento.

É claro que é preciso estar atento ao alerta de Santos de que “a diferença entre democracia representativa e ditadura não é formal, é muito real” (2007a, p. 110), mas é igualmente importante entender que, como bem lembra Safatle (2012a), se os cidadãos não são de fato governados por um regime totalitário, tampouco eles vivem numa democracia; e, se chegam a viver numa democracia, vivem precisamente em uma que é *falsa*, exatamente porque é *pouca* (SANTOS, 2007a), apenas superficial. Bobbio (1997, p. 8) é enfático ao afirmar que “a democracia não goza no mundo de ótima saúde, como de resto jamais gozou no passado”, embora ele acredite que ela não está “à beira do túmulo”. Isso pode ser verdade. No entanto, o sentido desta frase varia bastante a depender de quem a profira ou a interprete, do ângulo em que se a analise, daquilo que se espera dela. No caso de Bobbio (1997), ele a pronuncia numa aberta defesa às ‘regras do jogo’, como grande parte dos acadêmicos que se dedicam à democracia; já no caso do *Occupy*, por exemplo, este enunciado faz sentido apenas na medida em que se vai de encontro a essas regras, para mudá-las, fazê-las valer de fato, ou transcendê-las. Ou seja, se a democracia (como ideal a ser sempre perseguido e aperfeiçoado) não está “à beira do túmulo”, é simplesmente porque talvez ela não deveria estar mesmo; quem está (e que aparentemente *precisa* estar), na verdade, é *essa* democracia, a que não mais se quer, a que “não nos serve”, como coloca Santos (2007a, p. 110).

Isso porque, enquanto o próprio Bobbio (1997, p. 8) afirma que “para um regime democrático, o estar em transformação é seu estado natural”, já que “a democracia é dinâmica, o despotismo é estático e sempre igual a si mesmo”, o que se percebe sem dificuldades é que a democracia (neo)liberal virou praticamente o oposto disso: uma grande árvore engessada que tem dado os melhores frutos apenas para uns poucos. Só que, se essa árvore está mesmo morrendo, ela o está não pelo excesso de democracia que Bobbio (1997) anuncia como letal para a própria democracia, mas exatamente pela sua grande carência: sua morte é por falta de seiva democrática, por assim dizer; ou melhor, de espírito rizomático, de “entusiasmo” espontâneo (GALEANO, 2011a): um

entusiasmo que cada vez mais está ressurgindo não dentro do sistema (porque é muito sério e arborescente), mas, sim, nos movimentos recentes, por exemplo, deflagrados em todo o mundo, que parecem estar buscando ao mesmo tempo “uma democracia alternativa” e uma “alternativa à democracia” – para aproveitar os termos usados por Santos (2007a, p. 110), por mais que este acredite ser melhor investir mais no primeiro caso. Ainda com Bobbio (1997, p. 60), o mais interessante é que ele louva a democracia nos mesmos termos em que diagnostica a sua morte, quando diz que “uma sociedade em que o dissenso não seja admitido é uma sociedade morta ou destinada a morrer”: em suma, quase o ponto a que a democracia liberal chegou. E é por isso, portanto, que os *occupiers* vêm tentando enterrar esse modelo que está aí na tumba pretensamente cavada por ele mesmo: ou tentando encontrar uma democracia nova que realize as velhas promessas ao invés de uma democracia velha que a cada dia promete coisas novas que não se realizam, ou então tentando criar algo radicalmente novo para realizar os velhos sonhos. Mas a verdade é que o nome é o que menos importa.

Com o advento da internet, muitos entusiastas passaram a declará-la “a última esperança para a democracia como a conhecemos”¹⁵⁰, conforme afirma Gibson (apud MCCHESENEY, 1996, p. 14), por exemplo, ou mesmo Coleman (2006, p. 1), quando aposta que “as características interativas da internet poderia contribuir para o revigoramento da cidadania democrática”. Mas a questão é muito mais complexa, e o buraco – quer dizer, o túmulo –, mais embaixo. Em termos de aperfeiçoamento dos seus métodos burocráticos, isso soa bastante verdadeiro, na medida em que se tem, potencialmente, mais transparência, mais *accountability*, mais controle sobre os representantes. Em termos de participação popular também, na medida em que diversos canais diretos e indiretos, formais e informais, institucionais e não institucionais, acabam sendo disponibilizados aos cidadãos. No entanto, a internet também promove – ou pelo menos ‘permite’ – exatamente o contrário disto, na medida em que torna possível o mesmo aumento do controle do sistema sobre o cidadão – que igualmente se torna mais ‘transparente’ (vulnerável) e acaba sendo visto (vigiado) sem nem sequer se dar conta de tal situação.

Da mesma forma, numa perspectiva macro, o suposto aumento da participação só tem sido acompanhado – embora, obviamente, muito longe de ser a sua causa – de

¹⁵⁰ E aqui o próprio autor do texto de alguma forma está incluído nesta categoria, quando realizou um estudo, em 2009, sobre a utilização da internet por parte de Obama e do seu movimento, o *Organizing For America*. O nome do estudo é “*Organizing For America: como o movimento de Barack Obama vem transformando a comunicação política e a mobilização social através da internet*”.

um grande declínio da eficácia do próprio sistema (vide todos os problemas político-econômico-sociais do mundo contemporâneo, que só têm se agravado nos últimos anos). Ou seja, enquanto a internet tende a ajudar bastante no melhoramento da democracia, ela também tem convivido ‘muito bem’ com a sua piora, quase nos mesmos termos em que o desenvolvimento gera mais riquezas e mais pobreza, graças e desgraças, ao mesmo tempo – o que muitas vezes dá a sensação de que se tem dado sempre um passo à frente, mas dois atrás. Neste sentido, portanto, o mundo como um todo acaba sendo, para a maioria, muito mais prometeico do que dionisíaco, na medida em que “quanto mais se fala de transparência, menos transparência há” (SANTOS, 2007a, p. 91), quanto mais se fala em democracia, menos democracia há, e assim sucessivamente, olhando para um futuro que nunca se realiza.

É claro que os novos meios de comunicação têm sido muito importantes para dar voz aos que não a têm, permitir que também possam ‘agendar’ aqueles que eram simplesmente ‘agendados’, facilitar a instauração do dissenso onde outrora se imaginava um consenso quase pleno etc.. Mas, apesar disso tudo – e a mobilização social mais contemporânea já percebeu isso muito bem –, o fato é que o mundo jamais poderá ser transformado *pela* ou *na* internet. No máximo – e isso a tendência recente também tem feito muito bem –, os movimentos transformadores a utilizarão para se organizar, se divulgar e ‘se debater’ (nos dois sentidos), mas nunca a colocando como fim em vez de meio, como uma espécie de ‘semiagente’ ao invés de pura ‘ferramenta’. Por isso, o *Occupy* e os seus semelhantes pelo mundo estão cada vez mais e menos ‘tecnológicos’, mais e menos ‘à moda antiga’, utilizando de todos os artifícios possíveis para tentar ‘minar’ o sistema por todos os lados. Neste caso, são extremamente ‘avançados’ quando precisam sê-lo – o caso dos *Anonymous* é exemplar neste aspecto – e completamente ‘arcaicos’ quando têm de sê-lo – vide as ruas e praças cada vez mais ‘ocupadas’ nas grandes cidades –, exalando uma flexibilidade criativa que só assusta cada vez mais os de lá de cima.

O fato é que, apenas para colocar os pingos nos ‘is’, a esperança não pode estar de forma alguma em qualquer coisa externa ao homem, em qualquer aparato tecnológico, mas exclusivamente nas pessoas que os utilizam. Se assim não fosse, todas as revoluções do mundo fatalmente teriam que ter ‘esperado’ a chegada do século XXI para poderem ser deflagradas; se assim não fosse, as democracias ao redor do mundo naturalmente já seriam hoje muito mais efetivamente democráticas do que o eram há 10, 15 ou 20 anos. Resumindo: a grande questão é que *nenhuma novidade tecnológica*

jamais funcionará na sua mais alta potencialidade dentro de um sistema que é essencialmente caduco – mais ou menos a ideia já colocada, com Lorde, de que as ferramentas do mestre nunca servirão para dismantelar a sua casa.

E se hoje em dia acostumou-se tanto com a expressão ‘democracia digital’, é possível fazer pelo menos três possíveis interpretações e entrelaçamento dos termos. A primeira seria a ideia de ‘*democracia digitalizada*’, que tem necessariamente uma aplicação pública, em termos de ação política: 1) esfera institucionalizada (inclusão dos cidadãos no ambiente político através do meio digital); 2) esfera não institucionalizada (‘ocupação’ dos temas públicos por parte dos cidadãos através de meios políticos não formais). A segunda, trata-se da concepção de ‘*ambiente digital democrático*’, que tende a ter uma aplicação mais privada, em termos de liberdade de uso: a promessa de que todos os que conseguem acesso ao meio possuem ferramentas efetivas para utilizá-las da forma que bem entender, a fim de se expressar livremente. E, por fim, a necessidade de um ‘*ambiente digital democratizado*’, a partir de uma aplicação social por meio da inclusão digital. Em suma, a exigência de que: 1) o acesso às tecnologias seja igualitário, aberto a todos os que tenham interesse em usufruí-lo; 2) a esses indivíduos sejam dadas as habilidades mínimas necessárias para fazer um uso competente da internet, de modo a poder utilizá-las autonomamente, da maneira que melhor lhes convier.

Em relação ao primeiro caso, a verdade é que cada vez mais estão surgindo espaços institucionais muito claros para a participação da população nas (potenciais) decisões políticas através dos meios digitais, na mesma medida em que o ambiente virtual tem-se mostrado extremamente importante para a organização de indivíduos que buscam exercer influência política por fora das esferas formais de decisão. Quanto ao segundo, trata-se mais de uma expectativa teórica, já que apesar da aparente considerável liberdade na rede, de uma forma ou de outra todos estão sendo potencialmente monitorados o tempo inteiro, tanto quanto normalmente ainda são as grandes corporações que ditam as mais variadas regras que, quando existem formalmente, muitas vezes os cidadãos nem sequer as conhecem – o uso é privado, mas para *as empresas e os governos* esses dados pessoais são públicos. Por fim, quanto ao terceiro aspecto, a dificuldade acaba sendo ainda maior, pois as democracias encontram-se ainda muito longe de materializar esse ambiente ideal de acesso igualitário às tecnologias. É assim que essa expectativa exacerbada em relação às ferramentas tecnológicas normalmente acaba sendo um pouco ilusória quando confrontada com a

realidade existente. Não que não haja inúmeros avanços: o fato é apenas que eles estão longe de ser suficientes para sanar os problemas da democracia.

Em suma, a internet só poderia ajudar a melhorá-la, de fato, se esta já fosse, pelo menos, razoavelmente boa, pois o problema está nas instituições e na forma como elas se organizam, e não apenas nas vias pelas quais as pessoas se relacionam com elas. É por isso que tudo de positivo que essas novas tecnologias trazem para a democracia é justamente aquilo que foge do seu controle, o que os seus mantenedores tentam constantemente minar, como no caso desses movimentos, que estão o tempo todo sofrendo os mais variados tipos de ataques – velados ou não, *online* ou não – dos que a conduzem. E aqui entra uma contradição estrutural bem interessante do próprio sistema: por um lado, a grande mola propulsora das democracias liberais é o abstrato ‘Mercado’, cuja existência funda-se unicamente na sua própria expansão absoluta, a geração de mais riquezas *agora*, através de todo e qualquer meio; por outro, está o Estado, que existe basicamente para salvaguardar a integridade das instituições, especialmente o próprio mercado, e resolver, *no futuro*, os problemas do presente gerados no passado, por mais que essas mesmas instituições sejam as próprias causadoras dos problemas. E assim, quanto mais as grandes empresas produzem tecnologia e ganham mais dinheiro tornando-as mais acessíveis, mais essas mesmas corporações proporcionam determinados meios de se lutar contra o mesmo sistema que elas controlam. É desta maneira que, se em algum momento o Estado percebe este ‘perigo’ e tenta controlá-lo de alguma forma, muito dificilmente irá conseguir, mas não tanto pela pressão popular nem muito menos por reconhecer que tal medida realmente comprometeria a ‘saúde’ da democracia, e, sim, unicamente, por conta da pressão que essas mesmas empresas fazem contra ele. Foi por isso, por exemplo, que os projetos do governo americano de controle da internet – *Sopa e Pipa* – não passaram no início de 2012¹⁵¹.

O fato é que a democracia (a política institucional, na verdade) é sempre *prometeica*, pelo menos na sua mensagem para o povo – “um dia ela vai ser ainda melhor, os avanços estão acontecendo pouco a pouco” –, enquanto que o mercado é completamente *dionisíaco* – ele quer explorar as oportunidades que têm à mão naquele momento, não importa se a exploração decorrente irá esgotar determinados recursos em

¹⁵¹ *Sopa* – *Stop Online Piracy Act* (‘Decreto para Interromper a Pirataria Online’) – e *Pipa* – *Protect IP Act* (‘Decreto para a Proteção do IP’) foram dois projetos de lei apresentados pelo Congresso Americano como forma de ‘legalizar’ um controle ainda maior do governo sobre os conteúdos disponibilizados na internet. Após vários protestos realizados virtualmente, a votação dos projetos foram adiados indefinidamente, muito provavelmente porque megacorporações de comunicação, como *Facebook* e *Google*, incorporaram-se também às manifestações e pressionaram o governo tanto quanto podiam.

pouquíssimo tempo ou se tal ou qual medida poderá contribuir com a extinção da espécie daqui a uma ou duas gerações – afinal, como afirma Debord (1983, § 62, grifo no original), as “*coisas* [os produtos] governam e são jovens; as coisas se confrontam e substituem umas às outras”, constantemente. Isto é, enquanto que o Estado está preocupado em assegurar a existência das instituições e todos os benefícios dos que as controlam – os próprios que também estão em poder do mercado –, o mercado em si mesmo só se preocupa em vender, em acumular, independente de essas vendas ou transações representarem, em última instância, uma ameaça para o próprio sistema.

É exatamente neste ponto, portanto, que a relação toma a sua forma mais perniciosa: o mercado faz apenas o que é bom para ele naquele momento específico, e, quando isso se torna um problema, uma ameaça em qualquer sentido, ele simplesmente diz para o Estado “agora é com você: resolva”. É assim com os programas de austeridade econômica, por exemplo, e é assim também na venda de *smartphones*: no primeiro caso, se as jogadas financeiras do mercado derem início a uma grave crise, que o Estado a solucione, assegurando a integridade do próprio sistema; no segundo, se a ampliação do acesso tecnológico der muita ‘autonomia’ para a população e acabar se tornando uma arma poderosa demais em suas mãos (pelas possibilidades de organização e divulgação de conteúdo em ‘tempo real’), que o governo reprima, que prenda todo mundo, mas só não peça ao mercado que desistam de vender os aparelhos, e nem tente interromper o sinal da internet, por exemplo, porque as corporações não podem deixar de receber a mensalidade dos usuários pelo serviço. Se a visão é demasiado apocalíptica? Talvez. Mas a verdade é que apocalíptico mesmo são os resultados de todo esse processo, na medida em que, por mais que a democracia atualmente navegue pelos mares tecnológicos de uma aparente ampliação do poder popular, ela navega a bordo do cargueiro invisível chamado ‘mercado’, mais ou menos como denunciava um cartaz durante um protesto do *Occupy* no dia 6 de junho de 2012 – a favor da investigação minuciosa de Jamie Dimon, presidente do banco *JPMorgan Chase*: “JPMorgan Chase é uma instituição federal de depósito assegurado, então quando eles se aventuram nos seus jogos arriscados como marinheiros bêbados, é problema de todo mundo”. Enfim, aparentemente são exatamente eles que vêm conduzindo há tanto tempo o pesado cargueiro das democracias liberais.

Por fim, tudo isso para concluir que a internet poderá, seguramente, ser utilizada – tanto quanto tem sido – como um apoio, um instrumento para tentar superar essa “ordem burguesa senil” (ALVES, 2012, p. 36), esse sistema “apodrecido pela

financeirização da riqueza capitalista” (ALVES, 2012, p. 33). Mas essa é apenas uma parte do processo, como se analisará mais profundamente no próximo capítulo. O mais importante mesmo é levar a democracia – se é que ainda se quer algo com ela –, por todos os caminhos possíveis, a um patamar de “alta intensidade” (SANTOS, 2007a), de realização efetiva das suas promessas através da cooperação e do bom aproveitamento das potencialidades de cada indivíduo, por meio da sua superação como simples método burocrático em prol de um modelo concreto de compromissos reais – do sistema para com os cidadãos e destes para com eles mesmos. Que lugar exatamente seria esse? É isso que se tentará discutir em seguida, aproveitando o debate feito até aqui e tentando encontrar uma forma de praticar efetivamente os princípios motivadores do OWS, visando à “democratização de todos os espaços da vida”, substituindo cada vez mais as “relações de poder por relações de autoridade compartilhada” (SANTOS, 2007a, p. 62), acabando de uma vez por todas esse regime de ‘fascismo social’ ao qual todos parecem encontrar-se atados. Desta forma, de modo geral, a análise a seguir será dividida em três grandes esferas: a) a *igualdade* nas relações *econômicas*; b) a *liberdade* nas relações *políticas*; c) a *solidariedade* nas relações *sociais*.

3.4.1. *Das relações econômicas: medo do amor ou amor ao medo?*

Para mim, o que está errado é que poucos têm muito, muitos têm pouco e alguns não têm nada. Se esses alguns que não têm nada tivessem um pouco do pouco que têm os muitos que têm pouco, e se os muitos que têm pouco tivessem um pouco do muito que têm os poucos que têm muito, haveria menos problemas. Mas ninguém faz muito, para não dizer nada, para melhorar um pouco algo tão simples (TEJÓN, 1971).

Esta grande lição de economia igualitária e gestão democrática das riquezas vem de uma criança de mais ou menos seis anos de idade, curiosa e sugestivamente chamada ‘Liberdade’, uma personagem bastante conhecida das tiras cômicas de Mafalda, do argentino Quino (Tejón). Mas é claro que tamanho disparate, tão revolucionário quanto sensato, só poderia ter saído da boca de uma criança que não sabe o que diz. Afinal, aparentemente, a crença geral é de que os únicos capazes de compreender e decifrar a complexa realidade – de *explicá-la* – são os acadêmicos, neste caso, os economistas, aqueles que normalmente só fazem complicar essa bela simplicidade apenas para torná-la inacessível para os ‘ignorantes’ que nada têm que se meter com isso – o problema da *ordem explicadora* de que fala Rancière (2002).

É assim que surgem as mirabolantes teorias para explicar o inexplicável, para naturalizar o que é irresponsavelmente construído, enfim, para manter as coisas

simplesmente como estão por toda a eternidade. E é assim que um problema social se torna uma alienação psicológica, como já se tratou com Fromm (1974), que o *egoísmo* exacerbado do 1% se converte em um *medo* generalizado para os 99% restantes, uma espécie de ‘*medoísmo*’ que acaba sendo o principal combustível para o sistema, a grande abstração, a enorme mentira que o sustenta – como a ‘mentira da política’ de que também fala (RANCIÈRE, 1996). Só que é justamente por estar sustentado nessa *mentira abstrata* que esse modelo é também facilmente abalável: basta que os indivíduos se deparem com a *veracidade concreta* das mazelas que ele proporciona às suas vidas. É exatamente isso que o *Occupy* tem tentado fazer: mostrar para a população que a culpa dos problemas do mundo é única e exclusivamente do sistema ao qual todos acabam servindo, e não o contrário, como esse mesmo sistema quer fazê-los crer com suas teorias de ‘desigualdade natural’, ‘meritocracia’ e ‘esforço individual’ ou de ‘liberdade de iniciativa’ e ‘igualdade de oportunidades’: é ao acreditar nessas ilusões que se justifica e se aceita o processo de alienação psicológica que ele visa a eternizar.

E se Liberdade é a melhor economista que se conseguiu encontrar para revelar os entraves do egoísmo, o *Occupy* faz um diagnóstico preciso da doença e indica o melhor remédio para tentar combatê-la a fim de acabar definitivamente com o medo e a angústia capitalistas de que fala Fromm (1974):

Sentindo-se triste e depressivo? Está ansioso? Preocupado com o futuro? Sentindo-se isolado e solitário? Você pode estar sofrendo de CAPITALISMO. Os sintomas podem incluir: falta de lar, desemprego, pobreza, fome, sentimentos de impotência, medo, apatia, tédio, desintegração cultural, perda de identidade, autoconsciência extrema, perda da liberdade de expressão, encarceramento, tendências suicidas ou morte¹⁵².

A partir daí, em outro cartaz postado no mesmo *site*¹⁵³, eles convocam as pessoas (os 99%) a aderir à greve geral de Primeiro de Maio para reconhecer que “o sistema funciona contra elas, mas não funciona sem elas”. Segundo os manifestantes, “os salários médios têm permanecido estáveis por mais de três décadas, enquanto que os americanos trabalham mais do que nunca”; ao mesmo tempo, “o custo de vida aumentou 67% desde 1990”, de modo que, “se a renda média tivesse acompanhado a economia, ela seria próxima a \$92k [92 mil dólares] por ano” neste momento. Já do outro lado da linha abissal, a situação é bem mais confortável, pois “o 1% mais rico teve um aumento de 240% nas suas rendas desde 1979”, isso sem levar em conta seus

¹⁵² Retirado de um cartaz distribuído pelo *Occupy Los Angeles* para a divulgação da convocada greve geral de 1º de Maio de 2012. O material é sugestivamente ilustrado com a foto de um médico sorridente. Disponível em: <http://www.occupymay1st.org/2012/04/18/flyer-west-wind/>. Acesso em abr. 2012.

¹⁵³ <http://www.occupymay1st.org>.

investimentos. O movimento também denuncia as mazelas do sistema de saúde americano, mais comprometido com os lucros das empresas do que com o próprio povo, o que faz dos EUA “o único país de primeiro mundo que não garante assistência médica para toda a população”. Diante de um quadro desta magnitude, finalmente, como é possível não ter ‘medo’?

Como provavelmente já se sabe (ou se sente), o medo e o amor são os sentimentos humanos mais extremos e, também, os mais ‘primitivos’, por assim dizer. Tratam-se, na verdade, de dois impulsos instintivos extremamente importantes: o primeiro, particularmente útil para garantir a sobrevivência do indivíduo, e o segundo, responsável por tornar essa vida agradável, de modo que um só consegue efetivamente entrar em ação quando o outro está ausente – mais ou menos como a questão da *confiança* de que se tratou no primeiro capítulo, que nada mais é do que a expressão natural do amor por aquilo que se faz. A garantia da sobrevivência, portanto, se dá na medida em que o medo serve como alerta para os possíveis perigos, da mesma forma que a vida é tornada agradável à medida que o amor a dota de sentido: enquanto um afasta, o outro aproxima; enquanto um desune, o outro une; enquanto um compete, o outro coopera. Até aqui tudo bem. Mas o que acontece quando a utilidade do medo individual se transforma na futilidade de uma paranoia coletiva e quando a importância do amor se converte no horror de uma doença social?

Existe um novo ramo das ciências econômicas chamado *neuroeconomia*, que indica um bom caminho para tentar entender de onde exatamente vem esse medo e para onde acabou indo o amor. “Em vez de maximizar os ganhos, o cérebro busca fugir dos perigos; em vez de buscar o dinheiro para poder adquirir bens, o cérebro trata o dinheiro da mesma forma que os alimentos, o sexo e a sede” (VIANA, 2011, s/p). Neste caso, mesmo quando se trata do mais capitalista dos capitalistas, do mais bilionário dos bilionários, não é possível existir *amor* pelo dinheiro: o que há é apenas o *medo* de não conseguir mais do que já se tem, ou, muito pior, de perder o que quer que já se tenha. É aqui que começa a tal paranoia e onde termina a possibilidade de completude individual, de realização, pois enquanto o amor leva sempre ao conforto, o medo só conduz ao desespero: quanto mais se tem, mais se quer, e quanto menos se chega a algum lugar com o ter excessivo, mais se busca chegar lá. Só que esse percurso, além de irrealmente abstrato, é infinito – um ciclo que nunca acaba: porque *lá* ninguém nunca chega.

Em suma, se “no plano emocional, obtê-lo [o dinheiro] é como saciar a fome” (VIANA, 2011 s/p), então, realmente, como diz Gordon Gekko (STONE, 2010), nada

disso “tem a ver com o dinheiro. Só tem a ver com o jogo, o jogo entre pessoas. É apenas disso que se trata”. É bem como se tratou com Fromm (1974) no capítulo anterior: o bom capitalista não é o que gasta, é o que poupa; daí que, se gastar fosse seu objetivo primeiro e isso o realizasse por completo, talvez fosse até possível pensar em *amor* ao dinheiro. Mas não: poupar é o que importa, e, sendo a poupança produto do medo, a *precaução* descontrolada acaba se sobrepondo a uma possível *satisfação*, e aquela se torna, ela própria, esta mesma, por mais que incompleta. Resumindo: o que deveria ser apenas um meio (juntar dinheiro) para se alcançar um fim específico (satisfação do consumo) acabou virando um fim em si mesmo (juntar sempre para juntar ainda mais em seguida, e cada vez mais). Afinal, “a mente humana não é feita para ganhar dinheiro, mas para sobreviver aos riscos da selva, então vencer é menos importante do que não perder” (VIANA, 2011, s/p). Essa é a tal ‘aversão à perda’ – a origem do *medo* –, como identificaram Daniel Kahneman e Amos Tversky em 1979 (apud VIANA, 2011), o que leva a uma prática que não traz nenhum ganho recompensador efetivo: o próprio *amor*, nem que seja ao que se tem – um amor que nunca brota justamente porque nunca se tem o bastante. E é assim que o homem capitalista sobrevive dia após dia na dura selva do capitalismo, do mercado financeiro, numa eterna especulação abstrata, mas jamais se contentando com a sua vida concreta. É exatamente isso que leva à doença capitalista que traz consigo todas as neuroses, paranoias e problemas psicológicos dos mais diversos, como também já se abordou devidamente com Fromm (1974). Pode-se dizer então que tudo isso é resultado de um processo ‘natural’, uma consequência do fato de a natureza humana valorizar mais o medo do que o amor, por exemplo? Seguramente, não. Quem o faz é precisamente a sociedade humana.

Sim, é no medo que se sustenta o impulso capitalista: de não conseguir ter ‘sucesso’, de perder algo do ‘sucesso’ que já se conquistou, medo de ser superado, medo de não conseguir se superar – em poucas palavras, medo das outras pessoas, e, conseqüentemente, de si mesmo. E isso serve tanto para o 1% quanto para os 99%, cada um com suas frustrações e temores específicos, com a única diferença de que o medo destes em geral é criado por aquele, enquanto que o medo daquele é criado por ele mesmo – e seus fantasmas psicológicos, resultados de um sistema que o antecede –, o

que faz destes, de alguma forma, escravos do medo daqueles¹⁵⁴. Neste sentido, o primeiro caso, naturalmente, é o mais grave.

Recuperando o diagnóstico do próprio Alan Greenspan (economista que foi presidente do *Federal Reserve* de 1987 a 2006 e um dos responsáveis pela crise de 2008), Chomsky (2012, p. 23) resume bem essa ideia ao lembrar que grande parte do sucesso da economia dos EUA está baseada “no que ele [Greenspan] chamou de ‘insegurança crescente dos trabalhadores’”. O que quer dizer isso?

Se os trabalhadores estão inseguros, se eles fazem parte do que agora chamamos de “precariado”, vivendo existências precárias, eles não vão apresentar nenhuma demanda, não tentarão obter salários, não receberão benefícios (CHOMSKY, 2012, p. 23).

É exatamente essa paralisia que faz com que os verdadeiros causadores do problema sigam ‘tranquilos’ – quer dizer, nem tanto assim, já que sofrem igualmente de um medo aterrorizante –, causando ainda mais problemas; na verdade, aproveitando esses mesmos momentos de vulnerabilidade para aplicar suas políticas ainda mais desastrosas para o mundo como um todo. É a isso que Naomi Klein (2012) chama de “doutrina do choque”¹⁵⁵, um conceito que destrincha muito bem o sentido da ideia do economista ultraconservador Milton Friedman de que “somente uma crise – real ou percebida – pode produzir uma mudança verdadeira” (apud ENGLER e AUGENBRAUN, 2012).

Se existe algo que eu sei é que o 1% ama uma crise. Quando as pessoas estão em pânico e desesperadas e ninguém parece saber o que fazer, este é o momento ideal para implementar sua lista de desejos de políticas pró-corporativas: privatizar a educação e o seguro social, cortar os serviços públicos, se livrar dos últimos obstáculos ao poder corporativo (KLEIN, 2012, p. 45).

Ou seja, falando mais especificamente do conceito, a *doutrina do choque* trata-se de uma metáfora em relação à terapia de eletrochoque utilizada pelo psiquiatra Ewen Cameron, para a CIA, nos anos 1950, que “buscava trazer de volta pacientes problemáticos ao estado de tábula rasa na qual ele pudesse inscrever uma nova personalidade” (ENGLER e AUGENBRAUN, 2012, p. 262). De acordo com Klein (apud ENGLER e AUGENBRAUN, 2012), é exatamente esse procedimento que, no nível macro, o sistema acaba aplicando aos indivíduos e aos próprios países a fim de implantar medidas em prol do ‘livre mercado’ normalmente pouco populares. É esse

¹⁵⁴ Segundo Wolff e Barsamian (2012, p. 18), os Estados Unidos, país mais capitalista do globo, que responde apenas por 5% da população do planeta, consome 65% de todas as drogas psicotrópicas, tranquilizantes e restauradores de ânimo produzidos no mundo.

¹⁵⁵ Na verdade, “A doutrina do choque” é um livro de Klein no qual ela destrincha o conceito em detalhes. Porém, aqui, utilizou-se como referência básica apenas este pequeno artigo de 2012 e um outro de Engler e Augenbraun (2012).

tipo de situação (abstrata, mas que traz as consequências mais concretas para as pessoas), portanto, que imputa em cada um esse medo indescritível e insuperável, uma ansiedade intransponível, um sentimento de insegurança provocado pela sensação de que ninguém está no controle de nada. Esta sensação, naturalmente, tem várias causas difusas, mas para Critchley (2012), a principal delas se refere, no fim das contas, à total separação entre *poder* e *política*:

Poder é a capacidade de fazer as coisas. Política é o meio de possibilitar que essas coisas sejam feitas. A localização do poder e da política em determinado momento foi entendida como sendo no estado-nação. Isso nunca foi completamente verdadeiro, especialmente no caso dos povos colonizados ou subjugados, e com certeza nunca foi a plena verdade para a nossa vida econômica sempre-interconectada [...] O fato é que hoje a política e o poder caíram aos pedaços na democracia liberal [...] O poder evaporou em direção a espaços supranacionais. Esses são os espaços das plataformas das finanças e da informação [...] A soberania encontra-se em outro lugar. Com certeza não está centrada no povo. A política não tem poder. A política serve ao poder (CRITCHLEY, 2012, p. 1).

O diagnóstico é um tanto catastrófico, mas razões e evidências é que não parecem faltar para se chegar a essa conclusão. Mais uma vez, foi exatamente disso que os *occupiers* em geral acabaram se dando conta, e é precisamente *contra isso* que eles estão lutando.

Tentando ‘imitar’ a lucidez crítica de Liberdade e seguir a sugestão ‘médica’ do *Occupy*, é possível avançar, portanto, com mais um argumento ‘utopicamente infantil’, de tão simples e singelo, a fim de tentar resolver esse grande impasse entre medo e amor, competição e cooperação: *se nada não fosse de ninguém, tudo seria de todos; e, sendo tudo de todos, o medo devastador de vir a não ter nada, esse sentimento que só provoca a compulsão egoísta de querer ter tudo e elimina o amor que possibilitaria a todos ser feliz com o que já se tem, poderia ser completa e definitivamente eliminado*. Isso representaria, naturalmente, a morte do capitalismo – pelo menos como é concebido hoje –, da mesma forma que permitiria o ‘renascimento’ do homem geral simultaneamente com o ‘religamento’ dos homens específicos. Mas antes de entrar em mais detalhes sobre o possível fim da era capitalista, parece importante falar um pouco da sua gênese e desenvolvimento para entender o que qualquer anúncio do seu falecimento quer dizer exatamente.

3.4.1.1. ‘Naturalmente’ imposto

O capitalismo é apresentado como um sistema ‘natural’, formado meio que como as montanhas ou as massas de terra por forças além do controle humano, que é um sistema econômico em última instância resultante da natureza humana. No entanto, ele não foi estabelecido por “forças naturais”, mas pela intensa e massiva violência em todo o globo. Primeiro, nos países

“avançados” a privatização do campo levou os camponeses autossuficientes a deixarem sua terra comunal para ir às cidades trabalhar nas fábricas [...] Depois, o capitalismo foi disseminado através de invasão e conquista pelos poderes imperialistas ocidentais em todo o planeta (CAPITALISM, 2011)¹⁵⁶.

Essas são as bases históricas intransponíveis do capitalismo, esse modo de organização econômica que surgiu e se impôs ‘de maneira natural’ baseado quase que exclusivamente na exploração, no massacre e no total desrespeito à vida humana e à própria natureza. É claro que da sua aparição até aqui muita coisa mudou; porém, a sua lógica mais geral continua sendo a mesma. E qual seria ela de fato? O que significa exatamente o termo ‘capitalismo’? O que ele representa? De onde ele veio? Para onde ele está levando a todos? Segundo Hunt (2005b, p. 2), o capitalismo trata-se de um sistema econômico que se embasa em “quatro conjuntos de arranjos institucionais e comportamentos”, a saber:

produção de mercadorias, orientada para o mercado; propriedade privada dos meios de produção; um grande segmento da população que não pode existir, a não ser que venda sua força de trabalho no mercado; e comportamento individualista, aquisitivo, maximizador, da maioria dos indivíduos dentro do sistema econômico (HUNT, 2005b, p. 2).

No fim das contas, cada um desses aspectos está diretamente ligado a todos os outros, e é a sua inter-relação que gera a ideologia justificadora, bebendo, na teoria, de todo o pensamento liberal, mas, na prática, distorcendo-o em várias medidas de acordo com suas ‘necessidades’ para manter-se sempre hegemônico, independente do que se precise fazer para se alcançar esse objetivo.

Já no primeiro aspecto citado por Hunt (2005b), é possível notar, sem dificuldade, uma grande evidência da abstração que acaba fazendo do capitalismo, narcisisticamente, seu próprio fim em si mesmo. É verdade que a produção de ‘mercadorias’ – aqui utilizando o termo pela falta de outro melhor –, por certo, trata-se de uma necessidade inerente à própria vivência humana, algo que representa a busca de uma vida cada vez melhor. No entanto, em última instância, o capitalismo não as produz para as pessoas, e de acordo com suas necessidades, mas, sim, para o ‘mercado’, ou seja, para si mesmo, o seu próprio espelho, o espelho que no geral reflete apenas a ‘necessidade’ que o 1% tem de que os 99% tenha cada vez mais ‘necessidades’. Essa é a base que o sustenta. Segundo, sendo os meios de produção e de controle financeiro e político claramente privados – pouquíssimos os possuem de fato –, nota-se uma total

¹⁵⁶ Trecho do panfleto “Capitalismo, classe e luta de classes para (ex)idiotas”, distribuído por alguns anarquistas do movimento em diversos eventos. Também disponível em: <http://libcom.org/library/capitalism-class-class-struggle-ex-dummies>.

falta de compromisso coletivo, já que o poder de fabricação, de distribuição, e, conseqüentemente, de barganha política, fica concentrado nas mãos de uma minoria que decide o ‘destino’ de todo o resto. Terceiro, o resultado disso não pode ser outro senão a subjugação destes à vontade daqueles, a quem não resta outra opção senão ‘vender’ – por um preço normalmente muito abaixo do seu valor ‘real’, se se toma como base comparativa a riqueza que ele gera para os proprietários – a única coisa que possuem: a sua capacidade de trabalho. Por fim, o efeito psicológico de tudo isso, como já se comentou, é um egoísmo exacerbado, motivado pelo grande medo que ronda a existência de todos que vivem em tal sociedade: tanto os capitalistas – que temem que seus concorrentes obtenham mais sucesso que ele, e, assim, o leve à falência – quanto os trabalhadores – que vivem atormentados com a possibilidade de perderem o seu emprego, por mais miserável que este seja, e, portanto, comprometerem sua própria sobrevivência.

Como se pode perceber, essa é uma asserção bastante fiel ao marxismo, que neste aspecto parece ser tão radical quanto acurado. É claro que desde o diagnóstico de Marx sobre o capitalismo até o momento presente, muita coisa mudou e o próprio sistema tornou-se muito mais complexo (mais forte e mais frágil ao mesmo tempo), mas essa mudança parece ser mais contextual do que estrutural; afinal, o princípio geral permanece exatamente o mesmo: acumular sempre mais e mais, e independente de qualquer coisa, a partir do princípio da exploração; e, para os capitalistas, fazê-lo pelo menos no mesmo ritmo dos seus concorrentes para não ser devorado por eles (HUNT, 2005b). E o próprio Marx (apud ARRIGHI, 1994) deixava isso bem claro: para ele, um agente é capitalista não por investir num determinado produto ou esfera de atividade: ele o é “em virtude do fato de seu dinheiro ser sistemática e persistentemente dotado da ‘capacidade de multiplicar-se’”, independente da “natureza das mercadorias e atividades específicas que constituem, num dado momento, o meio contingente” (ARRIGHI, 1994, p. 8). Essa é a grande lógica estrutural que vem funcionando, bem ou mal, pelo menos nos últimos 200 anos. Mas quem pensa que de lá para cá houve inúmeros avanços, com certeza está enxergando a realidade pelas lentes da elite minoritária. É aqui que entra o aspecto contextual, pois desde o seu estabelecimento como fenômeno econômico mundial, o capitalismo tem-se distanciado cada vez mais daquilo que deveria ser o seu ponto de apoio: a ideologia liberal; só que não para tornar-se algo melhor do que previa esta corrente, e, sim, para piorá-la ao extremo, como já se discutiu superficialmente.

É claro que com os efeitos psicológicos que o capitalismo causa nas pessoas das mais diversas esferas da sociedade, acaba-se adquirindo uma espécie de ‘compulsão’ geral em prol da sua causa, seja ela motivada pela autodefesa – é preciso sobreviver de alguma forma dentro do próprio sistema, esteja-se de acordo ou não com ele – ou de ambição – é preciso fortalecer-se individualmente para fortalecê-lo cada vez mais a fim de manter intacta essa força individual. Uma prova desse espírito, por exemplo, é a ilusão vendida e comprada todos os dias de que “praticamente toda necessidade ou infelicidade subjetiva pode ser eliminada comprando-se mais mercadorias” (HUNT, 2005b, p. 5): necessidade e infelicidade que são produtos da própria lógica capitalista, uma lógica, naturalmente, bastante perversa, na medida em que o capitalismo deliberadamente cria os problemas a fim de que ele mesmo dê a ‘solução’: ou seja, instaura-se o medo e a incompletude geral ao mesmo tempo em que se oferece a fórmula mágica para vencê-los. Como? Trabalhando mais e mais para consumir mais e mais, até o infinito. Um ‘remédio’ que, na verdade, só faz aumentar o tamanho e os efeitos do problema, pois

à medida que recebem salários maiores e compram mais mercadorias, [os trabalhadores] verificam que o sentimento geral de insatisfação e ansiedade continua. Assim [...] tendem a concluir que o problema é que o aumento dos salários é insuficiente. Como não identificam a verdadeira origem dos seus problemas, caem em um círculo vicioso asfixiante, no qual quanto mais se tem, mais necessidade se sente; quanto mais rápido se corre, mais devagar se parece andar; quanto mais arduamente se trabalha, maior parece ser a necessidade de trabalhar cada vez mais arduamente (HUNT, 2005b, p. 5).

É aqui que o ‘medo’ se transforma em paranoia, pois quanto mais essa incompletude não é completada pelo capitalismo e quanto mais se busca completá-la por meio das soluções que ele dá, mais se sente-se incompleto. É por isso que ser capitalista pode ser claramente entendido como uma *atitude*, um modo de ser do qual embora seja possível se distanciar (a depender da vontade que a motive), não se pode fugir completamente se se quer continuar fazendo parte da sociedade – afinal, todos, sem exceção, trabalham, juntam e gastam dinheiro, contribuindo diretamente com o sistema, quer se tenha orgulho disso ou não. Entretanto, no sentido mais estrito do termo, ser capitalista significa muito menos uma atitude compulsória ou mesmo uma vontade deliberada do que uma *condição*, uma posição efetiva. É por isso que Braudel (apud ARRIGHI, 1994) divide o sistema econômico em três patamares interdependentes.

O primeiro é o mais elementar, basicamente autossuficiente (a ‘vida material’), camada da ‘não economia’ em que o capitalismo “crava suas raízes, mas no qual nunca

consegue realmente penetrar” (ARRIGHI, 1994, p. 10). Em seguida, vem a economia de mercado, a coordenação automática de comunicações horizontais que liga a oferta, a demanda e os preços. E, por fim, vem a zona do ‘antimercado’, “onde circulam os grandes predadores e vigora a lei da selva”, o “verdadeiro lar do *capitalismo*” (ARRIGHI, 1994, p. 10, grifo no original) – a casa do próprio sistema financeiro. Ou seja, de acordo com essa visão, por mais que as pessoas ‘comuns’ gostem do capitalismo e ajam de acordo com seus princípios, não é todo mundo que tem o ‘privilégio’ de ser um capitalista de fato. Isso é só para o seletos 1% da população, por assim dizer. Os 99% restantes, apenas os servem, uns mais, outros menos, recebendo maiores ou menores parcelas de benefícios e malefícios. É claro que essa ideia dos 99% *versus* o 1% é apenas uma metáfora, uma entre tantas possíveis interpretações, a qual o *Occupy* toma como ponto de partida para clamar a junção geral de forças contra um inimigo comum, independente de classe, gênero, raça ou qualquer coisa que possa indicar aproximação ou distanciamento em relação à elite minoritária. É a ideia de que todos são vítimas, e de que nesse sistema apenas um grupo muito seletos sai sempre na vantagem em detrimento de todos os outros – apesar, claro, das grandes diferenças de *status* e posição social que inegavelmente existem entre esses ‘outros’, o que os faz bastante heterogêneos. E é neste ponto, por exemplo, que os marxistas mais ortodoxos discordam totalmente da ‘pauta’ básica do OWS – ou sua ‘não-pauta’. Afinal, para eles, é absurda a ideia de colocar todos num mesmo ‘pacote’, pois o mundo está claramente dividido entre capitalistas e trabalhadores, os que servem ao sistema e os que são explorados por ele, de modo que entendem como uma grande afronta ‘misturar’ a ‘pureza’ proletária com a corrupção da classe média capitalista.

O fato é que o capitalismo nasceu e se estabeleceu tendo como base a exploração e a imposição, o que torna ainda mais difícil superá-lo de maneira efetiva se se mantém qualquer ideia hierárquica, segregadora, seja de ‘pureza’ (o proletariado) *versus* ‘corrupção’ (da classe média para cima), de ‘capacidade’ (os dirigentes do partido) *versus* ‘incapacidade’ (a massa trabalhadora por ela mesma), ou ainda da selva desregulada do livre comércio *versus* a ordem altamente planejada e centralizada do socialismo. Quanto a esta última dicotomia, percebe-se que há um grande descompasso entre teoria e prática, tanto num caso quanto no outro. Primeiro, o tal comércio capitalista nunca foi tão livre e tão desregulado assim, muito menos se desenvolveu natural e espontaneamente; segundo, o planejamento socialista nunca foi tão justo quanto prometia, já que a classe dirigente, além de mandar e desmandar politicamente,

sempre teve os mais diversos privilégios econômicos onde quer que o modelo tenha sido implantado. Mas neste momento parece mais oportuno falar dos mitos históricos do capitalismo, que é o que interessa destrinchar aqui.

Como se sabe, as bases deste sistema econômico podem ser encontradas no mercantilismo do século XV, que foi fortemente impulsionado pelos primeiros passos do processo de ‘globalização’ a partir das grandes navegações por volta de 1450 (WALLERSTEIN, 2004). Obviamente, não se pode dizer que foi aqui que o homem ‘descobriu’ as maravilhas das relações comerciais baseadas nas trocas de mercadoria – estas sempre existiram, em maior ou menor medida, com maior ou menor sentido de comunhão ou de individualismo. A ‘importância’ desse momento histórico, na verdade, está na intensificação dessas trocas a favor da *acumulação* e da grande aliança feita entre esta classe ‘pré-capitalista’ e o Estado, que uniu seus interesses políticos (territoriais) aos econômicos (comércio) para aumentar cada vez mais o seu poder, investindo, assim, nas mais diversas expedições que contribuíram decisivamente para a expansão e a unificação do comércio em escala mundial. Neste caso, capitalismo e Estado nacional foram se construindo pouco a pouco num processo que em vez de dissociar a política da economia – como mandava o manual do liberalismo –, passou, ao contrário, a fazer de ambos, mais e mais, duas faces de uma mesma moeda: a moeda que concomitantemente transformava poder político em econômico e poder econômico em político, tanto na esfera interna quanto, e principalmente, no ambiente internacional. A essa lógica, Fiori (2005b) dá o nome de ‘*Jogo das Trocas*’ e ‘*Jogo das Guerras*’.

Recuperando o pensamento de Braudel, Fiori (2005b) afirma que “foi o poder político, e não o desenvolvimento endógeno das trocas, que deu origem aos mercados nacionais”, um processo que teria iniciado primitivamente com a acumulação de poder dos impérios dos séculos XIII e XIV, se intensificado com a formação pré-capitalista do comércio de longa distância do século XV e se realizado plenamente na Inglaterra, no momento em que o Estado decidiu “nacionalizar a atividade econômica existente dentro do espaço territorial do seu poder político” em busca da hegemonia político-econômica (FIORI, 2005b, p. 20). E uma vez o capitalismo fortemente consolidado no plano nacional, os Estados economicamente mais fortes “conseguiram impor ao resto do Sistema Mundial o seu poder soberano” (FIORI, 2005b, p. 19), além da “sua moeda, a sua ‘dívida pública’ e o seu sistema de ‘tributação’” (FIORI, 2005b, p. 46). Em resumo, portanto:

No “jogo das trocas” acumulava-se a riqueza e no “jogo das guerras”, o poder, e assim como o comércio aproximava os portos e os povos, a guerra também cumpriu o papel de aproximar territórios e unificar populações, eliminando concorrentes e centralizando o poder (FIORI, 2005b, p. 22).

E assim, a guerra, que inegavelmente sempre trouxe ao Estado benefícios territoriais localizados, tornou-se também um grande negócio de “destruição integradora” (FIORI, 2005b, p. 22), que trazia ao mesmo tempo mais poder político e mais retorno econômico, ao fundar e conectar novos mercados. Daí que, se antes as guerras puramente territoriais sempre foram ‘justificadas’ por uma ideia de ‘autodefesa’, na medida em que, supondo-se intenções agressivas de todos os lados, cada um tentava aumentar seu território para criar o que Tilly (apud FIORI, 2005b) chamou de “zona tampão” – algo como um grande escudo de segurança para proteger o território original que está em constante expansão –, agora havia *também* a ‘necessidade’ de se criar zonas de segurança econômicas que não necessariamente precisavam estar geograficamente próximas ao centro.

Só que a lógica permanecia a mesma, como o é até hoje, em total consonância com o ‘medo’ do qual depende o capitalismo, em toda e qualquer instância, para a sua sobrevivência: neste caso, a base do princípio da guerra não é simplesmente supor que existam intenções agressivas por parte do outro, mas supor que o outro suponha que você tenha intenções agressivas para com ele, o que lhe gera a suposição de que o outro possa vir a atacá-lo para se defender de antemão de um possível ataque seu – uma espécie de paranoia sistêmica (extremamente rentável). Para evitar que isso aconteça, portanto, você acaba atacando primeiro para minar a possibilidade de ataque por parte do outro – ou apenas para fazê-lo primeiro, já que o outro provavelmente atacará também em seguida. Em suma, é ao vencer o outro que você acaba tanto ganhando mais poder – político e econômico – quanto, em tese, menos vulnerabilidade, pelo menos no curto prazo, e em relação a esse inimigo específico. É a ideia de que aquele que não sobe, cai, como coloca Nobeit Elias, ao falar do paradoxo da “corrida armamentista permanente, em nome da paz” (FIORI, 2005b, p. 26), o que tem feito da paz “a justificativa número ‘um’ da própria guerra” (FIORI, 2005b, p. 27).

É claro que essa lógica não é uma invenção puramente capitalista. Mas, sendo esta a essência que move o seu espírito desde as relações sociais internas, na qual todos devem se ‘proteger’ de todos os outros na medida em que se corre o risco constante de ser ‘superado’, ele o intensificou ao extremo, em todos os níveis. É aqui que se ancora a contradição intransponível de que o *medo do medo do outro* possa acabar levando,

numa espécie de ‘defesa fulminante’ de um orgulho ferido qualquer, tanto o ‘um’ e o ‘outro’ quanto todos os outros ao fim absoluto em apenas um clique ‘atômico’ – uma das maiores preocupações de Arendt (2005, 2006). Quanto a isso, apesar da existência mais que real do perigo, não é exatamente aí que nenhum dos ‘jogadores’ quer chegar, naturalmente, e nem mesmo no que pode parecer o estado ideal para quem não entende das regras do jogo: a destruição completa do outro e a inexistência de qualquer outro que possa fazer o seu papel.

Como a lógica da guerra – que segue as premissas básicas do próprio capitalismo nas mais variadas instâncias – é a competição, e nunca a cooperação – a não ser que esta sirva apenas para garantir a existência da própria competição, como os EUA agiram em relação à Europa e ao Japão após a Segunda Guerra –, nenhum império pode reinar sozinho neste sistema, sem um motivador antagônico que impulsione a disputa, da mesma forma que nenhum capitalista terá qualquer prazer em liderar eternamente, sem o medo que lhe motiva a busca – afinal, como diz Gordon Gekko (Stone, 2010), tudo se resume ao jogo –, até porque o dinheiro e o poder só podem ser gerados numa relação de intensa disputa contra um outro qualquer. Acumula-se mais ou menos capital sempre em relação a alguém; igualmente, nenhum poder pode existir que não perante outra pessoa ou entidade. Nos termos históricos do capitalismo, quando o ‘dono do dinheiro’ (o comerciante pré-burguês) encontra-se com o ‘dono do poder’ (o Estado), cria-se um aparato de guerra no qual um se alimenta do outro numa busca interminável por expansão sustentada na lógica de que, “sem o apoio do capital, o poder se fragmentaria com mais facilidade, e sem o apoio do poder, o capital teria mais dificuldade para estabelecer situações monopólicas” (FIORI, 2005b, p. 32).

Em tese, o Tratado de Vestfália de 1648 viria justamente para regular e ‘organizar’ esse ambiente ‘anárquico’ – no sentido de não haver um poder político formal e central – que era o das relações internacionais, dotando, assim, os recém-criados Estados nacionais de soberania interna (autoridade completa dentro do seu território) e externa (igualdade entre os agentes), a fim de prover algo de segurança e autonomia geral para todos (BATISTELLA, 2010). Essas são as grandes bases da concepção moderna de Estado que no geral são seguidas até hoje, ideal este que se realizou inegavelmente em alguns aspectos (a clara distribuição do poder entre as principais unidades), mas que deixou muitas lacunas em outros, especialmente no que se referem às supostas relações horizontais na arena internacional, o que efetivamente nunca aconteceu (BATISTELLA, 2010). Foi assim que as arbitrariedades continuaram a

ocorrer e o estado de ‘desregulação’ não foi verdadeiramente superado, já que as próprias guerras – que deveriam ser encaradas como uma espécie de ‘crime’, justamente por trazer prejuízos diretos à soberania dos agentes envolvidos (ARON 2010) – não só não foram eliminadas, como foram, de certa forma, intensificadas, em consonância com a própria busca pelo poder. Neste caso, o resultado mais imediato é a negação escancarada do princípio da horizontalidade e o estabelecimento da lei dos mais fortes e a dos mais fracos, a dos amigos e a dos inimigos (ARON, 2010) – que o capitalismo só fez intensificar.

A grande obra do capitalismo, neste sentido, foi, portanto, a partir dessa compulsão pelo dinheiro e pelo poder, impelir “as nações europeias à conquista territorial do mundo e à formação de uma economia mundial poderosíssima e verdadeiramente global” (ARRIGHI, 1994, p. 11), de modo que “a transição realmente importante, que precisa ser elucidada, não é a do feudalismo para o capitalismo, mas a do poder capitalista disperso para um poder concentrado” (ARRIGHI, 1994, p. 11). Este parece ser o ponto fundamental do fenômeno histórico, e foi aqui que a Europa entrou rapidamente na contradição de desfazer dos seus impérios – “democratizando o nacionalismo” (ARRIGHI, 1994, p. 55) – por meio da criação dos Estados soberanos ao mesmo tempo em que se expandia de forma imperialista mundo afora fundando colônias “nas Américas, na África, na Ásia e no Pacífico” (FIORI, 2005b, p. 38). O auge desse domínio ocorreu em 1914, quando os Estados ocidentais chegaram a controlar formalmente 85% da superfície territorial do planeta (ARRIGHI, 1994, p. 55), de sorte que, em total contraste com o que pregava Vestfália, o imperialismo de livre comércio

estabeleceu o princípio de que as leis que vigoram dentro e entre as nações estavam sujeitas à autoridade superior de uma nova entidade metafísica – um mercado mundial regido por suas próprias ‘leis’ –, supostamente dotada de poderes sobrenaturais maiores do que tudo o que o papa e o imperador jamais houvessem controlado no sistema de governo medieval (ARRIGHI, 1994, p. 55).

Mas parece que nem sempre foi assim, esse ambiente de ‘selvageria legalizada’ que tudo destrói e tudo reconstrói em nome do dinheiro. Como dizia o próprio Marx (apud ARRIGHI, 1994), no início dessas relações comerciais havia uma “fraternidade atuante” na obtenção de insumos e colocação de alguns produtos por parte dos centros capitalistas, que de alguma forma repartiam os lucros proporcionalmente em relação à contribuição global do comércio. Só depois é que a concorrência capitalista se

transformou numa “briga entre irmãos hostis”, de forma que ela passou a significar não a divisão dos lucros, mas, sim, a partilha dos prejuízos (ARRIGHI, 1994).

Como resultado, o antagonismo entre o interesse de cada centro e o interesse coletivo do conjunto formado por todos os centros veio à tona e transformou a concorrência numa competição selvagem – ou seja, num tipo de competição cujo objetivo primordial é tirar os outros centros de atividade, mesmo que isso signifique sacrificar os próprios lucros durante o tempo necessário para atingir esse objetivo (ARRIGHI, 1994, p. 93).

Ou seja, em vez de se trabalhar para que tudo fique bem para todo mundo, o objetivo, ao contrário, é que fique péssimo para o outro para que assim talvez fique bom para si. Em vez do amor, o medo; em vez da cooperação, o aniquilamento: é assim que se mata o humano e se cria o lobo no qual Hobbes tanto insistia. Em suma, foi exatamente neste contexto geral que o capitalismo nasceu e se fortaleceu, estabelecendo-se como filosofia econômico-social em praticamente todo o mundo, tanto no nível empresarial quanto no estatal, uma grande simbiose entre capitalistas e Estados, que historicamente se aliaram em busca de um claro objetivo comum: “a conquista sem fim de novas posições monopólicas e a reprodução contínua de relações desiguais e assimétricas” (FIORI, 2005b, p. 45), relações essas que, desde a época colonial, acabaram construindo, ‘naturalmente’, o cenário dos ‘vencedores’ e dos ‘perdedores’ que ainda existe hoje em dia. Afinal, como bem afirma Galeano (2003), o subdesenvolvimento não é o estágio anterior para o desenvolvimento: é a sua própria consequência.

3.4.1.2. EUA: A importância de não nascer importante

Não é preciso entrar em muitos detalhes para mostrar a enorme diferença que houve entre a colonização ibérica na América Latina e a inglesa na América do Norte. A distinção básica, como se sabe, é entre a lógica da ‘exploração’ e a do ‘povoamento’, a partir da qual Espanha e Portugal, no primeiro caso, literalmente se apropriaram das ‘novas’ terras para sugar até a última gota de riqueza material que lá havia – a cultural eles destruíram tanto quanto puderam para implantar a sua – e a Inglaterra, por outro lado, apenas as utilizaram como uma espécie de ‘refúgio’ para onde artesãos, camponeses e pequenos burgueses que buscavam prosperidade pudessem construir uma nova vida e praticar o protestantismo livremente. É aqui, portanto, que entra o ponto fundamental muito bem identificado por Galeano (2003) em relação ao nascimento do país mais capitalista do mundo: a *importância*, para o desenvolvimento do que viria a ser os Estados Unidos da América, de as Treze Colônias que os originaram *não terem nascido importantes*.

O fato é que, enquanto a parte latina da América foi dividida em grandes latifúndios distribuídos oligarquicamente com o único objetivo de extrair matéria-prima ou produzir qualquer tipo de riqueza para a metrópole, na sua parte saxônica a lógica dominante era a das pequenas propriedades, as quais os próprios colonos fundavam e nas quais se estabeleciam apenas para garantir a sua subsistência. É claro que isso não significou exatamente menos matança das comunidades nativas que ali viviam – o que se intensificou bastante na expansão para o Oeste –, da mesma forma que não se pode esquecer que as colônias do Sul dos EUA tinham muito mais ‘afinidades’ com suas ‘primas’ distantes latinas do que com suas ‘irmãs’ do Norte. Mas nada disso serviu de barreira para um crescimento interno estupendo, primeiro porque, no geral, a riqueza que se produzia ali ficava lá mesmo favorecendo o crescimento interno, e segundo, porque, após a Guerra de Secessão, o Norte pôde expandir para todos os lados o seu modelo de desenvolvimento. E assim, na medida em que o país ia crescendo, “se criavam fontes de trabalho agrícola e, ao mesmo tempo, se gerava um mercado interno com grande poder aquisitivo, a enorme massa dos fazendeiros proprietários, para sustentar o impulso do desenvolvimento industrial” (GALEANO, 2003, p. 171).

Mas, como exatamente isso foi possível? Precisamente porque durante todo o século XVII, e até meados do XVIII, a Inglaterra, unindo o *inútil* ao *desagradável*, estava muito mais preocupada em cuidar dos seus problemas internos – da decapitação de Carlos I à deposição de James II (KARNAL, 2008, p. 138) – do que em canalizar sua energia para algo que provavelmente não lhe traria nenhum benefício imediato. E essa foi justamente a ‘sorte’ dupla das Treze Colônias, o seu ‘bilhete premiado’, a sua “*fortuna da desgraça*” (GALEANO, 2003, p. 173, grifo no original): por um lado (o inútil), não havendo ali nem ouro nem prata, nem civilizações indígenas suficientemente concentradas e organizadas para o trabalho, nem muito menos solos tropicais e férteis na zona em que os colonos se instalaram, muito menos, por consequência, uma produção agrícola diferente da que já havia na Inglaterra para gerar o que eles chamavam de “produção *complementar*” (GALEANO, 2003, p. 174, grifo no original), a metrópole europeia não viu utilidade alguma em perder tempo explorando aquele território mal abençoado; por outro (o desagradável), já bastante ocupados com intensos conflitos internos, não encontraram outra saída senão simplesmente mandar os próprios cidadãos livres para ‘cuidar’ daquela terra sem futuro.

Foi só em meados do século XVIII que as coisas mudaram um pouco e a Inglaterra decidiu voltar atrás em relação à sua “negligência salutar” (KARNAL, 2008,

p. 138), provavelmente por conta das dívidas contraídas durante a Guerra dos Sete Anos com a França e por causa das “novas necessidades ditadas pela Revolução Industrial” (KARNAL, 2008, p. 138), além, claro, da evidente oportunidade econômica que havia ali, devido ao visível progresso que suas colônias estavam vivenciando naquele momento. E foi aí que eles decidiram ‘ressuscitar’ suas ‘leis mortas’ e passaram a impor diversas restrições de toda ordem aos colonos, sempre na contramão do que ocorria nas colônias ibéricas, que, neste momento, começavam a ver sinais de flexibilização mercantil. Mas já era tarde demais. E não houve repressão armada capaz de trazer de volta o tesouro perdido, um tesouro que só conseguiu efetivamente alcançar qualquer tipo de valor por conta do próprio desprezo que recebeu dos seus ‘donos’: uma contradição que a Inglaterra não queria, mas teve que aceitar.

O que tudo isso quer dizer é que, se os Estados Unidos chegaram aonde chegaram em termos de desenvolvimento econômico não é porque a sua metrópole tinha uma consciência diferenciada da que tinha Espanha ou Portugal ou porque ela simplesmente quis ser ‘solidária’ com eles – afinal, todas as outras colônias britânicas, com exceção do Canadá, naturalmente, terminaram numa situação igual ou pior do que as latinas, como nos casos de Barbados e Jamaica, por exemplo (GALEANO, 2003). Muito pelo contrário: eles só cresceram porque foram literalmente rejeitados, porque não tinham nada de importante para dar à Inglaterra – como o teria qualquer ilha minúscula do Caribe tropical, “de onde brotavam o açúcar, o tabaco, o algodão, o anil, a resina” (GALEANO, 2003, p. 174) –, e assim conseguiram, ironicamente, criar as melhores bases possíveis para estabelecer o seu próprio império nos séculos seguintes. Em suma, como se verá com o carnaval popular no capítulo seguinte, eles só conseguiram tal feito porque *foram deixados em paz*. Porém, em termos específicos, como isso se deu de fato? Como aconteceu essa guinada impressionante de ‘pobre’ colônia abandonada para virar o mais rico e poderoso império que o mundo já viu, império dos ex-impérios, e mais ainda das ex-colônias dos ex-impérios?

Para Galeano (2003), essa tendência se fortalece, na verdade, com o fim da própria Guerra de Secessão e “a vitória dos centros industriais do norte, protecionistas de carteirinha, sobre os plantadores livre-cambistas de algodão e tabaco do sul” (GALEANO, 2003, p. 259). Ou seja, por mais contraditório que pareça, a ‘consciência industrializante’ do norte, direcionada exclusivamente para o desenvolvimento e o crescimento do mercado interno, contrastava totalmente com a lógica produtiva dos latifundiários sulistas, que, essencialmente direcionada ao mercado externo, assim como

nas colônias latinas, operavam sob o mais puro livre-comércio. Neste caso, enquanto o sul importava escravos da África para exportar produtos à Europa, o norte importava as técnicas industriais da Inglaterra para expandir seu poder tanto para o sul quanto para o oeste – e depois para o resto do mundo –, sempre contando com o dinheiro público como grande financiador. Foi assim que, com o fim da guerra, o sul se converteu tão fácil quanto rapidamente em não mais do que uma mera colônia do norte, servindo pura e simplesmente ao seu desenvolvimento e expansão industrial impulsionada por fortes taxas alfandegárias (GALEANO, 2003). Assim,

suas dimensões continentais, sua insularidade e sua dotação extremamente favorável de recursos naturais, bem como a política sistematicamente seguida por seu governo, de manter as portas do mercado interno fechadas aos produtos estrangeiros, mas abertas ao capital, à mão-de-obra e à iniciativa do exterior, haviam transformado o país no maior beneficiário do imperialismo britânico de livre comércio (ARRIGHI, 1994, p. 61).

Isto é, apesar de se beneficiarem mais do que ninguém do livre comércio (alheio) e de defendê-lo como modelo ideal a ser seguido por todos, os Estados Unidos nunca o adotaram de fato para si antes da década de 1980, com o neoliberalismo de Reagan e Bush – igualmente predatórios. Mas um século antes disso, o 24º presidente do país, Grover Cleveland, no seu discurso do *State of the Union* de 1888, já denunciava as mazelas deste comércio americano nada liberal que crescia cada vez mais e, paradoxalmente, tornava-se cada vez mais perigoso para a própria população:

Nós descobrimos que as fortunas feitas pelos nossos fabricantes não são mais uma simples recompensa da nossa forte indústria e de um tino iluminado [para os negócios], mas que elas resultam do favor discriminatório do Governo e são em grande parte construídas sobre extorsões indevidas das massas do nosso povo [...] Na medida em que vemos as conquistas do capital agregado, nós descobrimos a existência de *trusts*, agrupamentos e monopólios, enquanto o cidadão está se esforçando lá atrás ou é esmagado até a morte sob um tacão de ferro (apud RICHMAN, 2012, grifo do autor).

Como afirmam Tavares e Belluzzo (2005, pp. 114-15), “a porosidade do poder político aos interesses privados deu origem a um Estado plutocrático” a partir dos grupos econômicos mais poderosos que “se desenvolveram à sua sombra e sob seu patrocínio” ao mesmo tempo em que “se valeram da permissividade das instituições liberais” – os notáveis ascendentes do 1% atual. E a contradição aqui estava posta para os séculos seguintes: enquanto gritavam em alto e bom som para o mundo inteiro as maravilhas do mercado livre, eles fortaleciam seu poderio político-econômico cada vez mais a partir “do mais ardente dos nacionalismos” (GALEANO, 2003, p. 262), de um claro “processo de afirmação nacional” (GALEANO, 2003, p. 264) que levou o crescimento econômico às alturas e lhes possibilitou tomar da Inglaterra, como filhos

rebeldes diante de pais negligentes, o comando capitalista do mundo. A verdade é que ‘contradição’ – aquela inerente ao próprio capitalismo – sempre foi a palavra mais adequada para definir as atitudes dos EUA em relação à teoria que pregam, os grandes consolidadores no mundo da ideia do *façam o que eu mando, mas não façam o que eu faço*: o maior dos protecionistas promovendo o mais radical liberalismo e o maior dos imperialistas promovendo as mais fervorosas ideias ‘libertadoras’.

E é importante lembrar aqui também que o imperialismo americano não se limitou historicamente apenas ao domínio econômico-político, mas teve igualmente grandes raízes territoriais, principalmente no que se refere à sua expansão ao oeste e ao sul, motivadas por um espírito altamente capitalista. Desta forma, enquanto “o territorialismo e o capitalismo britânicos haviam fertilizado um ao outro [...], o capitalismo e o territorialismo norte-americanos eram indistinguíveis entre si” (ARRIGHI, 1994, p. 60), o que lhes possibilitou rapidamente conquistar as terras ‘inabitadas’ – quer dizer, habitadas pelos nativos, o que, para eles, dava no mesmo – do oeste e tomar à força mais da metade do território mexicano sem muita dificuldade (GALEANO, 2003); ou ainda, aproveitando a fragilidade dos países europeus naquele momento, ganhar ‘batalhas’ diplomáticas importantes contra Espanha, Inglaterra e França para anexar partes consideráveis das suas colônias. Foi assim então, já fortemente estabelecidos economicamente e com suficiente poder internacional, que os Estados Unidos decidiram partir para a conquista política do mundo, primeiro garantindo sua hegemonia na própria vizinhança – a Guerra Hispano-Americana de 1898 e a conquista de Cuba, Guam, Porto Rico e Filipinas (FIORI, 2005c) podem ser considerados o primeiro passo deliberado para tanto – e depois expandindo para as outras partes, como tornou-se lugar-comum principalmente após a Segunda Guerra Mundial, numa espécie de versão mais recente do jogo das trocas e das guerras – do qual os únicos que saem ganhando é sempre a parcela do 1%.

Aproveitando o tema das guerras mundiais, foi exatamente após o fim da Primeira delas que a supremacia americana começou a se estabelecer efetivamente, ao saírem ilesos do conflito em termos de ataques inimigos – devido à sua condição insular privilegiada e do seu vasto território estrategicamente posicionado entre o Atlântico e o Pacífico – e ao conseguirem suplantar a Grã-Bretanha, endividada com a guerra, como grandes credores mundiais. Mas a consolidação inegável do império americano se deu mesmo após o fim da Segunda Guerra, da qual saíram como os verdadeiros ‘heróis’ que, após vencer o nazi-fascismo, adquiriram a tarefa de ‘proteger’ o mundo contra o

comunismo soviético, o que tornou possível finalmente o estabelecimento da ideologia unimundista de Roosevelt – de levar ordem, justiça e segurança a todos os povos do mundo –, a partir da extensão da filosofia do *New Deal* (‘Novo Acordo’) às relações internacionais, da segurança social interna ao país à segurança política em todo o globo (ARRIGHI, 1994).

Em termos financeiros, foi exatamente aqui que os EUA passaram a atuar como uma espécie de banco central do mundo, o que permitiu a rápida expansão do comércio e da produção em todo o planeta e a própria recuperação dos países devastados pela guerra. Mais especificamente, foi aqui que se estabeleceu uma nova ordem monetária internacional a partir de *Wall Street*, um sistema altamente sofisticado, aberto e integrado, que possibilitou a consolidação do dólar como moeda universal para toda e qualquer transação internacional, de modo a instaurar a ‘americanização’ da riqueza global, a sujeição da gestão monetário-financeira mundial “aos ditames da política americana” (BRAGA e CINTRA, 2005, pp. 258-60). Não se pretende entrar em detalhes quanto às estratégias utilizadas pelos sucessivos governos americanos para consolidar essa hegemonia – nos aspectos econômicos, políticos e militares, todos quase indissociáveis, de tão fortemente interligados –, pois importa aqui apenas o contexto geral da sua ascensão e a especulação de um possível declínio. Porém, entre as medidas mais importantes a respeito dessa questão está a criação dos organismos internacionais no cenário pós-1945 – entre eles, a ONU, o FMI e o Banco Mundial –, mecanismos que visavam claramente a garantir e fortalecer a sua supremacia econômica e político-militar, dando espaço à tão sonhada ‘governança global’ – a consolidação da ‘ditadura internacional’ de que se falou no primeiro capítulo – que, de fato, se concretizou muito bem até 1973 (FIORI, 2005c). Porém, a verdade é que tudo que tem um início, invariavelmente tem um fim também. E a década de 1970, com a sua crise econômica e os constrangimentos militares no Vietnã, por exemplo, serviu para alertar os EUA de que o seu império era também desmantelável, como qualquer outro, e que o seu dia poderia estar se aproximando aos poucos.

3.4.1.3. Capitalismo nos EUA: a importância de terminar importante

É claro que com o fim da Guerra Fria em 1989 os Estados Unidos suspiraram aliviados e viram mais uma vez a grande possibilidade de reinarem absolutos no mundo, de redesenhá-lo “à sua imagem e semelhança” (FIORI, 2005c, p. 94) sem enfrentar nenhum tipo de resistência minimamente ameaçadora. A princípio, o caminho parecia

estar totalmente livre para tanto, e a década de 1990 foi conduzida de maneira coerente a essa lógica, tanto que ela terminou com um saldo bastante ‘positivo’ neste sentido: a constante abertura de novos mercados (desregulados) em todo o mundo, uma grande globalização financeira, o dólar como moeda base do sistema monetário internacional e a transformação da dívida pública americana “no principal ativo financeiro de todos os governos do mundo” (FIORI, 2005c, p. 99). Mas esse aparente ‘mar de rosas’ não correspondia exatamente à realidade, e especialmente de 2001 para cá os Estados Unidos só têm experimentado uma clara decadência, tanto econômica quanto política, tanto interna quanto externamente, com a qual leva junto toda a ‘estabilidade’ do capitalismo e o coloca diante de uma forte crise aparentemente insuperável. Isso porque, enquanto todos os seus ‘inimigos’ foram sendo abstratamente fabricados e refabricados ao longo da história – dos comunistas ao ‘perigo amarelo’, dos terroristas aos países do ‘eixo do mal’, destes em conjunto aos supostos produtores de armas de destruição em massa, e assim sucessivamente –, o de agora parece muito mais real, além de inaceitavelmente contraditório: trata-se do próprio *sistema* que sustenta os EUA e que é sustentado por ele, um claro anúncio da profecia de Schumpeter (apud WALLERSTEIN, 2004) de que o capitalismo um dia pagaria por todos os pecados do seu próprio sucesso, assim como o pecador maior, neste caso, o próprio império norte-americano. E esse diagnóstico tem sido muito bem evidenciado por Wallerstein (2004).

O fato é que, dos principais autores com quem se tem dialogado aqui nesta seção, Wallerstein (2004) com certeza é o mais ‘radical’ quanto a essa crença, na medida em que defende que a decadência em questão não se resume apenas ao poder americano, mas estende-se a todo o capitalismo mundial. Já Arrighi (1994), crê no eventual fim da hegemonia dos EUA, mas não exatamente do sistema capitalista, enquanto que Fiori (2005c), um pouco mais ‘otimista’ a respeito dos americanos, acredita na prevalência dos dois. Voltando a Wallerstein (2004), segundo ele, em termos gerais, a situação atual dos Estados Unidos, evidenciada após os ataques de 2001, reflete cinco pontos da realidade que eles enfrentam atualmente: sua limitação militar, a profundidade do sentimento antiamericano em todo o mundo, a ressaca dos excessos econômicos da década de 90 (o enchimento da bolha artificial que explodiria de fato em 2008), as pressões contraditórias do seu nacionalismo e a fragilidade das liberdades civis que pregam o tempo inteiro. Foi diante deste cenário, portanto, que o sonho americano acabou se mostrando como uma grande ilusão (WALLERSTEIN, 2004).

Porém, existe um contraponto aqui também, pois apesar de terem exposto toda a fragilidade dos EUA, para o governo George W. Bush tais ataques não foram de todo mal; ao contrário, criaram uma verdadeira oportunidade para que ele pudesse fazer aquilo que com certeza já estava previsto e esperando apenas o pretexto ideal: partir numa grande ofensiva a tudo e todos que fossem de encontro aos seus interesses, disseminando a ideia de que “quem não está conosco está contra nós” – e quem está contra eles, claro, só pode ser ‘terrorista’ – para impor, mais à força do que nunca, seus ideais democráticos mundo afora. Trata-se de uma clara atitude de desespero, um desespero que tinha como principal objetivo tentar reverter a sua velada condição de “superpotência solitária à qual falta um verdadeiro poder, um líder mundial que ninguém segue e poucos respeitam, e uma nação perigosamente à deriva, imersa em um caos global que não pode controlar” (WALLERSTEIN, 2004, p. 25). Ali, o fim do império não parecia mais um pesadelo distante: de acordo com Wallerstein (2004), ele estava claramente anunciado. Entretanto, “como um colapso mais tarde é menos prejudicial, em termos políticos, do que um colapso agora” (WALLERSTEIN, 2004, p. 15), então decidiram partir para o ataque, um ataque, segundo o autor, de todo inútil, já que a questão atual não é mais “se a hegemonia dos Estados Unidos está em declínio, mas sim se os Estados Unidos conseguirão encontrar uma forma de cair graciosamente, com danos mínimos para o mundo e para si próprios” (WALLERSTEIN, 2004, p. 36). É aqui que se alcança, finalmente, o ponto central desta argumentação, o da ‘importância de terminar importante’, pois, ao sucumbir totalmente perante o mundo (caso isso aconteça de fato), o império americano tem grandes chances de levar consigo, e para sempre, o próprio capitalismo – embora isso se trate mais de um desejo dos anticapitalistas do que de uma previsão, uma vontade à qual muitos dos membros do *Occupy* tem se agarrado em termos gerais para propor uma grande superação do sistema.

A verdade é que, para os *occupiers*, esse desejo não só é possível de vir a realizar-se, mas é também absolutamente necessário, precisamente porque, como defende Wallerstein (2004), as possibilidades de adaptação do sistema-mundo já se esgotaram. É onde entra a importância de os próprios EUA tomarem a dianteira do processo, já que, de acordo com Wolff e Barsamian (2012), o entusiasmo que se criou em relação à possibilidade de a China ou a Índia salvarem e passarem a conduzir o capitalismo num futuro próximo não passa de uma ilusão. Primeiro, porque suas economias são menores e mais fracas do que a dos Estados Unidos e da Europa

Ocidental; segundo, porque a economia de ambos os países depende bastante das exportações, particularmente aos mesmos Estados Unidos e Europa Ocidental, seus maiores mercados.

Se os EUA e a Europa tiverem uma retração econômica prolongada, isso solapa o bem-estar econômico da Índia e da China, porque eles não conseguem se desenvolver se suas exportações para a Europa e os Estados Unidos cambalearem. Para dizê-lo de outro modo, para usar a linguagem econômica, já não existe desenvolvimento independente numa economia globalizada, onde todos dependemos, de complicadas e múltiplas formas, um no outro (WOLFF e BARSAMIAN, 2012, p. 143).

Ou seja, segundo essa visão, caso os Estados Unidos quebrem de vez, já não haverá mais nenhuma solução para o capitalismo – é precisamente por isso que todos os países lutam para mantê-los de pé, sustentando todos seus luxos e caprichos, inclusive os próprios chineses, seus maiores credores.

Voltando a Wallerstein (2004), portanto, o primeiro ponto da sua argumentação é que a própria ideia de ‘globalização’ – um conceito imposto pelos poderosos e parceiro número um do ‘progresso desenvolvimentista’ – é tão *velha* quanto *equivocada*: velha, porque esse processo começou em meados do século XV, e equivocada, porque o futuro que espera a humanidade não é a sua realização absoluta, como pregam os neoliberais, mas, sim, algo extremamente incerto que ninguém é capaz de antever. Ou seja, segundo ele, a humanidade se encontra claramente no meio de um grande momento de transição, de modo que “a escolha que temos que fazer hoje não é a de nos submeter ou não a esses processos, mas sim o que fazer quando esses processos desmoronarem, como estão desmoronando” (WALLERSTEIN, 2004, p. 54). É assim que, pela primeira vez, depois de quinhentos anos de existência (sob uma ótica ampliada), o sistema-mundo capitalista encontra-se em uma verdadeira crise sistêmica. Mas, o que leva Wallerstein (2004) exatamente a defender tal posição quase tão determinista quanto o determinismo progressivista que ele critica?

O princípio do qual ele parte é o do ciclo de Kondratieff, que define a economia-mundo capitalista como invariavelmente subordinada à lógica de expansão, estagnação e recessão recorrentes: a de curva ascendente de expansão econômica (no caso mais recente dos EUA, de 1945 a 1967-73) e de curva descendente de contração econômica (neste caso, de 1967-73 até hoje, e com uma considerável piora em 2008). No caso dos Estados Unidos, a primeira fase se refere aos ‘trinta anos gloriosos’ (do pós-Segunda Guerra ao início da década de 70), quando a hegemonia americano-capitalista era inegável; já a segunda, começa politicamente com a ‘erupção’ dos países excluídos da

elite do sistema-mundo – China, Vietnã, Argélia, Hungria, Cuba e África do Sul – e se intensifica, na esfera econômica, com a recuperação do Japão e da Europa Ocidental, que começaram a concorrer mais diretamente com o mercado americano e passaram a criar um excedente de produção, o que acabou levando a um declínio dos lucros já no fim dos anos 60 para dar início ao período de estagnação. Daí que em 1970 o movimento que se percebe é o grande deslocamento do capital do setor produtivo para o financeiro, especulativo – a forma mais predadora do capitalismo, mais ‘presenteísta’, que gera lucros absurdos para muito poucos até o momento em que a bolha arrebente, num futuro um tanto próximo, enquanto que as verdadeiras necessidades materiais da população são sempre negligenciadas –, cuja consequência mais direta é o aumento do desemprego e o deslocamento da produção para locais economicamente mais viáveis.

Tudo isso parece apenas dar uma grande evidência ao problema crônico do capitalismo, de modo que a década de 80 acaba trazendo consigo soluções apenas superficiais, temporárias. De um lado, portanto, tem-se um grande endividamento geral em todo o mundo – especialmente na América Latina, na Europa Central e do Leste e na África – e uma certa descentralização do capital e o seu deslocamento para a Ásia; e, do outro, o ‘*keynesianismo* militar’ da administração Reagan – que ajudou a resolver alguns problemas imediatos, mas aumentou a dívida dos EUA – e o florescimento na bolsa de valores americana de ‘obrigações especulativas’, que leva a grandes lucros a curto-prazo às custas do sistema produtivo (WALLERSTEIN, 2004). Já os anos 90, trazem de imediato a Guerra do Golfo e mais uma derrota militar (e moral) para os EUA, além de uma certa perda de influência na Europa, que tentava se libertar dos estreitos laços políticos com Washington. Em suma, apesar do aparente ‘sucesso’ pós-Guerra Fria, o capitalismo se enfraquece com a crise asiática, e uma grande deflação se espalha por vários países, inclusive Rússia e Brasil. Para Wallerstein, que escreveu ‘O declínio do poder americano’ em 2004, no momento em que essa deflação atingir os EUA, “entraremos então nesta última subfase desta fase B do ciclo de Kondratieff” (2004, p. 65), o que deverá levar a uma nova fase A, mas dentro de uma perspectiva histórica. Será que essa última subfase, portanto, não foi ‘inaugurada’ com a crise de 2008?

O fato é que o sistema capitalista sempre busca os mais variados meios para chegar ao equilíbrio, um equilíbrio que é dinâmico e que tem tendências seculares – exatamente o que faz com que um sistema funcione ‘normalmente’ –, mas como estas não podem prolongar-se indefinidamente, é aí que normalmente ele entra em crise

terminal e se bifurca para levar a um novo sistema, difícil de prever de antemão (WALLERSTEIN, 2004). No caso da realidade atual, Wallerstein (2004) chega ao centro da sua análise para argumentar por que exatamente o sistema econômico que governa o mundo já não pode se sustentar, pois há tendências seculares que ameaçam definitivamente a acumulação de capital e, portanto, o próprio capitalismo. A saber:

1) *O aumento do nível salarial real* como percentagem dos lucros de produção. É a ideia de luta de classes: mesmo com o deslocamento produtivo para áreas de menor custo (onde os salários são mais baixos por conta da desruralização recente e da falta de organização política), com o tempo, em qualquer localização geográfica, a força de trabalho irá se organizar para alcançar melhorias. Como as zonas rurais são limitadas, e como os salários também não ‘podem’, segundo a própria lógica do capital, aumentar indefinidamente, a situação só complica para o capitalismo (WALLERSTEIN, 2004). E é por isso que este modelo econômico é tão perverso, pois não é capaz de conceber nada que não seja baseado na ideia de ‘lucro’, e é por isso também que ele acaba sendo, contraditoriamente, tão improdutivo. Um ótimo exemplo disso é que enquanto a taxa de desemprego em 2012 mantinha-se superior a 8% – apesar de que, segundo Wolff e Barsamian (2012), o número real seria pelo menos 15%¹⁵⁷ –, praticamente um quarto da infraestrutura produtiva dos Estados Unidos encontrava-se literalmente parada (WOLFF e BARSAMIAN, 2012).

São abundantes os exemplos desse gênero. O sistema norte-americano de lavoura, altamente mecanizado e subsidiado pelo petróleo, é hoje o mais ineficiente do mundo quando medido em termos do montante de energia usada para uma dada produção de calorias; entretanto, a agroempresa, que está predominantemente nas mãos da indústria petroquímica, obtém lucros gigantescos. De fato, todo o sistema industrial norte-americano, com seu uso gigantesco dos recursos do planeta para uma percentagem minúscula de sua população, deve ser considerado altamente ineficiente de um ponto de vista ecológico global (CAPRA, 1982, p. 221).

2) *O aumento dos custos para a aquisição de materiais*, tanto em relação ao preço da matéria-prima quanto do seu tratamento. O fato é que o sistema sempre se acostumou a fazer o que se passou a chamar de ‘externalização de custos’, que é quando as empresas transferem os prejuízos causados por elas mesmas à própria população, como no caso em que elas se livram de desperdícios tóxicos, por exemplo, lançando-os de volta à natureza – após uma desintoxicação apenas mínima –, e, assim, acabam

¹⁵⁷ Segundo Wolff e Barsamian (2012), a forma como as perguntas são colocadas e o modo como os dados são considerados nessas pesquisas são bastante enviesados, já que só são levadas em conta as pessoas que estão desempregadas e procurando emprego *naquele momento* específico – não consideram que muitas tenham desistido de buscar temporariamente pelo próprio fato de não terem conseguido encontrar nada.

contaminando solos, rios etc. O problema é que depois de alguns anos isso se torna invariavelmente um problema real – tanto ambiental quanto financeiro – para a população, e quem acaba arcando com esses custos é o próprio Estado, que os repassa de volta aos cidadãos. O outro modo de as empresas reduzirem custos e revertê-los para a natureza, o Estado e a população, é o de utilizar as matérias-primas mas não proporcionar sua renovação (WALLERSTEIN, 2004). Como os recursos são limitados, e, naturalmente, acabarão um dia, alcança-se aqui a situação limite da sobrevivência humana. Porém, qual é o ‘verdadeiro’ capitalista que se importa com a manutenção da vida no planeta e com as próximas gerações? É por isso, portanto, que grandes corporações têm chegado ao ponto de ver o aquecimento global, por exemplo, muito mais como uma *oportunidade* para fazer mais dinheiro do que como um alerta para a exploração desenfreada da natureza, daí que seguem investindo em diversas explorações científicas para descobrir como aumentar a produção, enquanto tudo leva a crer que esta deveria ser diminuída. Foi assim que os geólogos que trabalham para a petroleira Exxon Mobile – a empresa que justamente em 2008 bateu o recorde de lucro da história do dinheiro: mais de 46 bilhões de dólares – chegaram à grande descoberta de que agora, sim, com o aquecimento global, finalmente é possível explorar o petróleo que se encontra abaixo das camadas de gelo do Círculo Polar Ártico. Então, nos últimos anos, fecharam um acordo com uma das maiores petroleiras da Rússia para realizar suas atividades por lá (COLL, 2012).

3) *O problema do custo social e da tributação.* Nos últimos tempos, e cada vez mais, tem havido uma constante exigência de segurança nacional e internacional, além de um aumento do tamanho das burocracias civis no mundo todo para atender a certas exigências populares, o que não se trata de um gasto opcional, já que garante uma relativa estabilidade política ao se domar efetivamente as ‘classes perigosas’ (WALLERSTEIN, 2004). Hoje, estas exigências são quase universais, na medida em que o Estado acaba tendo que dar conta de garantir o acesso a educação, saúde, maiores rendimentos etc. (WALLERSTEIN, 2004), ao mesmo tempo em que precisa manter seus compromissos com os capitalistas, o que os leva a uma grande contradição: tomar medidas, de uma só vez, em prol da acumulação de capital (mantendo os privilégios monopólicos da elite) e contra ela (aumentando a carga tributária). Como? Diminuindo drasticamente os impostos da elite minoritária (o 1%) – ou, em muitas situações, até isentando-a, como no caso das grandes corporações –, numa desproporção totalmente inversa, deixando, assim, o peso maior dessa tarefa com os 99% da classe média para

baixo (WOLFF e BARSAMIAN, 2012; BUCHHEIT, 2012)¹⁵⁸. É por isso que, como comparou um economista para os *occupiers* em um protesto realizado em 15 de maio, “se você tem uma bodega, você paga impostos; se você tem uma empresa financeira, você não paga”. É por isso também que um dos homens mais ricos do mundo, Warren Buffet, chegou a afirmar, em tom de piada, que, em termos percentuais, paga bem menos impostos que as secretárias que trabalham para ele (WOLFF e BARSAMIAN, 2012).

Quanto à estratégia de ‘domar as massas’, não existe melhor forma de fazê-lo do que através dos benefícios sociais, o que, na verdade, só alimenta ainda mais o próprio sistema e o justifica. Roosevelt, por exemplo, percebeu isso muito bem durante a Grande Depressão dos anos 30, e assim instaurou o *New Deal*, com todo o seu programa nada liberal – na medida em que o Estado passava a distribuir benefícios sociais e tomava a frente para fazer o que as empresas não estava fazendo: contratar – apesar de ter sido eleito numa plataforma conservadora, para ajudar o país a sair da crise (WOLFF e BARSAMIAN, 2012). Por que ele fez isso? Primeiro, porque parecia não haver outra maneira de sair do buraco – afinal, ao dotar a população de poder aquisitivo, isso também beneficiou as empresas e salvou o próprio capitalismo. Segundo, pela pressão que estava sofrendo dos sindicatos e o conseqüente temor de uma grande revolta popular, a fim de evitar qualquer coisa que remetesse à mínima ideia de comunismo (WOLFF e BARSAMIAN, 2012) – já no caso da crise atual, inversamente, o sistema se encontra tão mais engessado, que nem mesmo algo parecido Obama se propôs a fazer para melhorar a situação geral. A verdade é que o próprio capitalismo está cada vez

¹⁵⁸ Paul Buchheit (2012) escreveu um pequeno artigo explicando “as cinco falácias que o 1% inventou sobre os impostos”. Simplificando: a) Os ricos estão longe de pagar a maior parte dos impostos, como dizem fazer: em termos gerais, eles pagam ao Estado 29% do que recebem, enquanto que a classe média, genericamente, paga 28%; b) Os impostos não são nada altos para eles: ao contrário, as cobranças têm caído cada vez mais para as classes mais altas – a partir de US\$ 1 milhão anuais, por exemplo, os impostos vão reduzindo progressivamente, ao invés de aumentar; no caso das corporações, esse dado é ainda mais desastroso: “para cada dólar dos impostos da folha de pagamento dos trabalhadores pagos em 1950, as corporações pagavam três dólares. Agora são 22 centavos” (BUCHHEIT, 2012, s/p); c) A diminuição dos impostos está longe de estimular a economia: estudos feitos após os cortes de Reagan e Bush já mostraram claramente que o crescimento econômico é mais rápido quando os impostos aumentam; d) Diminuir os impostos dos ricos só aumenta o *déficit*: apenas com a camada do 1% o governo deixa de arrecadar 250 bilhões por ano, fora o que se perde com as grandes empresas (cerca de 200 bilhões) e com os desvios para os chamados paraísos fiscais (uma média de 337 bilhões); e) Um imposto sobre as transações financeiras só seria benéfico para a economia: ao contrário do que tenta fazer acreditar a elite, um pequeno imposto nas transações financeiras não compromete em nada a economia, pois, como se sabe, “o motivo oculto para o nosso colapso econômico” foi exatamente “o comércio excessivo, irresponsável, desenfreado, livre-para-todos, de trilhões de dólares de derivados especulativos” (BUCHHEIT, 2012, s/p). Numa comparação menos abstrata, enquanto um americano comum paga aproximadamente 10% de imposto num sapato, “os investidores milionários pagam .002 por cento (dois milésimos de um por cento) por um instrumento financeiro” (BUCHHEIT, 2012, s/p).

mais autodestrutivo, e por isso não tem sido capaz de tomar nem mesmo as mínimas medidas para manter a sua existência de modo seguro, como fez Roosevelt quando o ‘salvou’ ao mesmo tempo em que melhorou a vida de toda a população, uma atitude muito semelhante à tomada, anos antes, pelo capitalista industrial Henry Ford – ele bastante ciente dos grandes problemas do capitalismo financeiro¹⁵⁹ – para seu benefício e dos próprios trabalhadores da sua empresa.

Em 1914, durante um período de constantes disputas sindicais e grande rotatividade nas empresas – o que, obviamente, só reduz a eficiência produtiva –, Ford decidiu tomar uma medida altamente ‘revolucionária’ para o pensamento capitalista da época: aumentou o salário dos trabalhadores de uma média de 2,34 dólares por dia para 5 dólares e reduziu as horas de trabalho, em prol de uma estratégia que ficou conhecida como ‘capitalismo de bem-estar social’. A maioria dos capitalistas, naturalmente, não encontrou outro termo para descrevê-lo senão ‘louco socialista’; mas Ford não era nem ‘louco’ nem muito menos ‘socialista’, e sabia muito bem o que estava fazendo e onde queria chegar: minar a possibilidade de greves, reduzir os custos com treinamento, aumentar a produtividade, e, mais importante, possibilitar que seus próprios funcionários pudessem comprar os carros que eles mesmo fabricavam, o que levaria também, invariavelmente, ao aumento da produção. Resultado: não só ele conseguiu o que buscava, como dobrou seus lucros entre 1914 e 1916 – de 30 milhões para 60 milhões de dólares. Não foi isso que resolveu o problema do capitalismo, naturalmente – na verdade, o fortaleceu, da mesma forma que fez Roosevelt em seguida –, mas pelo menos Ford logrou sanar as eventuais dificuldades da sua empresa, ‘matando dois coelhos com uma só cajadada’: domar as massas e convertê-la num aliado para aumentar seus próprios lucros¹⁶⁰.

É fato que no mundo inteiro nunca houve uma cultura com tanto horror a qualquer possibilidade de revolução social como nos Estados Unidos, que, de acordo com a teoria do materialismo histórico de Marx, inversamente deveriam ter sido o primeiro país a implantar o próprio socialismo – apesar de eles mesmos terem sido, por

¹⁵⁹ É dele, por exemplo, a seguinte frase (recitada para o autor por um *occupier* chamado Bill numa marcha no dia 22 de junho de 2012): “É bom que a população desta nação não entenda como funciona o sistema bancário e monetário, porque, se ela soubesse, acho que haveria uma revolução no máximo amanhã de manhã”.

¹⁶⁰ A contrapartida disso era que os trabalhadores ‘selecionados’ para participar do programa sofriam uma grande invasão da sua privacidade pelos agentes do departamento sociológico da empresa, que tinham que garantir a ‘qualidade de vida’ dos beneficiados, estabelecendo o padrão que a fábrica julgava apropriado para as suas famílias, por exemplo. Era aqui que eles vendiam sua liberdade, por temê-la – e com razão.

mais que muitas vezes não se deem conta disso, fundados a partir de uma grande revolução, como se verá no próximo tópico. Mas essa aversão também só pôde ser sustentada porque “os operários sempre receberam salários suficientemente altos para que pudessem se identificar com a mobilidade ascendente da classe média” (CAPRA, 1987, p. 197)¹⁶¹. Isso não quer dizer, naturalmente, que os americanos sejam essencialmente passivos – até porque a história do país mostra diversas manifestações, greves gerais e movimentos sociais de bastante intensidade, inclusive de raízes anarquistas bem radicais, que nasceram ali e foram bastante exitosos: é só que a classe dominante sempre fez de tudo para minar qualquer possibilidade de mudança efetiva do *status quo*, a partir dos mecanismos que o próprio capitalismo possibilita, como aumento de salários e o melhoramento de algumas condições da população, apenas o necessário para ‘domar as massas’, como se acabou de discutir. Mas essa é a questão: por mais que determinada situação melhore em determinado momento, é não só provável, como certo, que essa melhoria não servirá devidamente a todo mundo e que, vivendo o capitalismo de ciclos, algo voltará a piorar em breve – além do fato de que, com certeza, se a economia de um país vai muito bem, com certeza trata-se do reflexo da exploração que realiza em outros lugares.

Além dos três fatores citados por Wallerstein (2004), parece fundamental considerar outros dois pontos, totalmente interconectados, que são igualmente importantes para a insustentabilidade do capitalismo na forma que existe hoje: as políticas de *austeridade* e as abstrações da *dívida*. No que se refere à austeridade, mais especificamente, em termos bem simples, o que acontece é o seguinte: as grandes corporações entram no jogo do sistema financeiro, fazem suas apostas irresponsáveis, quebram, e recorrem ao governo para este provenha o dinheiro necessário para resgatá-los; este, embasado na ideia de que aqueles *são muito grandes para fracassar*, realiza empréstimos com empresas ainda maiores e outros países ou então manda imprimir mais dinheiro; assim, o Estado aumenta consideravelmente a sua dívida pública, corta determinados benefícios sociais da população ou sobe os impostos para poder arcar com

¹⁶¹ Mas Capra (1987, p. 197) também apresenta outras explicações para tanto, a saber: “Os operários norte-americanos tinham empregos geralmente temporários, e se deslocavam muito em função disso; estavam divididos devido à variedade de idiomas e outras diferenças étnicas, coisa que os donos das fábricas não perdiam oportunidade de explorar; e um enorme contingente deles regressou ao país de origem logo que adquiriram os meios para oferecer uma vida melhor às famílias que os aguardavam. Assim, as oportunidades para a organização de um partido socialista do tipo europeu eram muito limitadas. Por outro lado, os operários norte-americanos não foram submetidos a contínua degradação, saltando para a escada rolante da riqueza material, embora em níveis relativamente baixos e com muita luta”.

os custos do resgate, e, por fim, passa o dinheiro para as empresas quase falidas na expectativa de que elas deem o devido retorno contratando as pessoas para que, enfim, a economia volte movimentar-se (WOLFF e BARSAMIAN, 2012).

Porém, à revelia dessas expectativas, o que acontece normalmente nesses casos é o seguinte – algo bastante semelhante com a realidade dos Estados Unidos no período pós-crise (WOLFF e BARSAMIAN, 2012): a maioria dessas corporações não só não realiza as contratações acordadas, como costumam ‘sentar em cima do dinheiro’ (GRAEBER, 2012b), enquanto aumentam seus lucros consideravelmente; desta forma, ou acabam emprestando o mesmo dinheiro de volta ao governo com suas próprias taxas, ou se recusam a fazê-lo até que este não garanta a diminuição dos seus gastos (os cortes sociais) e o aumento dos impostos para a população (WOLFF e BARSAMIAN, 2012), ou então o depositam no *Federal Reserve* (‘Reserva Federal’, algo como o Banco Central americano) para garantir a entrada de juros favoráveis (GRAEBER, 2012b). É assim que, na verdade,

o governo tem imprimido dinheiro e dado aos bancos e os bancos têm apenas sentado nele. Isso talvez nem seja tão surpreendente, já que o *Federal Reserve* é ele mesmo governado pelos mesmos banqueiros para quem ele está dando o dinheiro (GRAEBER, 2012b, grifo do autor).

Segundo Wolff e Barsamian (2012), estima-se que as corporações que receberam os resgates depois de 2008 possuem cerca de 2 trilhões de dólares guardados, um dinheiro que eles não vão investir em nada até que vejam uma oportunidade de bons lucros. No máximo, estão aplicando os recursos em outros países onde a situação é um pouco melhor. É a partir daí que Graeber (2012b) conclui que, enquanto uma política que permite aos banqueiros imprimir dinheiro para si mesmos pode funcionar muito bem quando se tem como meta recuperar as fortunas do 1% – o que estaria acontecendo agora –, o próprio FED (*Federal Reserve*) já admite que tem realizado muito pouco para fazer com que os empregadores contratem, ou mesmo para criar uma inflação significativa – o que facilitaria o pagamento geral das dívidas. Aproveitando o gancho, portanto, parece importante falar das abstrações do *débito* e do seu papel no capitalismo atual.

A primeira grande contradição que se pode encontrar em relação a esse ‘fenômeno’ é que o país mais rico do mundo é o que mais deve – o endividamento dos Estados Unidos já passa dos 15 trilhões de dólares e aumenta numa velocidade

considerável. Segundo, como bem coloca o *Reverend Billy*¹⁶², ao falar da onipresença da dívida: se toda a riqueza existente no mundo for somada, o montante geral que a economia global produz, o valor total não passa de 120 trilhões de dólares. No entanto, o débito global chega a 180 trilhões, como Billy explica – com base nos relatos do diário do autor:

“Nós que caminhamos pelo vale das sombras da dívida. A dívida está em toda parte. Os estudantes são nossa ‘agência’, nossos heróis e nossos amigos. Há uma maldição na tela do computador. Nós medimos e entendemos a dívida através do sacrifício deles. Mas nós estamos lutando para transformar seu sacrifício em educação de verdade que seja grátis e radical e que ocupe o mundo. Amém!”. Aqui todos vibram, e Billy continua: *“A dívida está em toda parte. Permitam-me dar-lhes um exemplo: a dívida total no mundo inteiro é de 180 trilhões de dólares, mas o valor global da soma do que é produzido por todas as economias do mundo é apenas 120 trilhões de dólares! Como isso pode ter acontecido?! Como isso pode ter acontecido?! Como isso pode ter acontecido?! [neste ponto gritando ainda mais euforicamente]. Nós consumimos! Nós consumimos! E então nós acabamos sendo consumidos! E agora nós somos zumbis! Todo mundo vire zumbi, persiga, se arraste!”*, bravejou o reverendo. Mas ao perceber que ninguém o estava acompanhando, ele cobrou – *“não, vocês não estão fazendo!”* –, e enfim todos o imitaram, no que ele começou a caminhar em nossa direção e literalmente avançou em cima de um cara que estava filmando, fazendo aquele zumbido nasal típico de zumbi: *“ãããnnnn, ãããnnnn, ãããnnnn”*¹⁶³.

Apesar da forma lúdica com que Billy aborda o problema, este, na verdade, é muito mais sério do que se pode imaginar, pois a grande verdade é que o “mundo inteiro está inundado em dívida” (GRAEBER, 2012b, s/p), esta prática que se tornou uma das maiores armas morais do sistema, baseada sempre na promessa de uma produtividade, de uma prosperidade futura que nunca chega. De acordo com Winter (2012, s/p), a cultura do débito generalizado é uma das formas mais eficientes que o capitalismo global usa para “afunilar riqueza dos 99% para o 1%”, o que, segundo ele, acontece em todos os níveis da sociedade, desde as políticas imperialistas do FMI em relação aos países subdesenvolvidos, passando pela prefeitura das cidades que devem rios de dinheiro – e os cortes resultantes de tal situação – e chegando às dívidas pessoais de cada um, seja em relação a administradoras de cartões de crédito, financiadoras de carro ou bancos que disponibilizam crédito estudantil. Aliás, como já foi dito, o

¹⁶² Como já citado numa nota do Capítulo 1, *Reverend Billy* é o líder da *Church of Stop Shopping*, uma espécie de paródia dos típicos pastores evangélicos americanos que acabou se tornando quase que uma identidade real de Billy, que está o tempo inteiro pregando contra o capitalismo pelas ruas de Nova Iorque, como se verá melhor no próximo capítulo. Este depoimento específico aconteceu na marcha *Night of the living debt* – ‘Noite da dívida viva’ –, em 22 de junho de 2012, numa clara referência ao filme *‘Night of the living dead’* – ‘Noite dos mortos-vivos’. Aqui, todos se vestiram de zumbis e saíram pelas ruas protestando contra a dívida estudantil.

¹⁶³ Relato do diário do dia 22 de junho de 2012.

endividamento estudantil nos EUA já passa de 1 trilhão de dólares, e, por isso mesmo, esta tornou-se uma das campanhas específicas mais fortes do *Occupy*, embasando-se na ideia de que a única saída diante de tal precariedade, a arma mais forte que pode haver para os cidadãos neste momento é a própria recusa de pagar essa dívida – ela que, segundo as palavras de Billy, tem tornado a população cada vez mais ‘zumbi’ diante do sistema.

É por conta desse diagnóstico que revela uma situação quase irracional, que Graeber (2012b, s/p), por exemplo, não vê outra saída – a fim de que o próprio sistema consiga se manter razoavelmente de pé e as coisas não colapsem por completo – senão um cancelamento em massa da dívida, este fardo que se está sempre passando às gerações futuras:

o fardo de ter que trabalhar ainda mais, enquanto ao mesmo tempo, consumindo mais energia, desgastando os ecossistemas da Terra, e em última instância, acelerando a mudança climática catastrófica bem no momento em que precisamos revertê-la. Visto dessa forma, um cancelamento da dívida pode ser a última chance de salvar o planeta (GRAEBER, 2012b, s/p).

Reverend Billy coloca a questão de forma mais irreverente:

“É surpreendente quão fácil é para esses pregadores evangélicos de direita que tem seus programas de TV ser um zumbi. Nós sempre fomos zumbis. E nós estamos devendo. Porque a dívida é uma religião fundamentalista. É algo em que a gente acredita quando consumimos. Essa dívida fica flutuando no ar como a humidade e entra nas nossas vidas quando compramos algo, ou então quando nos separamos um do outro e as corporações se colocam entre nós. Se eu estiver fazendo amor com você eu não preciso pegar um empréstimo. Se você está a três metros de mim, nós já precisamos de perfume; seis metros, nós precisamos de um Iphone; nove metros, precisamos de um carro; o que me faz lembrar da ‘dívida’ [...] A dívida é algo que permitimos fazer parte das nossas relações, nossas comunidades. Em Zuccotti Square, vocês se lembram? Nós não estávamos devendo! E também não estamos devendo neste momento. Nós estamos fingindo ser zumbis para nos lembrarmos do que evitar [...] Nós vamos ressuscitar desse estado de zumbis!”, finalizou calorosamente¹⁶⁴.

Seguramente, inúmeros exemplos mais poderiam ser citados aqui, mas o risco de afastar-se demasiado do norte da discussão seria grande. Neste sentido, Wallerstein (2004) pode ajudar a encaminhar o debate para uma breve conclusão. De acordo com o autor, todas essas mazelas, e muitas outras, levaram o capitalismo a uma situação totalmente insustentável, especialmente nos Estados Unidos, onde o equivalente a 5% da população mundial consome – e/ou desperdiça – pelo menos 30% de tudo o que é produzido no globo, os principais responsáveis pela destruição de um terço dos recursos naturais do planeta apenas nos últimos 30 anos (LEONARD, 2007). Por conta de todos

¹⁶⁴ Relato do mesmo dia 22 de junho.

esses fatores, Wallerstein (2004) acredita que a morte definitiva do capitalismo ocorrerá, no mais tardar, em 2050. Sem entrar no mérito do determinismo histórico, o fato é que a população de todo o mundo cada vez mais tem relutado em acreditar nas promessas tanto capitalistas quanto socialistas, tanto da direita quanto da esquerda, de que as coisas vão mudar – não agora, mas no futuro –, e que para isso é preciso ter paciência (WALLERSTEIN, 2004).

O fato é que aparentemente essa ‘paciência’ da população já se esgotou, e a transição está aí, bem diante dos seus olhos, o que gera, naturalmente, uma enorme luta política entre dois grandes campos:

o campo dos que desejam manter os privilégios do atual sistema desigualitário, embora sob formas diferentes, talvez muito diferentes; e o campo dos que gostariam de ver a criação de um sistema histórico significativamente mais democrático e mais igualitário (WALLERSTEIN, 2004, p. 76).

Essa é uma contradição enfrentada pelo próprio *Occupy*, que é constantemente acusado por setores da esquerda de ter, em última instância, se ‘aburguesado’: primeiro, pelo fato de muitas vezes se concentrar nas críticas à ambição corporativa e ao modelo de cobrança dos impostos, o que indicaria um mero espírito reformista; e, segundo, pelo fato de eles estarem de certa forma abertos à participação de indivíduos e organizações de todo tipo de *backgorund*, de anarquistas a conservadores republicanos (por mais que estes últimos normalmente não sejam vistos por lá na prática).

Só que, para o movimento, isso não parece ser exatamente um problema, já que seria um claro indício de que *todos* estão pouco a pouco tomando consciência de que o sistema não funciona mais a não ser para a pequena minoria, o que os estaria estimulando a lutar pela causa comum de suplantá-lo. Por outro lado, o 1%, representado e apoiado principalmente pela grande mídia – em última instância, sua própria ‘assessoria de comunicação’ –, insiste que o movimento é insano porque quer derrubar um sistema que vai muito bem, que é essencialmente justo e organizado, para instalar o terror, o caos, o socialismo, o anarquismo, que seja. Enfim, essa discussão será retomada mais adiante, mas o fato que importa perceber aqui é que nem um extremo e nem o outro consegue apreender muito bem as ‘demandas’ do movimento. Isso porque nem os próprios *occupiers* trilham um caminho único, fechado, para chegar aonde querem, apesar de terem pistas muito claras do tipo de sociedade que estão buscando. Mais uma vez, as respostas todos têm, de certa forma: a grande dificuldade é saber exatamente *como chegar lá e como sustentar esse estado das coisas*, caso

cheguem lá. Os mais engajados provavelmente responderiam a primeira dizendo algo como “*por nós mesmos e em conjunto*”, e a segunda, com algo como “*sem Estado*”. Porém, antes de chegar lá no *como*, parece oportuno – agora que já se entende melhor o funcionamento geral do sistema econômico e se conhece as causas dos seus mais variados problemas – ocupar-se das pistas deixadas pelo *Occupy* a respeito do que eles parecem almejar, nos termos mais gerais possíveis, como estado ideal das coisas no que concerne às relações econômicas.

3.4.1.4. *O benefício social do fim do lucro privado*

O professor Everett Myers, da *New York University*¹⁶⁵, é dos que simpatizam com o OWS, mas nem de longe quer ver o fim do capitalismo. E os seus argumentos são bem interessantes, porque mesclam as críticas tanto da esquerda quanto da direita, primeiro em relação ao movimento em si, especialmente no que se refere à organização política e o estabelecimento de ‘demandas claras’, e, segundo (aqui influenciado por uma espécie de ‘liberalismo puro’), no que diz respeito ao próprio capitalismo financeiro. Ele mesmo, na verdade, foi um investidor em *Wall Street* por 30 anos, mas depois ‘cansou’ de tudo aquilo e resolveu sair por não suportar mais ver tanta ‘sujeira’, como ele mesmo caracteriza. Quanto ao aspecto mais econômico da sua crítica, ela se inicia no que ele chama de “capitalismo crônico”: o total distanciamento deste dos princípios liberais e a sua culminação numa espécie de capitalismo de Estado direcionado apenas para as elites, a partir de um sistema financeiro perverso que privatiza os lucros e socializa as perdas, uma tendência que, no fim das contas, impulsionou ainda mais o seu forte espírito predatório¹⁶⁶. Neste caso, enquanto as grandes empresas estão demitindo os seus funcionários, o lucro geral do 1% tem aumentado em cerca de 40%, segundo o próprio Myers. Como resolver isso então?

O diagnóstico de Myers e as suas críticas são bem interessantes, mas as soluções apresentadas por ele são tão pouco revolucionárias quanto aparentemente ineficazes –

¹⁶⁵ Em entrevista com o autor no dia 3 de maio de 2012.

¹⁶⁶ O próprio presidente Cleveland (apud RICHMAN, 2012), de quem já se falou anteriormente, no século XIX já denunciava essa tendência. É verdade que ele achava o comunismo uma coisa deplorável – como a maioria da população americana, especialmente da classe política formal –, mas ele tinha certeza de que o “comunismo de riqueza” – uma riqueza conseguida por meios reprováveis (o termo em inglês é ‘*communism of pelf*’) – é muito pior. “O comunismo de riqueza e capital combinados, consequência da avareza e egoísmo arrogante, que traiçoeiramente solapa a justiça e a integridade das instituições livres, não é menos perigoso do que o comunismo de pobreza e labuta oprimidos, os quais, frustrados com a injustiça e o desgosto, atacam com uma desordem selvagem a fortaleza do governo” (apud RICHMAN, 2012, s/p).

aquela tendência típica de tentar salvar o capitalismo com mais capitalismo (o *verdadeiro*). “O sistema está quebrado e a gente precisa de mais justiça social, mas isso não quer dizer que ele precisa ser reconstruído. O primeiro passo então é trocar os políticos que estão impedindo essas mudanças”, afinal, “como podemos pensar que aqueles que criaram os problemas vão criar as soluções?”. Realmente, quanto a isso, provavelmente não há dúvidas, e a política do mais do mesmo de Obama só leva a uma conclusão mais profunda: o problema está mesmo no sistema, e, diferente do que defende Myers, a possibilidade de existir um político no mundo capaz de fazer desse sistema algo melhor a partir dele mesmo parece cada vez mais distante.

Os políticos não estão resolvendo os problemas reais, então movimentos de base fortes são uma boa forma de se livrar deles. Por que eles não juntam todas essas pessoas, fundam um terceiro partido e lançam um candidato que seja realmente representativo?

Para a maioria dos *occupiers*, a resposta chega a ser um tanto simples de responder: mais uma vez, porque, a partir do momento que chegarem lá e desejarem manter-se ali, invariavelmente deixarão de ser ‘representativos’ – e isso sem falar, claro, da quase impossibilidade de se eleger qualquer pessoa nos EUA que não através das campanhas bilionárias dos partidos Democrata e Republicano.

Foi mais precisamente por isso que o poder econômico acabou abduzindo o sistema político e o encurralou no beco sem saída de que já se tratou aqui, na medida em que o 1%, no geral, tem literalmente comprado os *direitos políticos* dos políticos a fim de colocá-los contra os 99% restante. Segundo Myers, “a nossa sociedade vive sob a ideia do façam o que eu mando e não façam o que eu faço. Não se pode aprovar uma lei da qual se é isento, e é isso que acontece o tempo inteiro”. Mais um diagnóstico muito preciso do professor, que apresenta a recuperação do verdadeiro liberalismo como única saída:

O problema não é do capitalismo. Esses caras [de *Wall Street*] ficam citando Adam Smith, mas o que temos hoje não tem a ver com nada que ele tinha pensado. Ele nunca imaginou que isso poderia acontecer, pois o liberalismo é claro: se alguém quer apostar, deixe-o fazê-lo: se ele ganhar, ótimo; se perder, deixe-o perder. E não venham com aquela ideia de que eles são muito grandes para fracassar.

Mas ele também acha que o governo não deve ser tão neutro assim perante o mercado, de modo que deve intervir quando necessário para corrigir seus excessos, naturalmente, sempre em prol da maioria, e não de uma minoria qualquer.

Por isso, para mim, aqueles que defendem o fim do capitalismo são insanos. E a gente o substituiria pelo quê? Socialismo? Qual ‘ismo’ seria colocado no seu lugar? O fato é que nós estamos culpando a coisa errada. O capitalismo é

ideal justamente porque permite que as pessoas busquem realizar seus próprios interesses, o que é correto, desde que não seja à custa dos outros.

A verdade é que o argumento faz sentido em vários aspectos. Mas o problema é exatamente este, que no capitalismo tudo tem sido feito pelo 1% à custa dos 99% restantes. É por isso, portanto, que apesar de uma certa variedade ideológica dentro do OWS, o movimento pode ser visto, sim, como anticapitalista em sua essência, mas não simplesmente porque nas marchas um dos gritos de protesto mais comuns seja o “anti- anticapitalista!”: mais especificamente, porque o objetivo geral é sempre revelar e combater todas as mazelas que o capitalismo – pelo menos esse que existe aí, para ser bem inclusivo – vem causando há muito tempo. Deste modo, como cada indivíduo tem suas particularidades, então cada um só se envolve nos grupos, nas manifestações, nas intervenções que possuam um certo ‘alinhamento’ com a sua ‘ideologia’, da mesma forma que, se tais eventos não existirem, essa pessoa tem a chance de se mobilizar e criar os seus próprios.

Este é bem o caso de um *occupier* chamado Andrew¹⁶⁷, que, embora não concorde com um dos princípios gerais do movimento de pelo menos uma boa dose de igualdade econômica, mobiliza-se para cobrar a igualdade perante a lei – aquela que também é impedida pelo próprio poder capitalista. E o mais importante é o fato de Andrew estar ciente de que o problema de alguma forma está no sistema, e não especificamente neste ou naquele político, o que faz dele um tanto *anticapitalista*, por mais que se assuma um “capitalista convicto”, no sentido de que se opõe completamente a esse capitalismo que está aí. O que ele ou qualquer outro busca como modelo alternativo, seja baseado em Marx ou em Smith, pouco importa agora, porque o que importa mesmo é não ter respostas definitivas: o único que vale neste momento é o que não se quer (mais), exatamente aquilo que está em voga, independente do nome que ‘isso’ venha a ter ou a que tipo de ‘aberração’ à norma teórica corresponda – se capitalismo crônico, socialismo privado, comunismo dos ricos. Então isso que está aí não é mais capitalismo? Essa caracterização formal é o que menos importa: porque se já não é mais ‘ele’, pelo menos foi isso que ele gerou, no fim das contas; se esse formato específico não está previsto lá na teoria, foi precisamente isso que ela pariu.

Mas, tentando evitar qualquer sorte de determinismo, será que o liberalismo teria mesmo alguma chance de funcionar de maneira distinta, se seus pressupostos originais

¹⁶⁷ Em conversa com o autor em 6 de junho de 2012. Foi ele, por exemplo, que organizou os protestos já citados aqui anteriormente contra *JPMorgan*, ocorridos nesse mesmo dia.

fossem religiosamente seguidos? Se o objetivo for a garantia saudável do que cada um precisa para viver, respeitando sempre o princípio de que não falte nada para o outro, talvez – uma espécie de ‘liberalismo igualitário’, ou ‘liberalismo social’, por assim dizer. Mas se a palavra mágica *lucro* entrar em jogo, aparentemente, não. Isso porque, em termos gerais, como já vimos, quem entra num jogo para ganhar não quer ganhar pouco, justamente porque a principal regra do jogo é se precaver ao máximo da possibilidade de perder – seja agora ou no futuro. Wallerstein (2004) mostra mais ou menos para onde a ideia de lucro invariavelmente acaba levando:

O mercado livre (ou competitivo) é o grande princípio da economia-mundo capitalista e, supostamente, a sua característica definidora. Contudo, todos os capitalistas sabem que se um mercado for verdadeiramente livre, tal como Adam Smith definiu essa liberdade – uma multiplicidade de vendedores, uma multiplicidade de compradores e total transparência de operações, incluindo completo conhecimento por parte de todos os compradores e vendedores sobre a verdadeira situação do mercado –, seria impossível que qualquer pessoa conseguisse obter algum lucro. Pois os compradores forçariam sempre os vendedores a baixar os preços para um valor pouco acima dos custos da produção, se não mesmo abaixo deste (pelo menos durante algum tempo). O que é necessário para obter lucro é algum tipo de restrição pelo menos parcial do mercado, algum grau de monopolização (WALLERSTEIN, 2004, p. 187).

É assim, em suma, que “a economia-mundo capitalista sobrevive na base do não-cumprimento da retórica liberal” (WALLERSTEIN, 2004, p. 247), em todos os sentidos. E é aqui que entra a ‘mão’ bem pesada dos governos: “Os capitalistas precisam dos Estados para obter lucros consideráveis, mas Estados que estejam do seu lado, e não do lado de outros” (WALLERSTEIN, 2004, p. 188). A luta, portanto, acaba se restringindo a quem consegue cooptar a política em geral para defender seus interesses e garantir seus *lucros*, de modo que, o que isso, no fim das contas, leva a crer é que, aparentemente, o *liberalismo* baseado na *anarquia de mercado* tinha tudo para dar certo, não fosse o abandono da política à hierarquia selvagem do capital.

Mas, trazendo para o nível mais concreto no que diz respeito aos 99% que está preocupado em mudar tudo isso, será que todos realmente estariam dispostos a abdicar da tentadora ideia de *lucro* para enfim construir a sociedade tão livre quanto igualitária que se parece estar buscando? Será que todos estão mesmo preparados para substituir o medo individual de cada um pelo amor coletivo, pela solidariedade mútua? Se assim o for, o espírito um tanto anárquico do *Occupy* parece fazer bastante sentido, ao colocar-se em algum lugar indefinido – para quê definição? – entre a *centralização socialista* e a *concentração capitalista* da produção – e, conseqüentemente, do consumo – do que quer que seja. Afinal, mais uma vez com Wallerstein (2004, p. 263), “a principal coisa

errada no sistema capitalista não é a propriedade privada, que é apenas um meio, mas sim a mercantilização, que é o elemento essencial da acumulação de capital”. Ou seja, neste sentido, é possível – e desejável – que cada um permaneça com a sua liberdade de *possuir coisas*, assim como de escolher exatamente *o que* possuir – uns gostam de eletrônicos, outros de livros, uns de carro, outros de bicicleta, uns de ter uma casa bonita, outros de viajar etc. –, pois o problema não está nelas. Isto é, nada mais saudável do que respeitar as particularidades de cada um, desde a escolha do trabalho de acordo com suas próprias preferências e habilidades – ninguém será feliz fazendo algo que não o agrade ou então que não saiba fazer direito, apenas para que uma igualdade geral negligente às diferenças seja posta em prática – até em relação ao que consumir, já que o consumo não tem absolutamente nada de mal em si mesmo: é preciso dispor das mais variadas coisas diariamente, tanto para sobreviver quanto para viver razoavelmente bem, embora, neste caso aqui desenhado, de maneira bastante responsável, pois como não haverá ‘medo’ de escassez, não se precisará acumular nada para nada. Em suma, banindo completamente a ideia de ‘fins lucrativos’ na sociedade e no mundo, ao fazer com que tudo funcione efetivamente com o povo, para o povo e pelo povo a partir de estruturas autossustentadas, aparentemente se resolve a falta de acesso aos serviços mais e menos básicos.

Além disso, para que tal feito se realize, é preciso exterminar para sempre também a ideia ilusória de crescimento econômico e tecnológico, desenvolvimento e ‘progresso’ infinitos, que acabaram se tornando os deuses máximos da sociedade capitalista – e da socialista também –, a fim de suplantá-los pela simples ideia de ‘crescimento humano’, ou a ideologia do *small is beautiful* (‘o negócio é ser pequeno’), por exemplo (CAPRA, 1987). Afinal, para que serve a tecnologia senão para ajudar os homens no que for possível em prol do seu próprio desenvolvimento – facilitando a vida de todos ao máximo? Ou será que o seu objetivo deve ser, ao contrário, torná-los escravos dessa força abstrata que é o progresso? Como bem coloca Fromm (1974, p. 101) “a racionalidade do sistema de produção, em seus aspectos técnicos, é acompanhada pela irracionalidade do nosso sistema de produção em seus aspectos sociais”, na medida em que crises econômicas, desemprego e guerras invariavelmente governam o destino do homem. E ele continua: “o homem construiu seu mundo: ergue fábricas e casas, produz automóveis e roupas, cultiva grãos e frutos. Porém, alienou-se do produto de suas próprias mãos, não é mais, de fato, o senhor do mundo que construiu”, pois este “mundo-feito-pelo-homem converteu-se em seu padrão, ante o qual

se inclina, a quem tenta apaziguar ou manipular da melhor forma que lhe é possível” (FROMM, 1974, p. 101). O resultado? “A obra de suas próprias mãos passou a ser seu Deus” (FROMM, 1974, p. 101).

Como já se tratou anteriormente, Fukuyama (apud HELD, 1996; BOBBIO, 2001) defendia que o progresso humano só pode se dar por meio da competição, da busca da superação do outro. Mas, para superar o outro, é preciso negá-lo. E para negá-lo é preciso combatê-lo. E, ao combatê-lo, nega-se a si mesmo, embora não se supere tal contradição. Daí que a ‘evolução’ resultante de tal pensamento demanda necessariamente a adoção das mais variadas formas possíveis de aniquilar o outro, enquanto ele faz o mesmo em relação aos que tentam aniquilá-lo, e, conseqüentemente, para colocar a questão de modo bem trágico, todos acabam comprometendo-se com o aniquilamento de todos ao mesmo tempo. É aí que essa servidão descontrolada à tecnologia, por exemplo, pode levar a três possíveis destinos extremos: ou o próprio homem chegará ao cúmulo da obsessão destrutiva do outro e matará a todos (inclusive a si mesmo) com apenas um ‘clique’ para garantir que o outro desapareça para sempre, baseado num orgulho simplório de que é melhor sempre não perder do que ganhar, como já se falou; ou se chegará ao ponto de alguns homens (o 1% de sempre) controlarem todos os outros a seu bel-prazer, determinando, inclusive, suas características biológicas e psicológicas de antemão – o ‘Lamentável’ Mundo Novo de Huxley (1979) – para eliminar qualquer possibilidade de ‘rebeldia’ e, assim, evitar o desgaste de estar o tempo inteiro reprimindo protestos; ou, num caso mais extremo de ficção científica (embora não exista nenhuma evidência de que isso seja impossível), se não se tomar o devido cuidado, é possível alcançar um refinamento de inteligência tecnológica tão absurdo, que poderia gerar o próprio desastre de as ainda inofensivas máquinas um dia se revoltarem contra seus próprios criadores – o ‘outro’ deles – para enfim fazer destes seus meros escravos. Em suma, é esse tipo de ‘avanço’ que se quer?

Retornando ao mundo que ainda se tem agora e que ainda é possível mudar, parece oportuno pensar no verdadeiro sentido de qualquer sistema econômico para comparar a sua razão de ser com o que ele acabou virando nas sociedades atuais. Julio Huato¹⁶⁸, professor de economia e ativista do *Occupy*, tem as perguntas e algumas respostas:

Para que serve uma economia senão para gerar riquezas para o povo? O que forma uma economia? Não são as pessoas ajudando as pessoas? O que mais

¹⁶⁸ Em conversa com o autor em 1º de maio de 2012, em meio aos protestos do Dia do Trabalho.

os humanos podem fazer? Nós vamos juntar nossas forças, ou vamos brigar? Uma sociedade significa pessoas compartilhando metas. E é para isso que servem as instituições, para fazer com que isso seja possível. É por isso que, quando as instituições segregam as pessoas, elas falham, e é exatamente o que está acontecendo agora. Eles dizem que o sistema econômico é muito complexo e que apenas poucas pessoas conseguem compreendê-lo, mas eu, como economista, posso dizer que isso não é verdade. Afinal de contas, esse 1% especialista é exatamente quem está arruinando a nossa vida e o nosso planeta.

Por tudo isso, Julio garante que o movimento é impossível de ser parado, porque ele está mais do que justificado, até que a situação mude radicalmente para todo mundo. Neste caso, retomando a pergunta dicotômica de Myers, a solução exata seria então o socialismo?

Não necessariamente, muito menos nos termos estritos que se acostumou a pensar. “Tudo vai depender do processo, daquilo que fomos construindo aos poucos. O ponto principal é que a situação que temos é insustentável, e não podemos ser tolerantes com ela”, responde Julio. Quanto àquilo que se quer de fato, parece realmente ser difícil expressá-lo de modo compreensível, dada a limitação da realidade construída em torno da qual o mundo acaba sendo encarado, pensado, por todos. Afinal, por mais que se fale tanto em ‘progresso’, por exemplo, aparentemente está-se o tempo inteiro preso às revelações do passado, ao que ele reflete para o futuro, e, mais especificamente, ao que as dicotomias naturalizadas permitem mostrar: sempre ‘ou isso, ou aquilo’, sendo que ‘isso’ e ‘aquilo’ são necessariamente vistos como antagônicos. É aqui, mais uma vez, que o *Occupy* parece querer se posicionar de forma não dicotômica, exclusivista, muito menos como um novo elemento para fundar qualquer tipo de ‘tricotomia’. Querem aproveitar as oportunidades para construir o que buscam com o máximo de coerência, inclusão e horizontalidade possível, e, neste caso, apesar de preferirem olhar para o futuro, vivendo-o no presente, também estão bastante comprometidos a não repetir os erros do passado. É por isso que as respostas não precisam estar definidas de antemão, afinal, como bem coloca Vladimir Safatle (2012b), “em última instância, ninguém nunca precisou ter uma outra casa para sair de uma casa que está pegando fogo. Você simplesmente sai. Depois você constrói outra casa”. Neste sentido, o que os *occupiers* tem tentado fazer é precisamente retirar todo mundo o mais rápido possível da casa capitalista em chamas para enfim construir uma outra melhor para todos.

É evidente que é tarefa tanto quanto impossível descrever um modelo estrutural claro de economia que o movimento busca, mas a ideia geral permanece sendo a de cooperação mútua, de economia solidária, e assim por diante. Porque o problema da

economia mundial nunca foi de real escassez, já que tudo o que se produz e se desperdiça no sistema econômico global vai muito além das necessidades (básicas e supérfluas) de toda a população tomada em conjunto e dos indivíduos em particular: a ‘escassez’ que existe é apenas uma sensação (com efeitos muito concretos) criada pelo próprio capitalismo para poder funcionar à sua maneira, a da manutenção dos infinitos privilégios para poucos, da produção de mercadorias não para as pessoas em si, mas para o próprio sistema, visando sempre ao lucro dos que o controlam. Para quem vai a qualquer evento do *Occupy* – antes, o próprio acampamento do *Zuccotti*, mas hoje as ocupações temporárias que acontecem em praças públicas, por exemplo, com o *Occupy Townsquare*¹⁶⁹, ou nas viagens para algum protesto específico em outra cidade – consegue sentir bem, no espaço micro, os efeitos ‘estranhos’, por assim dizer, de viver realizando muito bem suas necessidades, no momento presente, sem o ‘medo’ que leva à preocupação paranoica de sempre acumular para o futuro, por mais que não se tenha quase nada de dinheiro no bolso: é assim que, nessas ocasiões, ao saber que terá garantidas as três refeições, frutas e água disponível durante todo o dia, por exemplo, além de sentir intensamente que pode contar com todos ali para qualquer eventualidade, o indivíduo se sente seguro o suficiente para viver baseado unicamente na experiência do amor, uma sensação psicológica muito diferente da que se vive no mundo ‘real’ de hoje, sensação que faz do fato de ter que dormir na rua ou acampar em qualquer lugar desconfortável, conseqüentemente, não qualquer espécie de ‘sacrifício’, mas, ao contrário, a realização máxima de uma vivência comunitária, da própria condição humana de ser gregário.

E isso não se trata necessariamente de utopia irrealizável no nível mais macro da sociedade. Na verdade, de acordo com o cientista futurista Jacques Fresco (2012), ele mesmo uma influência para alguns *occupiers*, isso é absolutamente possível, ainda mais se se cria um comprometimento geral de utilizar a tecnologia a favor da própria humanidade – o que revela, em oposição ao outro extremo que lhe tem aversão, que a tecnologia pode servir claramente como algo inestimavelmente positivo. E Fresco (2012), na verdade, já possui um claro projeto de uma sociedade imaginada – mas não

¹⁶⁹ A tradução literal do termo ‘*Townsquare*’ seria algo como ‘Praça Central’, um espaço público em qualquer cidade normalmente localizado no centro e utilizado para a reunião da comunidade. E é exatamente esse espírito que o *Occupy Townsquare* tenta recuperar: levar os indivíduos de volta à praça para viver aquele espaço das mais diversas formas em comunhão com os outros. Neste caso, os *occupiers* organizam os mais variados eventos nas mais distintas comunidades com os próprios locais, normalmente preenchendo um dia inteiro com atividades culturais, distribuição de comida, discussão de temas políticos, oferecimento de serviços grátis etc.

necessariamente imaginária – para colocar todos os ideais de igualdade e abundância econômica em prática da forma mais saudável possível – trata-se precisamente do *The Venus Project*¹⁷⁰. Este lugar, uma sociedade global, sem países, nem dinheiro, nem fronteiras de nenhuma espécie, buscaria superar a ineficiência do capitalismo e derrubar todos os pressupostos arbitrários em que ele se baseia – como a ideia de que o homem é incapaz de ser bom e cooperativo, de que sua ‘natureza’ é essencialmente competitiva –, em prol da construção de um ambiente geral onde haja tudo para todos, o que só ajudaria a ‘aflorescer’ a verdadeira ‘bondade’ que com certeza está ‘escondida’ (mas nem tão escondida assim) nele: afinal, como o próprio Fresco (2012) coloca, “os genes não controlam os valores”. É assim que o cientista apresenta a sua ideia da economia baseada nos recursos, um modelo que parte do princípio de que todos os produtos e serviços estão disponíveis para todos, sem o uso de dinheiro, troca, crédito, dívida, ou servidão de qualquer tipo:

Uma economia baseada nos recursos opera de acordo com os recursos disponíveis e disponibiliza esses recursos para todo ser humano na Terra, sem custo algum, sem uma etiqueta indicando o preço. Ou seja, nós temos hoje em dia recursos mais do que suficientes para construir uma sociedade muito mais avançada. E eu não estou falando de donativos limitados para que as pessoas apenas sobrevivam. Eu estou falando de uma sociedade brilhante e avançada. Nós temos os recursos, temos a tecnologia. Tudo que precisamos fazer é aplicá-la (FRESCO, 2012).

A intenção final, portanto, é eliminar a escassez, e, com ela, a ganância, o egoísmo, a corrupção e a maioria dos crimes – em suma, mais uma vez, acabar com o medo que gera comportamentos desesperados.

De acordo com os princípios do *Venus Project*, o mundo, antes de qualquer coisa, deveria ser uma grande sociedade, sem delimitação de território. “Se queremos acabar com as guerras, devemos declarar a Terra como uma herança comum de todos”, justifica Fresco (2012). “Não estamos propondo a uniformidade. Estamos totalmente propondo a diversidade. Quanto mais diversas as pessoas são, mais individualismo há”, esclarece, utilizando um argumento convergente com a ideia de ‘diferenças iguais’ de que já se falou com Santos (2007a). Segundo Fresco (2012), se as pessoas têm casa, comida, roupa, e tudo que precisam, elas não verão mais motivo para trabalhar. Ao mesmo tempo, em vez de, com isso, promover o tédio, esses indivíduos serão estimulados a resolver outros desafios, os problemas não resolvidos da sociedade. “Se

¹⁷⁰ Literalmente, ‘O Projeto Vênus’ – www.thevenusproject.com. A base utilizada aqui é o documentário chamado ‘*Paradise or oblivion*’ – ‘Paraíso ou esquecimento’, do próprio Fresco, que hoje está com 96 anos e vem desenvolvendo essa ideia nos últimos 75.

você está bem alimentado e bem vestido, isso não significa que seu cérebro vai parar de funcionar”, afinal, “quanto mais você sabe sobre oceanografia, astronomia, o mais interessado, o mais vivo você se torna”, ainda mais quando se tem comida, roupa e lar garantidos, sem o desespero da sobrevivência, o que só tende a aumentar consideravelmente o incentivo, orientado não pelo dinheiro, mas para a resolução de problemas (FRESCO, 2012). No geral, a ideia é usar o planeta como uma grande comunidade mesmo, realizando estudos constantes para localizar exatamente onde estão os recursos, quais são as demandas gerais e específicas, para assim planejar o que fazer com eles e como aplicá-los de modo eficiente.

Não é a minha opinião ou a opinião de ninguém mais, é o tamanho da população, a disponibilidade dos recursos, a capacidade de sustentabilidade da Terra que determina o que será feito e com que velocidade as coisas se movem. Hoje isso é realizado de modo totalmente diferente. Mas no futuro tudo será baseado numa forma de equilíbrio dinâmico, o que significa operar todas as coisas aproveitando seu potencial mais elevado, sem negligenciar o meio ambiente (FRESCO, 2012).

Enfim, essa é a ideia geral desse ambicioso projeto. Não que ela represente a base perfeita para ser seguida a fim de resolver os problemas do mundo, mas ela dá direcionamentos bem interessantes, principalmente no que se refere à proposição de alternativas reais de aproveitamento dos recursos de maneira justa e eficiente, por mais que uma sociedade tão futurista, tão artificializada pela tecnologia, não pareça ser a maneira mais interessante para a humanidade reencontrar-se com ela mesma e a natureza, por exemplo.

Na impossibilidade de dar qualquer resposta unívoca e definitiva, portanto, o objetivo continua sendo superar tanto o capitalismo quanto o próprio socialismo, que não transcendeu em nada o espírito capitalista, na medida em que apenas reproduziu a paranoia ‘desenvolvimentista’, competitiva e totalmente descomprometida com a natureza: a obsessão produtiva permaneceu a mesma, “um reflexo do pensamento linear, da crença errônea em que, se algo é bom para um indivíduo ou um grupo, então, *quanto mais desse algo houver melhor será*” (CAPRA, 1987, pp. 204-05, grifos no original). Ou seja, é o mesmo pensamento do ‘trabalho libertador’ ensinado aos capitalistas pelo protestantismo, que mais do que libertar o indivíduo só fez dele uma mera peça de uma grande engrenagem totalmente abstrata (FROMM, 1974). A única diferença, neste caso, era que, em vez do protestantismo – ou até mesmo o próprio catolicismo em seguida –, os trabalhadores da máquina socialista se apegavam ao partido e ao Estado para tentar ‘curar’ a sua insegurança e insignificância diante de tudo

isso – pois a verdade é que essa necessidade de apego, de devoção do ser humano para com qualquer coisa que lhe proporcione segurança (seja uma religião, uma pessoa, um partido ou uma simples ideia) parece ser insuperável, o que não é necessariamente ruim: na verdade, aqui pode estar uma grande oportunidade para que cada um se apegue à própria vida vivida em conjunto para fazer dela sempre algo melhor, a começar pelo claro comprometimento a uma economia justa e solidária.

Problematizando um pouco a questão do socialismo, será que ele utilizou esse espírito apenas como uma espécie de autodefesa, uma forma de não ser totalmente engolido pelas forças capitalistas que constantemente tentavam minar a sua existência? Em superfície, talvez; mas não em essência. Até porque, como se sabe, Marx foi um dos grandes defensores dos mesmos ideais de desenvolvimento e de progresso do século XIX, por mais que entendesse o seu papel social como algo completamente distinto dos capitalistas. Mesmo assim, de todo modo, previa a utilização dos mesmos meios ‘desenvolvimentistas’, métodos que muitas vezes “concorrem muito pouco para aliviar problemas sociais e humanos urgentes”, já que em muitos países a alta no crescimento foi acompanhada em seguida “por um desemprego crescente e uma deterioração geral das condições sociais” (CAPRA, 1987, p. 206), como tem claramente acontecido nos EUA. Por isso, a solução parece ser, ao contrário, desapegar-se completamente desses valores que, em vez de colocarem a saúde, a satisfação e o bem-estar da população em primeiro lugar, acabam prezando quase que unicamente pela saúde do sistema e a satisfação e o bem-estar dos que o controlam.

Estes seriam, em termos bem gerais, os primeiros grandes passos para se construir uma democracia verdadeiramente democrática, eliminando a total hostilidade e destruição que traz o capitalismo e as restrições que o socialismo histórico trouxe. Só assim parece ser possível acabar com a ditadura do mercado sem necessariamente substituí-la por uma ditadura política que tudo determina e tudo distribui à sua maneira. É assim que se acaba com o estado de fascismo social que separa claramente os ‘selvagens’ dos ‘civilizados’, assim como a globalização abissal que faz a mesma distinção entre as nações pretensamente soberanas (SANTOS, 2007a, 2007b, 2012), para, enfim, chegar a uma desejada ‘comunidade global’ baseada num intenso espírito de cooperação e responsabilidade mútua. É assim que se pode abandonar qualquer ilusão de capitalismo verde – que, como diz Santos (2012, s/p), “só é verde nas cédulas do dólar” –, supostamente ‘responsável’, ‘igualitário’ ou qualquer outra coisa, em prol de um sistema econômico verdadeiramente revolucionário. É só assim que se pode

superar o ‘amor da dominação’ – na verdade, o *medo de ser dominado* – que “obriga os homens a se protegerem uns dos outros, no seio de uma ordem convencional que não pode ser razoável, posto que somente é feita da desrazão de cada um” (RANCIÈRE, 2002, pp. 118-19) e substituí-lo pelo amor à vida, ao mundo, a todos os seres, à natureza.

Só assim, ao compreender e assumir que em termos gerais “a competição sadia não existe”, que ela “é um fenômeno cultural e humano, e não constitutivo do biológico”, cuja consequência mais básica é a plena negação do outro (MATURANA, 2009, p. 13), é possível recuperar os vínculos mais ‘primitivos’ na natureza fraterna da natureza. Só assim é possível abrir caminho para superar a ‘*solitarização*’ devastadora do condicionamento atual em prol da *solidarização* realizadora do potencial humano, para que o caráter de cada indivíduo não seja tão influenciado por um sistema econômico que prega a hostilidade como base de todas as relações ‘sociais’ (FROMM, 1974). Apenas assim todos os homens poderão tornar-se sujeitos de uma comunidade de *iguais diferentes* muito além de um mero objeto parte de uma massa amorfa de *diferentes iguais* cujo único papel é reproduzir as mazelas do sistema indefinidamente – o que é feito com muito sucesso por meio do ‘embotamento’ da “capacidade de raciocínio crítico” (FROMM, 1974, p. 109) que as instituições (da escola à mídia) promovem o tempo inteiro.

Mais uma vez, não é possível aqui discutir como exatamente chegar lá e como sustentar efetivamente esse estado aparentemente abstrato das coisas: primeiro, pelo foco do trabalho, que não é exatamente este, e, segundo, porque o próprio *Occupy* está longe de ter um pacote de respostas quanto a isso pronto e fechado. Sabem o que não querem, e se isso não é suficiente para mudar a sociedade, têm uma clareza considerável de onde querem chegar de fato. Muitos acham que esses ideais não são realizáveis, mas os que se envolvem têm certeza de que sim – e, neste sentido, se esforçam, tanto quanto possível, para reproduzir esse sentimento no dia a dia do movimento. Em suma, parecem já ter chegado à conclusão apresentada por Wallerstein (2004) para refutar os que querem lhes fazer crer que não há alternativas: “não só existem alternativas, como a única alternativa que não existe é continuar com as estruturas atuais” (WALLERSTEIN, 2004, p. 263). E, mais ainda, aparentemente já se deram conta de que “a história não está do lado de ninguém”, “que tudo depende daquilo que fizermos”, o que proporciona uma lucidez muito grande e “uma grande oportunidade para a ação criativa” (WALLERSTEIN, 2004, p. 264) – a de viver a própria vida neste exato momento, por

exemplo, na sua repartição com todos os outros, como é no carnaval que será discutido no próximo capítulo. Ou seja, o que não se pode é subestimar as próprias capacidades humanas, a partir do discurso conservador de que a sua natureza ‘é assim mesmo’ e, por isso, ‘o capitalismo é o único sistema que serve’: na verdade, tanto outra forma de vida é possível, que os *occupiers* já estão tentando mostrar como exatamente ela deveria ser.

Desta forma, a questão fundamental que se deve colocar não é se isso é *possível*, mas, sim, se de fato é isso que *se quer*. Quantas coisas que não podiam nem mesmo ser imaginadas em determinado momento da história o homem conseguiu realizar algum tempo depois? Como se pode flagrar tantos avanços em todas as áreas da ciência, por exemplo, e ainda acreditar que não existe a possibilidade de utilizá-los para o bem de todos? Žižek (2011) resume bem a questão:

Por um lado, em tecnologia e sexualidade, tudo parece ser possível. Podemos viajar à lua, virar imortal através da biogenética, praticar sexo com animais ou o que quer que seja, mas olhem para o campo da sociedade e da economia. Ali, tudo é considerado impossível (Žižek, 2011, p. 69).

Em suma, tudo é mesmo uma questão de espírito, de como a inteligência e a criatividade são utilizadas e para onde elas são direcionadas, de modo que o que se necessita com urgência é ‘desinventar’ esse ‘outro’ pejorativo que se criou – não destruí-lo – para enfim encará-lo como parte de si mesmo, como parceiro, não como inimigo. Este ponto é fundamental. Afinal, se o homem fosse assim tão insuperavelmente egoísta e antissocial, com certeza nunca se teria deixado o tal ‘estado primitivo’ – ou, mais radicalmente, o ‘estado natural’ de Hobbes –, e até hoje todos estariam isolados em meio à selva assustadora matando uns aos outros para garantir a própria sobrevivência – o que, na verdade, é quase a própria selva criada na civilização capitalista. Mas não. O homem é um ser gregário, então logo percebeu que ‘precisava’ se aliar aos outros, em vez de aniquilá-los, pois assim todos poderiam unir suas forças e avançar *juntos*. Foi desta forma que criaram as primeiras comunidades, baseadas na cooperação mútua, que possibilitavam a existência de um ambiente seguro. Só que o mundo lá fora ainda era muito perigoso, especialmente porque sempre havia ‘outros’ completamente desconhecidos, e que, portanto, poderiam querer usurpar aquele território e as fontes de sobrevivência existentes (ali, realmente, um tanto escassas) – o ‘medo’ mútuo que motiva qualquer guerra.

Neste caso, o ‘outro’, definitivamente, ficou lá fora. Só que aí, dando um grande salto na história, surge o capitalismo para pregar que o ‘outro’ também está exatamente ao lado de cada um: na escola, na rua, no trabalho, e em qualquer lugar, pois cada

indivíduo, e todos em conjunto, encontra-se o tempo inteiro num estado de competição descontrolada, de modo que um está sempre disposto a derrubar o outro para enfim poder subir. No entanto, por outro lado, essa lógica, esse medo, só contradiz completamente a inteligência humana e todos os obstáculos que ela já foi capaz de resolver, de modo que, apesar de o tal ‘espírito’ combativo ter aumentado, hoje, mais do que nunca, ele já perdeu todo o seu sentido. Por quê? Porque há muito tempo, e cada vez mais, os homens têm a capacidade de produzir (quase) tudo, e com muita sobra, ao invés do caso dos verdadeiros tempos escassos de outrora: tanto que incontáveis quantidades de alimentos são desperdiçadas diariamente (quase metade do que se produz), imóveis que deveriam servir de moradia são abandonados e deixados ao léu (tanto que nos EUA existem mais casas desocupadas do que pessoas sem-teto), toda sorte de produtos em excelentes condições de uso (de roupas a equipamentos eletrônicos) são literalmente jogadas no lixo apenas para se acompanhar as novas ‘tendências’ determinadas pelo próprio sistema. E enquanto tudo isso acontece, uma parcela enorme da população mundial está morrendo de fome nas ruas, quando muito com algum pano velho enrolado no corpo, elas que jamais poderão sequer pensar em qualquer *gadget* moderno que tal ou qual empresa lançou esta semana no mercado.

É por isso que para além deste projeto geral de sociedade muito mais ambicioso, fundado numa realidade completamente reconstruída, parece ser igualmente importante pensar em soluções mais imediatas – embora também aparentemente um tanto distantes –, a fim de eliminar consideravelmente o sofrimento de tantas pessoas que já não têm esperanças nenhuma em relação a suas próprias vidas. Pensando nisso, o economista Richard Wolff (2012), simpatizante do movimento e autor do livro ‘Ocupe a economia’, estabeleceu, juntamente com outros acadêmicos, o ‘Manifesto pela democracia econômica e pela sanidade ecológica’ (WOLFF e BARSAMIAN, 2012), buscando propor medidas factíveis a curto e médio prazo que, no geral, começariam com um programa de empregos públicos semelhante ao *New Deal*, mas distinto em dois aspectos: focando numa agenda ‘verde’ e de ‘serviços de apoio’, o primeiro referindo-se ao aumento da sustentabilidade nos locais de trabalho e nas comunidades residenciais de forma massiva – construindo sistemas de transporte de massa com baixo custo energético, recuperando rios e florestas, investindo em programas de antipoluição etc. – e o segundo, ao estabelecimento de programas de cuidado a crianças e idosos para que a mão de obra ativa de um determinado lar possa ir trabalhar tranquilamente.

No entanto, a sua maior diferença em relação ao *New Deal* e todos os outros projetos sociais do passado, neste caso, seria o fato de, ao invés de dar uma ajuda semanal aos desempregados, provê-los “*com os fundos para começar e construir suas próprias empresas cooperativas, autogeridas e democráticas*” (WOLFF e BARSAMIAN, 2012, p. 183, grifos no original). Para sustentar um projeto deste tipo, portanto, e evitar que o poder dos capitalistas desbanque tais reformas ao longo do tempo (como aconteceu após 1945), é necessário estabelecer uma base genuinamente democrática nas empresas produtivas, por meio da sua completa reorganização, a fim de atender todas as demandas de distribuição de recursos e de produtos que sirvam melhor as necessidades culturais, sociais e ecológicas de determinada comunidade. Como exatamente? Fazendo com que os empregados se tornem seus próprios patrões: ou seja, além de realizar sua tarefa específica, todo trabalhador deveria ter o direito de participar plenamente na organização e na gestão da sua empresa¹⁷¹, o que significaria também uma extensão democrática e um senso de responsabilidade à comunidade à qual ela serve – uma tendência que, em última instância, como fenômeno em cadeia, subordinaria o Estado ao povo. Em suma, não só essas medidas trariam benefícios à sociedade do ponto de vista da justiça econômica, como também permitiria a cada um gerir melhor a sua própria vida, permitindo às pessoas “repensarem e reorganizar democraticamente o tempo que elas dedicam ao trabalho, à diversão, aos relacionamentos e às atividades culturais” (WOLFF e BARSAMIAN, 2012, p. 182).

Ou seja, em última instância, o que tal projeto – em consonância com o espírito anticapitalista geral do OWS – possibilitaria é a substituição da competição pela cooperação, a suplantação da lógica do *lucro individual* pela do *lucro social* – que, como se pode perceber, reverte naturalmente em maior benefício pessoal também. Se a vida contemporânea ainda é impulsionada pelas abstrações do medo e do egoísmo, é simplesmente porque criou-se um ‘amor’ doentio por ele que só leva à negação da essência do próprio amor, o que apenas cega a todos diante da possibilidade do verdadeiro amor e os faz temê-lo. Pois o fato é que, se em algum momento as pessoas se acostumaram a seguir apenas seus interesses particulares a fim de garantir a sua sobrevivência, na verdade o que se instaurou aí foi uma grande barreira para possibilitar

¹⁷¹ Isso permitiria também, naturalmente, que os trabalhadores definissem seu próprio salário, como ocorre na federação *Mondragon*, na Espanha – a qual conta com mais de 250 cooperativas de trabalhadores democraticamente geridas que empregam mais de 100 mil pessoas –, onde a proporção salarial entre os que se dedicam a funções mais executivas e a média dos outros corresponde a 5:1, em oposição ao 475:1 encontrado nas corporações capitalistas multinacionais (WOLFF e BARSAMIAN, 2012).

esse mesmo objetivo, já que tal atitude só aumenta a ‘vulnerabilidade’ de todos. É assim que, por mais que no fundo esses indivíduos sintam que realmente não se pode negar o outro, que percebam ser claramente necessário e queiram cooperar com o próximo, automaticamente acabam sendo ‘lembrados’ por seu condicionamento ao espírito capitalista, como num surto repentino, de que é melhor não fazê-lo, pois provavelmente a única intenção desse outro é ‘aproveitar-se’ da sua bondade.

Mas esse mesmo conflito também pode ocorrer de modo inverso: ao se incorporar constantemente a postura competitiva do mercado, em todas as situações da vida, em muitos casos os indivíduos esbarram em situações em que são devidamente ‘lembrados’ de que este *nem sempre* se trata de um comportamento aceitável – seria uma espécie de exceção à regra, por assim dizer. Wolff e Barsamian (2012) cita um bom exemplo disso quando descreve um jantar em família em que um filho ‘cobra’ um dólar dos pais para poder realizar a tarefa de colocar o lixo lá fora, o que gera uma repreensão imediata por parte do pai, que lhe fala do absurdo escandaloso que é agir dessa forma com a própria família. Wolf (2012, p. 120) traduz o sentido do que acabou de acontecer:

um mercado é o que o Papai não tem e não quer em casa. Ele quer que os produtos e os serviços sejam produzidos pelos membros do lar distribuídos segundo os critérios do amor, do respeito, da necessidade e do desejo [...] O mercado é banido, o papai explica, porque um mercado destruiria o amor entre nós, seria incompatível com as relações familiares.

Em suma, sendo toda e qualquer interação verdadeiramente social necessariamente baseada nesse amor que o pai quer salvaguardar dentro de casa (MATURANA, 2009), por que então não estender de uma vez por todas esse sentimento para o resto da sociedade? É aqui que o capitalismo coloca-se como grande entrave de qualquer comunidade verdadeiramente democrática, pois em última instância o que ele faz é pregar e praticar a desigualdade e a competição acima de tudo, o que só tende a estimular mais que nada relações de hostilidade. É por isso, portanto, que a sua superação significa necessariamente a primeira grande mudança que antecede qualquer outra – política ou social – nos termos do desejo por uma democracia plena.

3.4.2. Das relações políticas: reivindicando o político para transfigurá-lo

Com a igualdade econômica garantida, o caminho certamente já estaria bem favorável à implantação de um sistema comprometido o suficiente com a realização da liberdade política na mesma medida. É claro que isso não é necessariamente uma regra, já que a história revela vários casos de sociedades que buscavam a igualdade econômica

como pretexto para implantar verdadeiras ditaduras. Mas, partindo do pressuposto de que todos estão realmente comprometidos em construir uma comunidade o mais democrática possível – ou que pratique os seus princípios plenamente, já nos meios –, esse tipo de dificuldade já pode ser vista como potencialmente superada. É mais ou menos a ideia que expressava um cartaz exposto na semana comemorativa do aniversário de um ano do OWS, em 16 de setembro: “Liberdade política sem igualdade econômica é um fingimento, uma fraude, uma mentira”. Afinal, é precisamente a desigualdade econômica e a capacidade de concentração de riqueza por parte de pequenos grupos que desloca o poder da política para a economia, gerando todos os problemas já discutidos até aqui. É assim, portanto, que os *occupiers* não se cansam de repetir o tempo inteiro que “empresas não são pessoas, e dinheiro não é discurso”, ao mesmo tempo em que convidam a todos a viver “livremente sem autoridade ou repressão”. Pois, como também já se viu, se o sistema atual não se trata especificamente de uma ditadura política de fato, existe, por outro lado, algo pelo menos bem próximo de uma ditadura econômica, que, conseqüentemente, subjuga a própria política.

Devido à clara influência dos ideais anarquistas na organização política do movimento, muitos se apressam a rotular a sua pretensa meta geral como o estabelecimento de uma grande sociedade anarquista. Na verdade, esse pressuposto está mesmo lá na prática política do OWS, os quais, segundo Graeber (2011), seriam: a recusa de reconhecer a legitimidade das instituições políticas existentes, de aceitar a legitimidade da ordem legal, de criar uma hierarquia interna que venha a minar qualquer forma de democracia direta baseada no consenso, e, finalmente, a adoção da ideia de ‘política prefigurativa’. Só que, apesar de tudo isso fazer bastante sentido, o *Occupy* pode ser visto ao mesmo tempo como menos e mais do que o que propõe o próprio anarquismo: menos, porque nem sempre esses princípios são seguidos tão à risca e nem sempre eles se mostram tão eficientes; mais, porque a diversidade polifônica de perspectivas políticas no seu interior não permite que ele seja reduzido a esse ou aquele projeto específico – por mais que o programa geral seja sempre, neste ponto, o de criar uma sociedade o mais livre, autônoma e autodeterminante possível –, o que gera uma particular anarquia de visões sobre a comunidade dentro dela mesma e, assim, garante a integridade de cada concepção dentro do rizoma que todas elas formam em conjunto, sem correr o risco de se chegar a qualquer tipo de ‘anarquismo arborificado’ que tiraria do conceito a sua própria essência.

Neste caso, tratando de simplificar a questão, por motivos didáticos, e reduzir os participantes a potenciais tipos políticos em termos de crença democrática, pode-se dizer, de modo geral, que: há os que acreditam que, uma vez resolvidas ou minimizadas consideravelmente as desigualdades econômicas, o que aconteceria naturalmente se a igualdade perante a lei fosse de fato respeitada, os problemas referentes às esferas política e social estariam conseqüentemente solucionados de modo satisfatório (até o ponto desejável) – estes normalmente buscam recuperar a América dos ‘pais fundadores’; os que defendem uma espécie de retorno à era colonial, pré-revolucionária, onde aparentemente funcionava uma democracia muito mais localizada, a partir de vários pressupostos do modelo direto, com um grande engajamento popular; os que já não acreditam em nenhum tipo de representação, e, portanto, só creem na democracia se ela for radicalmente direta – e de um modo muito mais efetivo do que a que havia nas 13 Colônias; e, mais uma vez, os que só acreditam na realização dos princípios da democracia se ela for suplantada por algo bem distinto, ou seja, se aqueles forem praticados de forma completamente não institucional, a partir do respeito máximo à autonomia dos indivíduos. Antes de qualquer coisa, portanto, parece extremamente propício discutir o contexto geral que embasa a crença dos dois primeiros grupos.

3.4.2.1. *Revolução Americana: conservando uma democracia que nunca houve?*

Para Hannah Arendt (1977), em termos gerais, a grande virtude da Revolução Americana em relação à Francesa é o fato de ela ter sido fundada na busca da liberdade e da felicidade, ao invés de ter estabelecido como grande meta a causa social, a superação da pobreza, esse estado de miséria que transforma o homem em escravo da sua própria necessidade: esta, precisamente, a base ideológica da Revolução Francesa que, no fim das contas, teria representado a sua própria desgraça (ARENDR, 1977). Como? Porque, ao não conseguir solucionar os grandes problemas da questão social, a revolução acabou sendo incapaz de fundar a liberdade, o que permite concluir que liberdade e pobreza são incompatíveis (ARENDR, 1977). É assim que, para Arendt (1977), a grande revolução da liberdade acabou sendo mesmo a Americana, já que lá havia uma condição social absolutamente favorável, com nenhuma ou quase nenhuma miséria – embora houvesse, sim, pobreza –, ao contrário do que acontecia no resto do mundo. Neste sentido, como a grande maioria já possuía um certo conforto material, a verdadeira preocupação esteve sempre concentrada no aspecto político da revolução, de modo muito mais racional do que emotivo, pois ao invés de ter sido inspirada pela

compaixão de Rousseau, por exemplo, como na França, a população estava muito mais comprometida em estabelecer um sistema eficiente que pudesse garantir a boa convivência entre todos e potencializar suas possibilidades de crescimento individual, material – afinal, as condições para tanto, neste caso, já existiam (ARENDDT, 1977).

Na verdade, nenhuma das duas revoluções pretendia ser uma revolução de fato nos seus passos iniciais, já que apenas buscavam uma espécie de exercício de ‘restauração’ (ARENDDT, 1977) – no caso americano, por exemplo, voltar ao estado de liberdade anterior ao cerceamento da Inglaterra iniciado em meados do século XVIII, como já se comentou. Porém, ambas as revoluções acabaram sendo inevitáveis, a Francesa para instaurar uma ditadura logo em seguida com o pretense objetivo de tentar resolver a todo custo a difícil questão social, e a Americana para fundar uma república federalista onde o governo da lei deveria ser respeitado acima de qualquer coisa, gerando, a partir da própria busca da liberdade, a submissão semirreligiosa a determinadas regras que estavam sendo petrificadas naquele mesmo momento. É neste ponto que o governo do povo torna-se, em última instância, o governo do povo específico que criou as leis que serviriam de base para todo o porvir. Se de fato as promessas constitucionais conseguem ser mantidas em prol de toda a população, a troca acaba sendo extremamente razoável, já que toda a justiça prevista emanaria desse mesmo compromisso de todos para com todos. Mas, e quando esses mecanismos deixam de funcionar apropriadamente e passam a mostrar-se algo muito distinto do previsto, por mais que as instituições – neste ponto, completamente permeadas dos mais diversos interesses privados – se defendam o tempo inteiro afirmando ser o oposto daquilo que têm sido na prática, praticando as mais variadas mazelas contra a população ao mesmo tempo em que lhe exigem devoção? É aqui que os americanos acabam esquecendo-se completamente de que essa mesma república pretensamente insuperável – bem refletida na máxima de Jefferson (apud ARENDDT, 1977, p. 253) “ame o seu vizinho como a você e o seu país mais do que a você¹⁷²” – foi criada a partir de um ato deliberadamente revolucionário: a fundação da própria liberdade.

De acordo com Arendt (1977), esse ‘esquecimento’ e esse medo dos americanos em relação a qualquer sentimento revolucionário é justamente o que faz com que o mundo inteiro só consiga pensar em revolução nos termos do caso francês: uma espécie

¹⁷² Para Jacotot (apud RANCIÈRE, 2002), é esse amor à pátria que provoca o grande “tráfico de sangue” que se encontra na história: “... é em nome da pátria que vos lançais como bestas selvagens sobre o povo vizinho; e se vos perguntassem o que é a pátria, vos mataríeis uns aos outros, antes de chegar a um acordo sobre a questão” (JACOTOT, apud RANCIÈRE, 2002, p. 132).

de amnésia seletiva que, em última instância, tem levado os Estados Unidos apenas às “tentativas desesperadas de estabilização do *status quo*” (ARENDDT, 1977, p. 217, grifo do autor), ao apoiar, por exemplo, os governos mais corruptos em todo o mundo a fim de evitar, a todo custo, qualquer possibilidade de mudança radical em qualquer parte do mundo. E é aqui que entra a contradição insuperável das revoluções de um modo geral:

...se a fundação era o objetivo ao fim da revolução, então o espírito revolucionário não era simplesmente o espírito de começar uma coisa nova, mas de iniciar algo permanente e persistente; uma instituição duradoura, incorporando esse espírito e o encorajando a novas conquistas, seria autodestrutivo. Daí que infelizmente parece que nada ameaça as próprias conquistas da revolução mais perigosa e intensamente do que o espírito que as gerou (ARENDDT, 1977, p. 232).

O grande problema se encontra, como se pode ver, na própria institucionalização arborescente da nova realidade, nesse engessamento quase que total da sociedade, o que em pouco tempo, inevitavelmente, só faz com que a tal novidade trazida pela revolução transforme-se no mais caduco dos Estados, antítese do próprio espírito de outrora. É por isso que o processo revolucionário precisa ser encarado como um movimento (rizomático) constante, mais uma vez, localizado nos meios, algo que deve ser cultivado e praticado a cada dia para evitar a paralisação e o conservadorismo, que levam sempre ao mesmo lugar. Essa era mais ou menos a preocupação de Jefferson e Paine (ARENDDT, 1977), por exemplo, embora eles não tenham conseguido evitar que a sua ‘criação’ se tornasse algo muito distinto do inicialmente desejado: aquela grande novidade política envelheceu tão rápido quanto talvez ninguém fosse capaz de prever, e, por isso, ao longo do tempo, se tornou parasitária como qualquer governo autoritário. No entanto, por mais que Jefferson e Paine, por exemplo, não pudessem imaginar o estado atual da sua criação diante dela mesma (seu povo) e o resto do mundo, naquele momento já havia algumas pistas a esse respeito, pelo menos no que concerne à participação política, dado que, ao fundar a liberdade, a revolução acabou falhando bastante em estabelecer um lugar onde ela pudesse ser exercida: afinal, após o processo “havia menos oportunidade para o exercício da liberdade pública na república dos Estados Unidos do que havia existido nas colônias da América Britânica” (ARENDDT, 1977, p. 235) – uma consequência direta da própria negligência da importância política dos ambientes de tomada de decisões locais (os *townships*) por parte dos mesmos fundadores. No fim das contas, apenas mais uma prova de que as instituições realmente mais limitam do que de fato promovem as suas promessas, as mesmas que deveriam ser sua razão de existir.

Em suma, o que aconteceu nos EUA foi mais ou menos o seguinte: do ambiente de algo aparentemente mais próximo a uma espécie de democracia direta na era colonial, passou-se à república fortemente institucionalizada do período pós-revolucionário – basicamente o oposto do que ocorreu na Europa, com a experiência da Comuna de Paris, por exemplo. Talvez Arendt (1977) exagere um pouco a respeito do ambiente político nas colônias, mas, segundo ela, a própria experiência dos primeiros povoadores que chegaram a bordo do *Mayflower* em 1620 e assinaram o *Cambridge Agreement* (‘Acordo de Cambridge’) em 1629 foi de um autogoverno extremamente democrático, um comprometimento já previamente garantido antes do embarque, a partir da confiança mútua que existia entre eles e a vontade de compactar e se ligar uns aos outros (ARENDR, 1977): um sentimento que teria de alguma forma se espalhado pelas colônias afora a partir da busca da felicidade por cada um e em conjunto com seus respectivos grupos, um espírito de comunidade tão grande, que, no momento em que a revolução eclodiu, todos tinham plena certeza de que venceriam: “essa confiança, além do mais, surgiu não de uma ideologia comum, mas das promessas mútuas, e assim se tornou a base para as ‘associações’ – o encontro das pessoas para um propósito político específico” (ARENDR, 1977, pp. 181-82). Porém, a verdade é que nem todos estão de acordo com esse quadro da realidade pintado por Arendt (1977), a exemplo de um *occupier* chamado Justin¹⁷³, para quem “nunca existiu uma democracia de verdade aqui [nos EUA]”, pois “já nesse modelo existiam problemas insuperáveis, como a própria questão da escravidão”. Quanto ao caso mais específico dos colonos do *Mayflower*, sua opinião também não é tão distinta:

O *Mayflower* não era democrático. Eles tentaram impor o feudalismo aqui, mas não funcionou. Então, já que tinham que sobreviver de alguma forma, acabaram testando algo diferente por conta da necessidade, mas ainda não se tratava de uma democracia verdadeira.

Voltando a Arendt (1977), o tal sucesso da empreitada de além-mares estaria fortemente ligado ao fato de esses entrelaçamentos em prol de uma ação comum não serem motivados por nenhuma ideologia específica, como o foi na Revolução Francesa – influenciada principalmente pelo pensamento de Rousseau. Segundo a autora, além de não terem-se abstraído em teorias normativas distantes da realidade, os revolucionários americanos se mantiveram como homens de ação desde o início até o final do processo, e de maneira extremamente racional, já que não havia nenhum sofrimento ao seu redor que pudesse despertar suas paixões ou necessidades urgentes de modo a levá-los a sentir

¹⁷³ Em conversa com o autor no dia 11 de maio de 2012.

pena, por exemplo (ARENDDT, 1977): e aqui, claro, de maneira semelhante à Grécia, como escravo não era sequer considerado gente, eles não eram capazes de despertar minimamente qualquer um desses sentimentos em ninguém. Mas a relação com os antigos não parava por aí. Quanto aos mesmos gregos, Thomas Paine chegava a afirmar que “o que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude” (apud ARENDDT, 1977, p. 196), de forma semelhante a James Wilson, que dizia que “a glória da América vai competir – ela vai superar a glória da Grécia” (apud ARENDDT, 1977, p. 196). Já em relação aos romanos, John Adams reverenciava a constituição de Roma como a responsável por formar “as pessoas mais nobres e o maior poder que já existiu” (apud ARENDDT, 1977, p. 196). Neste caso, voltando à Grécia, se objetivos dos americanos era ‘competir’ com o sistema democrático deles, no sentido de superá-lo em termos de eficiência, por exemplo, parece que não tiveram tanto sucesso. No entanto, se essa veneração aos antigos tinha como meta extrapolar o grande poder político-econômico dos romanos, então neste sentido eles foram, sim, extremamente exitosos, já que inegavelmente tornaram-se a maior potência da história, como fazem questão de repetir o tempo inteiro.

Só que, como já dito, considerando especificamente os termos políticos, o que se implantou após a revolução foi algo bem distinto da realidade pré-revolucionária descrita por Arendt (1977), na medida em que um grande sentimento antipolítico de se livrar de qualquer preocupação ou obrigação pública ficou evidente, como aconteceu igualmente com a burguesia europeia ao longo do seu desenvolvimento. A saída?

Estabelecer um mecanismo de administração governamental através do qual os homens pudessem controlar seus governantes e ainda gozar das vantagens do governo monárquico, de ser “governado sem sua própria agência”, de ter “tempo não exigido para a supervisão ou a escolha dos agentes públicos, ou o decreto de leis”, para que “sua atenção pudesse ser direcionada exclusivamente aos seus interesses pessoais” (ARENDDT, 1977, p. 136).

Na verdade, embora a Declaração da Independência não tenha deixado tão clara a distinção entre a felicidade privada e a pública, pelo menos a expressão aparece com seu duplo significado, a saber, o bem-estar privado e a potencial capacidade de ser um participante nos negócios públicos (ARENDDT, 1977). Porém, como se acabou de tratar, este último significado foi ‘deixado de lado’ um tanto rapidamente, mais ou menos como ocorreu com a própria burguesia europeia no século XIX, que passou a dedicar-se quase que exclusivamente às questões econômicas da vida. Ou seja, se a América pré-revolucionária parecia estar dotada de um forte senso de comprometimento político por parte dos indivíduos, no fim das contas acabou prevalecendo a garantia das realizações

privadas, a partir da ideia de que “a vida na Terra deve ser abençoada com abundância ao invés de amaldiçoada com escassez” (ARENDR, 1977, p. 22), de modo a fazer do novo continente “um refúgio, um ‘asilo’ e um lugar de encontro do pobre”, de onde teria surgido “uma nova raça humana”, a partir de um governo brando e sob condições propícias o suficiente para fazer com que a pobreza absoluta fosse abolida (ARENDR, 1977, p. 25). Em suma, ao invés de se preocuparem em resolver a questão social – na interpretação de Arendt (1977), a própria desgraça das outras revoluções –, os americanos se dedicaram apenas a estabelecer um governo que garantisse a liberdade de se buscar a felicidade privada individualmente, a partir do respeito à pluralidade, às particularidades de cada cidadão.

É com base nesse diagnóstico, portanto, que Arendt (1977) afirma que nenhuma revolução conseguiu ser tão revolucionária de fato quanto a Americana, posto que ela foi a única que, ao não se propor a resolver a questão social através de meios políticos – ao invés disso, teria utilizado desses meios apenas para garantir a manutenção de uma estabilidade social que já existia –, não foi sucedida por nenhuma fase de terror que pudesse levar à sua ruína – como teria ocorrido com sua irmã francesa. É aqui que Arendt (1977) conclui, em termos gerais, que *tanto* a liberdade sempre foi mais bem preservada nos países onde nenhuma revolução – nos moldes da experiência francesa, ou seja, todas as outras que não a Americana – nunca chegou a acontecer – “não importa quão extravagantes fossem as circunstâncias dos poderes existentes” (ARENDR, 1977, p. 115) – *quanto* “existem mais liberdades civis mesmo nos países onde a revolução foi derrotada do que naqueles em que ela saiu vitoriosa” (ARENDR, 1977, p. 115). Em suma, esse diagnóstico crítico faz até bastante sentido, porém, o que acontece quando não existe uma ditadura de fato nas mãos de um claro déspota, mas as instituições se petrificam a ponto mesmo de tornarem-se intransigentes o suficiente como para negar o que foi acordado no momento da sua fundação? E quando as promessas político-econômicas originais falham em determinado momento e tornam-se, assim, incapazes de se realizar para a população, gerando uma ‘questão social’ que não existia antes, por exemplo? Faz-se necessária uma nova revolução? Aparentemente, sim. Só que é isso que a maioria da população do país responsável pela revolução mais bem-sucedida da história, segundo a interpretação de Arendt (1977), não aceita.

É aqui, portanto, que talvez se faça necessário deixar claro o que se entende por revolução. Para Arendt (1977, p. 17), a única questão que pode de alguma forma justificar uma guerra, por exemplo, é “a causa revolucionária da liberdade”, desde que

se compreenda, já no princípio, que “nenhum começo pode ser feito sem usar a violência, sem violar” (ARENDDT, 1977, p. 20). No entanto, embora essa ressalva seja feita pela mesma Arendt (1997), parece que é exatamente essa aparente ‘necessidade’ que tem levado as revoluções ao terror e à ruína, pois, ao estabelecer à força determinada organização político-econômica, ao simplesmente tomar o poder, de forma violenta, de quem o detinha anteriormente, o único que tal situação acaba promovendo é a inversão dos lados da moeda de forma a continuar mantendo a hostilidade já existente, por mais que de maneira distinta, fundando-se em outros pressupostos. Neste caso, o ‘outro’ disposto a recuperar esse poder continuará existindo na mesma medida, o que sempre calha a servir de desculpa para se cometer as mais diversas barbaridades contra o povo que a revolução originalmente pretendia libertar: é quando a ‘causa’ vira um fim em si mesmo e acaba por colocar-se acima das pessoas, do mesmo modo que acontece com as instituições republicanas, que, por mais que já não estejam funcionando apropriadamente para o povo, *precisam* ser mantidas a todo custo apenas para perpetuar-se, de acordo com o que constava no ‘contrato’ inicial. Porém, voltando às formas possíveis de eclosão revolucionária – se por meio da violência (física) ou não –, a própria Arendt (1977) afirma que “o curso da Revolução Americana conta uma história inesquecível e é capaz de ensinar uma lição única” (ARENDDT, 1977, p. 213): ela não simplesmente ‘explodiu’; ao contrário, “foi feita por homens em deliberação comum a partir da força dos compromissos mútuos” (ARENDDT, 1977, p. 213). Ou seja, não unilateralmente por um ou outro homem, ou grupo de homens, mas por todos em conjunto.

E o que é que o *Occupy* está tentando fazer senão exatamente isso, com base na própria ideia dos 99%, da não determinação prévia de um modelo de sociedade ideal, e já praticando os mesmos princípios gerais que esperam ver contemplados no novo mundo que estão tentando construir? E tudo isso com uma grande precaução: buscando focar no meio, e através dos meios, para evitar que a conquista, a vitória revolucionária acabe se tornando o oposto do que ela propunha. Em suma, parece, sim, ser não só possível, mas fundamentalmente necessário, construir – jamais impor – uma revolução de forma não violenta, violando a ordem existente das mais variadas maneiras, porém, sem precisar recorrer à violência física tradicional como recurso intransponível para a sua concretização. Mas aqui já se tratam dos meios. Voltando aos fins, faz-se oportuno retomar rapidamente o caso daqueles *occupiers* que de alguma forma gostariam de ver

um retorno ao momento fundacional do país. Segundo Andrew¹⁷⁴ – um dos que acreditam na igualdade perante a lei como ponto de partida para uma sociedade justa –, “quando os pais fundadores criaram a constituição, eles previam a desigualdade econômica, mas a igualdade legal serviria justamente para compensar isso. Só que agora isso não existe mais porque está tudo controlado pelo sistema financeiro”. Neste sentido, será que essa medida, sozinha, é mesmo suficiente? Não é o que parece, se se toma como base o próprio caso histórico dos EUA, que foi fundado neste mesmo princípio, que acabou não se sustentando diante do destemido poder do capital. O fato é que, numa rápida analogia, a desigualdade está mesmo para uma espécie de vírus que se espalha facilmente onde quer que seja, de modo que, quando não eliminada por completo, ela logo encontra uma forma de se alastrar por todos os lados e de todas as formas possíveis até matar aquele corpo (neste caso, social) que aparentemente (na teoria) era tão saudável.

A outra questão trata-se dessa devoção religiosa em relação aos ‘pais’ da nação, como se nada que eles falaram, fizeram ou pensaram pudesse ser posto em xeque, questionado de nenhuma maneira. Se eles ‘inventaram’ a sociedade com base na desigualdade econômica acreditando que aquele fosse o caminho da justiça (ninguém pode prever de antemão o curso exato de tudo aquilo que se faz), mas se esse mesmo objetivo claramente não está sendo contemplado na prática, o que seria mais natural para a população contemporânea, senão dispor-se a encontrar uma forma mais precisa de se chegar lá? Afinal, se os americanos estivessem mesmo dispostos a reproduzir tudo o que seus pais políticos pensaram e fizeram, ainda não teriam sequer abolido a escravidão. Como bem colocou um representante da *National Lawyer’s Guild*¹⁷⁵ (NLG), a própria constituição é extremamente ambígua, vaga, em vários aspectos, além de contraditória, a começar pela situação dos que a escreveram¹⁷⁶. “Esses proprietários de escravos, não importa o quanto fossem intelectualmente brilhantes, eles não foram capazes de refletir as necessidades desta sociedade”, disse o advogado, para concluir que “o governo tem a obrigação de assegurar os nossos direitos inalienáveis, e, por esses

¹⁷⁴ Em conversa com o autor em 4 de junho de 2012.

¹⁷⁵ Literalmente, ‘Associação Nacional de Advogados’. Trata-se de um grupo libertário de advogados que age pelo interesse público prestando serviços jurídicos gratuitamente e lutando ativamente em prol de uma sociedade mais justa, mais igualitária. Nos protestos do *Occupy*, eles estão sempre presentes para auxiliar os manifestantes das mais variadas formas, oferecendo desde conselhos jurídicos até suporte legal para os que acabam sendo presos; além disso, eles também observam a conduta da polícia e podem vir a intervir de alguma forma (legal) nos casos em que haja excesso.

¹⁷⁶ Numa exposição realizada em 30 de junho de 2012, no primeiro dia do Encontro Nacional do *Occupy*, na Filadélfia.

critérios, o nosso país falhou”: afinal, “o que temos que fazer é aumentar o bem-estar de toda a população, e não a riqueza dos que já são ricos; acabar com a opressão, e não promovê-la”. E é aqui precisamente que o representante da NLG coloca a importância do *Occupy* para fundar algo novo e verdadeiramente revolucionário, ao invés de tentar copiar as soluções caducas do passado: “se a Declaração de 1776 foi tão importante para o mundo, por que não acreditar que vai acontecer o mesmo com a declaração do *Occupy*, que possui o mesmo espírito revolucionário?”. De maneira semelhante, Chris Hedges¹⁷⁷ lembra que a oligarquia branca que detinha escravos acabou criando as bases para todos os problemas sociais existentes, já que o que deveria ser uma democracia popular acabou virando uma democracia apenas para os ricos. É assim que ele afirma que a mesma liberdade que o país se orgulha de ter alcançado historicamente foi conquistada, em última instância, pela luta das minorias, e não da aristocracia que já controlava tudo naquele momento, como pensamento conservador muitas vezes tenta convencer a todos.

É por conta de todos esses fatores, por exemplo, que o pensamento mais geral no OWS parece mesmo ser o de seguir andando para frente, nunca para trás, até porque muitas das ideias que se tem a respeito dessa aparente América dos sonhos democráticos – seja o suposto modelo direto das colônias ou o já representativo do período pós-revolucionário – parecem não passar de construções mitológicas acerca de um passado talvez bem distinto daquele que a história oficial tenta propagar e preservar. David Graeber (2011, s/p) coloca bem essa questão. Segundo ele, enquanto a versão oficial fala da democracia como um sistema criado pelos pais fundadores, baseado no sistema de *checks and balances* entre o presidente, o congresso e o judiciário, o fato é que “em nenhum lugar na Declaração da Independência ou na Constituição se fala qualquer coisa sobre o fato de os Estados Unidos ser uma ‘democracia’”. Na verdade, segundo Graeber (2011), os autores desses documentos “definiram ‘democracia’ em termos de autogoverno coletivo através de assembleias populares, e como tal eles eram decididamente contra ela [a democracia]”, já que ela representava nada mais do que “a loucura das massas: sangrenta, tumultuada e insustentável” (GRAEBER, 2011, s/p).

“Nunca houve uma democracia que não cometeu suicídio”, escreveu Adams; Hamilton justificava o sistema de *checks and balances* insistindo que era necessário criar um corpo permanente dos “ricos e bem-nascidos” para controlar a “imprudência” da democracia, ou mesmo aquela forma limitada

¹⁷⁷ Em exposição realizada em 1º de julho de 2012, no segundo dia do Encontro Nacional do *Occupy*, na Filadélfia.

que seria permitida na câmara baixa de representantes. O resultado foi uma república – baseada não em Atenas, mas em Roma. Ela só veio a ser redefinida como “democracia” no início do século 19 porque os americanos comuns tinham visões muito diferentes, e de modo persistente tendiam a votar – os que podiam votar – nos candidatos que se intitulavam “democratas” (Graeber, 2011, s/p, grifo do autor).

A outra face da busca desse passado mitológico está basicamente no extremo oposto do que parece defender o *Occupy* em termos gerais. Trata-se do caso do *Tea Party*, que aparentemente se propõe a recuperar um tempo que já se foi, não exatamente em busca de *mais* democracia, por exemplo, mas, sim, precisamente, de *menos*, no sentido de recuperar certos privilégios da classe média alta e da elite que, na opinião deles, se perderam ao longo da história: aqui se está falando do mais alto grau de conservadorismo político que se pode imaginar no pensamento contemporâneo – ideais, neste caso, nada democráticos, bem nos termos de Adams e Hamilton que se acabou de colocar.

Eles [o *Tea Party*] querem voltar no tempo. Quando eles falam do tempo dos Pais Fundadores, eles normalmente querem dizer o tempo antes do fim da escravidão, antes de os sindicatos serem legalizados, antes de as mulheres serem consideradas pessoas diante da lei, antes da era dos direitos civis, antes do movimento ambiental (MANSKI, 2011, p. 2).

É neste ponto que Manski (2011) faz mais uma inversão histórica, ao retratar o próprio evento¹⁷⁸ que serve de inspiração para o movimento mais conservador dos últimos tempos nos Estados Unidos como tendo originalmente uma base extremamente democrática e popular, o próprio espírito que em seguida impulsionaria a tal Revolução.

Segundo Manski (2011), a *Liberty Square* é a *Liberty Tree* do século XXI, o local aonde todos podiam ir a fim de expor suas insatisfações e buscar soluções coletivamente, a própria essência da promessa democrática nos EUA. “Os fomentadores da Revolução Americana incluíam pessoas de várias classes, e muitos mais etnias, gêneros e raças do que nossos livros de história do ensino médio relatam”, além de diversos proletários radicais (MANSKI, 2011, s/p). E não há nada de contraditório nesta ideia em relação ao que já se discutiu até aqui: embora a elite tenha eventualmente se ‘apropriado’ da revolução, as suas bases eram extremamente populares, já que todos lutavam juntos por uma liberação comum. E normalmente não é mesmo assim em praticamente toda e qualquer revolução? A classe média, por exemplo, se une às

¹⁷⁸ O *Boston Tea Party* – literalmente, ‘Partido do Chá de Boston’ – foi um protesto político bastante importante ocorrido em 1773 contra as excessivas taxações britânicas sobre todo o chá que era importado para as colônias, no que os manifestantes conseguiram impedir o retorno, para a Inglaterra, de três navios carregados do chá taxado. O resultado disso foi uma intensa repressão aos colonos por parte da metrópole, porém, a essa altura, o caminho já estava aberto para a revolução.

camadas mais pobres, mais oprimidas, para combater uma elite encarada como inimiga por todos – no caso aqui tratado, os representantes da Coroa Britânica –, e, uma vez tomado o poder, os próprios revolucionários se tornam a mesma elite a oprimir as classes baixas.

Com a América, neste sentido, não foi diferente, apesar de que, é importante lembrar, ao invés de qualquer espécie de ‘terror’ entre os considerados cidadãos, o que reinou mesmo foi uma grande liberdade negativa e muita prosperidade econômica. E a expressão ‘entre os considerados cidadãos’ é ressaltada justamente porque, como também é preciso lembrar, além do insuperável caso da escravidão, nos EUA houve também um grande extermínio das populações nativas, especialmente com a expansão para o oeste. Foi assim, portanto, que a América, essencialmente surgida como uma espécie de grande rizoma, passou a buscar cada vez mais a dominação das árvores e a busca de raízes (DELEUZE e GUATTARI, 1995), o que se fincou de modo tão intenso através das instituições e do que sempre decorre delas, que acabou praticamente matando o próprio rizoma, ou, pelo menos, valorizando apenas os seus aspectos mais negativos – os da expansão invasiva, feita a qualquer custo.

Porque ela [a expansão] age ao mesmo tempo por extermínios, liquidações internas (não somente os índios, mas os fazendeiros etc.) e por empuxos sucessivos externos de imigrações. O fluxo do capital produz aí um imenso canal, uma quantificação de poder, com uns “quanta” imediatos onde cada um goza à sua maneira na passagem do fluxo-dinheiro (de onde o mito-realidade do pobre que se torna milionário para tornar-se novamente pobre): tudo se reúne assim, na América, ao mesmo tempo árvore e canal, raiz e rizoma (DELEUZE e GUATTARI, p. 30).

É mais ou menos desta forma, portanto, que se funda a quase insuperável contradição dos Estados Unidos da América, que é a do próprio capitalismo: essencialmente, o *amor odioso* à liberdade e o *ódio amoroso* à multiplicidade.

É por isso que, enfim, enquanto Hannah Arendt (1977) vê a conquista de uma grande *autoridade* e *estabilidade* por parte do Estado Americano – através do sistema bipartidário, que, para ela, é muito mais democrático do que o multipartidarismo – como algo extremamente positivo, é possível aproveitar a análise feita por Suzahn (2011) para relativizar bastante essa ideia. Afinal, “um mundo estável não é necessariamente um mundo justo”, em oposição ao que quer fazer crer o 1% quando tenta convencer a todos de que a desregulação do mercado lhes proporcionará uma economia ‘estabilizada’ (SUZAHN, 2011, s/p): “a tirania é estável. Os ditadores surgem a partir da promessa de constância e de segurança de permanência” (SUZAHN, 2011, s/p). Será que é isso – esse tipo de constância e permanência – que se está buscando de fato? Aparentemente,

não. E é aqui que as bases do (‘verdadeiro’) rizoma surge novamente para ajudar a compreender o que de fato o *Occupy* está buscando com suas práticas.

Na praça, todos têm autoridade para se tornar mediadores, para perguntar sobre as necessidades e os limites de cada um, para se comunicar com sinceridade, e para aprender a aceitar o conflito como pontos possíveis na construção da comunidade. Alguns podem encarar isso como caos. Mas eles deveriam olhar mais de perto, porque estamos nos reconstruindo ao construir uma comunidade baseada na liberdade. A liberdade verdadeira – o que significa confiança no indivíduo em contato direto com o desconhecido – é a liberdade que nos dá a chance de nos definirmos em conjunto com aqueles ao nosso redor em vez de por oposição aos outros (SUZAHN, 2011, s/p).

Essa parece ser a busca máxima do *Occupy*, uma que já se realiza em grande medida no seu *fazer*. Porque, nos Estados Unidos, o fato é que essa busca incessante da estabilidade por meio de uma autoridade centralizada acabou mesmo por minar cada vez mais a própria liberdade, fazendo do país que mais a defende perante o mundo, especialmente nos seus aspectos civis, um modelo que pouco as respeita de fato. Na verdade, o que os EUA acabou desenvolvendo, no fim das contas, em prol dessa constante estabilidade institucional, foi uma grande cultura do ‘não pode’ para os cidadãos e do ‘pode tudo’ para o governo e o sistema financeiro: no primeiro caso, desde passar uma noite com os amigos na praia até dançar na rua e, no segundo e terceiro casos, desde vasculhar absolutamente tudo da vida dos cidadãos em prol da ‘segurança nacional’ e interferir diretamente no direito de ir e vir de a partir de pressupostos preconceituosos a arruinar a vida da maioria por conta de jogadas financeiras desastrosas.

É assim que essa autoridade estabilizadora impede a realização de qualquer projeto minimamente democrático, ainda mais quando o discurso que se vende nos balbucios políticos é bem distinto da realidade, o que dificulta a identificação do problema. Talvez seja exatamente isso que explique, por exemplo, o fato de uma revolução ser deflagrada com mais facilidade dentro de um regime ditatorial da atualidade ou como poderia sê-lo em qualquer Estado absolutista de séculos atrás do que no próprio país que de certa forma inaugurou as revoluções do mundo moderno. Para o *occupier* John Dennehy¹⁷⁹, por exemplo, apesar de, individualmente, de certa forma os cidadãos das democracias liberais possuírem algumas liberdades a mais do que nos tempos de outrora, coletivamente eles não as possuem, pois o controle sobre todos é muito maior, precisamente por estar bastante difuso, distribuído por toda parte, quase onipresente, embora em poucos casos as pessoas se deem conta disso de modo evidente

¹⁷⁹ Em conversa com o autor em 3 de julho de 2012.

– esta seria, portanto, a sua maior ‘virtude’. Ou seja, se antes o controle exercido pelo Estado era bem claro, e cada um sabia exatamente em que termos estava sendo vigiado, controlado, agora ele é praticamente invisível, porque não é meramente físico, além do que o ‘inimigo’ acaba sendo bem difícil de se reconhecer, pois ele não se comporta como tal, como repressor: ao contrário, posa de ‘libertador’. É contra tudo isso que o *Occupy* vem tentando lutar, e embora alguns indivíduos se identifiquem com essa ou aquela característica que existia na América de outros tempos, aparentemente o que o movimento quer mesmo é andar sempre para frente, nunca para trás, nem mesmo para os lados, como se verá em seguida.

3.4.2.2. Nem à direita, nem à esquerda, nem ao centro: aos meios

Se o que o *Occupy* quer mesmo é caminhar para frente, em termos gerais já não querem fazê-lo pegando os atalhos nem à direita e nem à esquerda: querem transcendê-los, em última instância, permanecendo nos *meios*. Não no *meio* no sentido de *ponto médio*, aquele que se coloca entre duas coisas buscando um *meio-termo*, como os partidos políticos de centro têm tentado fazer nas últimas décadas a fim de tentar superar as limitações de ambos os lados para chegar a uma proposta nova, pretensamente mais condizente com as necessidades do mundo. Não. É muito mais do que isso. Para Bobbio (2001), a distinção básica entre os pensamentos (e as propostas políticas) de direita e de esquerda é o fato de o primeiro focar necessariamente na questão da liberdade, enquanto que o segundo está muito mais comprometido com a igualdade – o que faz deles, segundo o autor, insuperavelmente antitéticos. Como já se discutiu aqui, essa é uma concepção do mundo e da política extremamente limitada, uma dicotomia que nega a complexidade e a interdependência de todas as coisas e que, por tabela, acaba minando o elemento a que se opta por dar ‘prioridade’ no momento mesmo em que se negligencia o seu pretensão oposto que na verdade é uma parte dele próprio. É por isso que aparentemente esse debate simplista em relação ao que se quer – se mais liberdade ou igualdade –, como se nunca fosse possível alcançar os dois ao mesmo tempo, já está sendo devidamente superado: chegou a hora de reclamar a ambos, e na mesma medida.

Entre os que tentam buscar um ponto médio, um equilíbrio ou uma superação entre os dois pretensos extremos, Bobbio (2001) identifica o que ele chama de *Terceiro Incluído* e *Terceiro Inclusivo*: o primeiro refere-se à “busca de um espaço entre dois opostos”, de sorte que, ao colocar-se entre os dois, não os elimina, “mas os distancia,

impede que se toquem e entrem em choque, ou impede a alternativa seca, ou direita ou esquerda” (BOBBIO, 2001, p. 56); já o segundo, “tende a ir além dos dois opostos e a englobá-los numa síntese superior”, de modo a anulá-los enquanto tais. Em resumo: “ao invés de duas totalidades que se excluem reciprocamente e não são, como a frente e o verso da medalha, visíveis simultaneamente, faz deles duas partes de um todo, de uma totalidade dialética” (BOBBIO, 2001, p.56). Assim, para Bobbio (2001), enquanto o ‘incluído’ pode ser representado pela fórmula *nem-nem*, o ‘inclusivo’ funda-se na lógica *e-e*. E além desses dois, existe ainda, por fim, o que ele chama de concepção ‘transversal’, que seria o caso do movimento *verde*, por exemplo, que mais do que estar *no meio de* (o Centro) ou de ir *além de* (a Síntese), move-se *através de* – para Bobbio (2001), uma espécie de atenuação ou desautorização da díade. Mas e no caso aqui tratado, se se quisesse classificar o *Occupy* nos termos da sua visão geral a respeito da igualdade e da liberdade, qual seria a melhor forma de representá-lo, se é que existe uma? Aparentemente, nenhuma dessas representações consegue ser suficiente, o que leva a pelo menos uma nova proposta, a forma *x porque y, y porque x*: ou seja, não ‘ou um ou outro’, nem ‘nem um nem outro’ ou tampouco apenas ‘um e outro’, nem muito menos ‘um *passando pelo* outro’, mas, acima de tudo, ‘um *porque* o outro’ – liberdade porque igualdade, igualdade porque liberdade.

Se, para Bobbio (2001, p. 56), a unidade dialética do terceiro inclusivo distingue-se “tanto da totalidade mecânica, na qual o todo deriva da combinação de partes componíveis, e componíveis porque compatíveis, quanto da totalidade orgânica”, onde “as partes singulares estão em função do todo, e portanto não são antitéticas entre si, mas convergentes para o centro”, o que se poderia dizer da forma *x porque y* é que ela tende a ser, sim, sistêmica, orgânica, mas, por também ser inclusivamente polifônica, dialógica, ela não busca nenhum ‘centro’: funde-se com todas as partes e difunde-se por toda parte. Não se pretende entrar em muitos detalhes a respeito da argumentação de Bobbio (2001), mas vale a pena falar da díade ‘moderados *versus* extremistas’ que ele discute a partir do diagnóstico do neofascista Salinas de que o problema de tudo se encontra sempre nos ‘moderados’, já que estes são normalmente ‘democráticos’, um argumento que Bobbio (2001) utiliza para concluir que os extremistas de esquerda e de direita têm em comum o fato de serem fundamentalmente antidemocráticos, já que os extremos acabam se tocando de alguma forma.

Mas, e os *extremamente moderados* (centristas), não seriam, na teoria, igualmente extremos, na mesma medida em que acabam sendo um tanto ‘oportunistas’

na prática política? Essa seria a situação mais evidente dos partidos de centro nas democracias liberais, que na maioria dos casos utilizam de alguma forma um discurso mais à esquerda, enquanto que suas ações não conseguem extrapolar em nada o fazer político liberal da direita. Indo além no argumento, não é o fato de os de centro ‘tenderem’ a um maior grau de democracia (crença talvez embasada nas suas pretensas qualidades de ‘sensatez’ e ‘diplomacia’) que garante que eles serão realmente democráticos – no máximo, conseguem respeitar os *métodos* democráticos existentes (impregnados do pensamento liberal), por mais que não façam nada para tornar a democracia mais verdadeiramente ‘democrática’. Neste caso – apenas a título de problematização –, será talvez que não seria mais interessante, portanto, tornar-se alguma espécie de *moderadamente extremo*? *Extremo* no sentido mais democrático do termo, no caso de se comprometer a realizar uma democracia extrema, uma ruptura total com o que se tem aí, e *moderado* no sentido de alcançar uma espécie de equilíbrio dinâmico ao colocar a liberdade e a igualdade extremas no *centro* da questão, pelos *meios* da própria política democrática: não buscando realizar uma política de *centro*, mas, ao contrário, comprometendo-se a *centrar* a política difundida por toda parte na conquista da democracia mais extrema possível.

A questão, no fim das contas, não é mais se existe direita e esquerda ou outra díade qualquer. A discussão que realmente importa parece ser a de que nenhuma das ideologias, sozinha, consegue dar conta da complexidade das demandas políticas e sociais. Se em tal estado das coisas elas continuariam existindo? É claro que sim, afinal, como já se viu, ideias não morrem enquanto existam homens dispostos a sustentá-las. É assim que a esquerda ainda continua existindo nos discursos políticos, por mais que a sua existência na democracia liberal esteja fadada às práticas de direita, e é assim que a direita continua existindo na prática política, por mais que, no fim das contas, esteja mesmo é matando o próprio sistema que sustentam com seus discursos igualmente defasados e distantes das necessidades reais do mundo. No fim das contas, da mesma forma que a *esquerda* coloca em seu discurso aquilo que *não é capaz* de fazer e finge acreditar que conseguirá de alguma forma chegar lá, a *direita* tira do seu discurso aquilo que *pretende* fazer de fato e omite os resultados verdadeiros que suas ações terão. Diante de tal tragédia democrática, por assim dizer, todo mundo acaba sendo *extremamente moderado*, criando um grande vácuo central entre discurso e prática que é sempre menos e mais do que a própria realidade – seja em termos de capacidade ou de pretensão de cada lado deste mesmo centro.

Quanto a uma possível construção de um ambiente ideal para o livre ‘florescimento’ da esquerda, já se dispõe de clareza suficiente como para concluir que, além de seguir uma lógica parecida à capitalista no que se refere à questão do desenvolvimento econômico – não no que concerne à distribuição, mas à produção –, ela traz no seu seio o ‘pecado original’ da *igualdade artificial* na mesma medida em que a direita traz o da *liberdade mentirosa*. No caso da primeira, é a *igualdade supostamente aritmética* que nega a liberdade, inclusive à diferença, ao mesmo tempo em que a *igualdade geométrica* continua prevalecendo da mesma forma, nos termos da *desigualdade* ‘inevitável’, no sentido tanto econômico quanto político, entre o povo e os dirigentes do partido. No caso da segunda, é a *liberdade para* plenamente garantida apenas a alguns poucos que nega a igualdade entre todos, inclusive perante a lei, ao mesmo tempo em que a *liberdade de* continua limitada, nos termos de submissão ao sistema, no sentido tanto econômico quanto político, entre o povo e os que controlam toda a máquina. É assim que, em resumo, aproveitando a deixa da *Revolução dos bichos* de Orwell (2007), nos dois casos, embora todos sejam iguais, uns acabam sendo *mais iguais* do que outros: no capitalismo real, para o povo, igualdade (e liberdade) apenas teórica, perante a lei, enquanto a boa igualdade fica para os poucos capitalistas que controlam o sistema econômico; e, no socialismo aplicado, igualdade, para o povo, apenas no que se refere à não liberdade mútua, enquanto que a boa igualdade permanece com os que controlam a máquina ideológico-estatal. Ambos, portanto, bastante distantes do aparente ideal, que pode ser expresso na ideia de ter sempre a *liberdade de ter liberdade para* e ao mesmo tempo ter *liberdade para ter liberdade de* – como se pode concluir com Fromm (1974): é deste modo que a igualdade se distribui de forma *geometricamente aritmética* – ‘geométrica’ simplesmente no que se refere ao respeito às diferenças particulares e ‘aritmética’ no que diz respeito ao fato de essas diferenças serem necessariamente iguais.

É por isso que o *meio*, o equilíbrio, está na realização extrema dos princípios da igualdade e da liberdade, e não num certo balanceamento entre a direita e a esquerda, ou uma síntese das duas, ou uma pretensa superação de ambas dentro de um sistema que apenas nega os tais princípios, muito menos na construção de um outro modelo que negligencie qualquer aspecto de algum dos elementos. É por isso, em suma, que esses movimentos recentes não apenas decidiram romper tanto quanto possível com as instituições de um e do outro lado, mas, mais do que isso, abdicaram mesmo das próprias ideologias clássicas sustentadoras das verdades e das possibilidades do mundo,

de sorte que, em vez de procurar *saber o que fazer*, preferiram mesmo ir diretamente *fazer para saber*, de maneira completamente independente de qualquer instância reguladora ou limitadora do pensamento ou da ação.

Na esquerda não havíamos conhecido como é esta dinâmica e por isso estamos desarmados. A esquerda está totalmente desarmada porque estes movimentos, em sua grande maioria, estão contra a política institucional e rejeitam os partidos sem haver distinção entre os da esquerda e os da direita. E isto acima de tudo é muito perigoso para a esquerda, porque quando não se faz a distinção, a direita que é quem domina nossas sociedades, a política, a economia, os meios de comunicação, etc., sai favorecida (SANTOS, 2012, s/p).

Para Santos (2012), tudo isso é apenas em decorrência dos diversos erros institucionais da esquerda nos últimos tempos, além da total incapacidade da socialdemocracia de apresentar-se como uma terceira via de fato, já que aceitou completamente o dogma do neoliberalismo e acabou virando uma espécie de “neoliberalismo mal-disfarçado”.

Mas também, naturalmente, não se pode limitar a esquerda ao seu casamento com o capitalismo. Como já se falou aqui em alguns momentos, um dos grandes problemas da teoria clássica em relação à democracia e os seus princípios foi a de tomar uma atitude maquiavélica e colocar os fins acima dos meios, de modo a nunca conseguir superar os próprios meios para chegar ao fim: o grande meio de declarar o seu fim. Neste caso, falhando em relação à promessa de um dia eventualmente acabar definitivamente com o poder, ou, pelo menos, distribuí-lo entre todos de maneira igualitária, não conseguiram chegar nem perto de implantar qualquer coisa parecida a uma democracia, muito menos radical ou extrema. E aqui foram *extremamente moderados* em relação ao cumprimento dos fins e acabaram, assim, sendo completamente *extremistas* nos meios (repressivos) usados para impedir o alcance dos mesmos fins que diziam buscar, alegando, ao contrário, que apenas desta forma era possível manter a ordem e permanecer seguros em relação aos inimigos, internos ou externos¹⁸⁰ que os rondavam. Por isso, por conta desse cansaço prometeico – o mesmo em relação aos ‘dois passos’ (WALLERSTEIN, 2004) que os reformistas de esquerda prometiam na década de 60 –, os manifestantes contemporâneos decidiram que só se pode chegar a qualquer fim se este fim já estiver contido no meio: assim como o caso da

¹⁸⁰ Existe um episódio da série ‘Além da Imaginação’ chamado ‘O espelho’ que é muito sugestivo a esse respeito. Em termos gerais, ele conta a história de um líder revolucionário que acabava de subir ao poder e já enfrentava o dilema existencial insuportável de que alguém, entre os seus próprios ‘homens de confiança’, com certeza já estava tramando algo contra ele para tomar-lhe o poder, no que ele entra numa paranoia tão intensa a ponto de matar de um por um para enfim se suicidar em seguida. Isto é, em última instância, trata-se da grande lição insuperável de que *enquanto existir poder, sempre existirá alguém disposto a tomá-lo*.

liberdade e da igualdade, não se pode separar os dois. A outra parte do ‘cansaço’ em relação ao pensamento clássico de esquerda, por exemplo, refere-se à própria imagem que Marx fazia do homem, essencialmente “unidimensional e pobre” (MORIN, 1993, p. 22), já que negligenciava a questão do imaginário e do mito da realidade humana profunda – não muito diferente do racionalismo liberal. “O ser humano era *Homo faber*, sem interioridade, sem complexidade, produtor prometeico destinado a derrubar os deuses e dominar o universo” (MORIN, 1993, p. 23, grifo no original).

Ou seja, da mesma forma que a “democracia [liberal] tornou-se uma falsa escolha”, como disse um *occupier* chamado Justin¹⁸¹ – o mesmo que discordou de Hannah Arendt quanto à questão do *Mayflower* – enquanto afirmava que era exatamente isso que eles buscavam recuperar, ou reinventar, na sua prática no *Zuccotti*, a esquerda também, seja dentro deste modelo que existe ou mesmo a partir da sua própria teoria, mostra-se igualmente insuficiente. No primeiro caso, porque a estrutura capitalista jamais permitirá a execução de fato de qualquer projeto parecido com o que o discurso esquerdista apresenta como meta. Quanto ao segundo, Justin explica melhor com suas palavras:

Ninguém [e aqui ele está se referindo a Marx] é capaz de imaginar, sozinho, um mundo perfeito. Mas esses caras [os marxistas] dizem que a teoria é perfeita e que se ela não funcionou foi porque não foi aplicada corretamente. Mas não existe uma resposta fechada. Todo mundo tem que trabalhar coletivamente, na prática. Nós provavelmente estamos propondo algo ainda sem nome – esperançosamente, algo além das alternativas conhecidas.

Enfim, o cansaço é mais que evidente, mas a esperança está renovada. Não em termos abstratos, envolta a uma nova teoria pretensamente completa, mas, sim, a partir da vivência empírica daquilo que se quer. É assim que o *Occupy* tem de certa forma conseguido englobar as mais diversas ideologias, os mais diversos posicionamentos políticos específicos, sem na verdade realizar nenhuma síntese que não a da realização prática dos seus princípios, a grande deixa em relação aos fins. Sim, é possível encontrar pessoas de direita, de centro e de esquerda dentro do movimento, e das mais diversas correntes que se encontram dentro dessas categorias gerais, além de anarquistas e afins. Porém, se a ideologia de alguma forma tende a separá-los, em termos teóricos, é o próprio fazer político, em conjunto, que os une em prol da causa comum da vivência democrática.

¹⁸¹ Em conversa com o autor em 11 de maio de 2012.

3.4.2.3. Da institucionalização da ação à desinstitucionalização da coerção

De acordo com os padrões teóricos que se tem seguido aqui e com o que se pode observar na prática democrática contemporânea, é possível dizer, em termos gerais, que existem pelo menos quatro tipos de *ação política*: a) o modelo *ideal*, semiinstitucionalizado, desenvolvido por Hannah Arendt; b) o modelo *real*, anti-institucional, apresentado por Jacques Rancière; c) o modelo *legítimo*, representativo, institucional, que delega a alguns poucos a ‘tarefa’ de conduzir a coisa pública em nome, e pretensamente atendendo aos interesses, de todos; d) o modelo *factível* – em termos de participação popular – dentro da imaginação liberal contemporânea, institucionalizado, cada vez mais aplicado pelos governos democráticos ao redor do mundo¹⁸². Quanto ao primeiro caso, ele é *ideal* justamente porque a sua previsão teórica não se realizava na prática exatamente como o esperado, por todas as razões apresentadas por Rancière (1996); e ele é *semi-institucional* porque, embora não haja um arranjo institucional que engesse a espontaneidade do processo, há um acordo, ao menos implícito, entre os participantes sobre os princípios e as ‘regras’ que norteiam as práticas¹⁸³. Quanto ao segundo, ele é *real* precisamente pelo fato de as promessas do anterior não se realizarem segundo a organização teórica das partes, por exemplo; e é *anti-institucional* justamente por conta disso, porque só consegue existir por fora das instituições (ou dos arranjos semi-institucionais) que preveem a participação dos cidadãos no processo ao mesmo tempo em que os ignora. Quanto ao terceiro, ele é *legítimo* porque é o tipo de ação política que está prevista no contrato social como capaz de conduzir toda a sociedade; e é *institucional* porque só pode existir dentro das mesmas instituições, na medida em que existe precisamente para sustentá-las e justificar a

¹⁸² Naturalmente, existem também os espaços de mobilização coletiva legitimados pelo próprio sistema, como os movimentos sociais institucionalizados, os sindicatos e os partidos. Porém, por estabelecerem diferentes relações e incorporarem diferentes papéis em momentos distintos, não se pode enquadrá-los exclusivamente em um ou outro desses casos, já que sua atuação parece sempre ser transversal, flexível, a depender da situação. Assim, podem se mobilizar para realizar debates semidelibérativos na esfera pública, podem se comprometer para instaurar o dano em situações de intransigência política por parte dos que controlam o poder, podem ser eles mesmos (especialmente no caso dos partidos) os próprios controladores do poder e resguardadores do *status quo*, ou podem, ainda (aqui mais especificamente no caso dos movimentos e dos sindicatos), ser incorporados ao poder institucional (ou mesmo cooptados por ele) para trabalhar em conjunto com os governos, seja fazendo aquilo que pregavam ou, mais comumente, contribuindo, ao contrário, para a mesma manutenção do *status quo* que costumavam combater. Espera-se que o próprio leitor faça as devidas relações com esses casos específicos ao longo do texto.

¹⁸³ É claro que o conceito de ação de Arendt (2005) extrapola bastante o caso específico de Atenas e pode ser estendido para ações espontâneas em qualquer ambiente democrático, na medida em que ele acaba servindo muito mais como uma ‘inspiração’, um ideal mesmo a ser seguido. Porém, a fim de não gerar choques ou confusões desnecessárias em relação à realidade (bem mais específica) descrita por Rancière (1996), preferiu-se estabelecer uma certa separação mais clara entre os dois.

própria existência delas. Quanto ao quarto, por fim, ele parece ser talvez a única forma *factível* de ação política (popular) dentro dos limites liberal-representativos, dado que este sistema tende a funcionar apenas por meio da exclusão quanto maior possível dos cidadãos ‘comuns’ das tomadas de decisões políticas; e ele é necessariamente *institucionalizado* precisamente para permitir o controle geral de todo o processo, a fim de, sendo as promessas teóricas do terceiro modelo igualmente insatisfatórias (não em termos de participação, mas de eficiência), evitar que algo semelhante ao segundo exemplo, em relação ao primeiro, se instale. Em suma, enquanto o primeiro segue o ideal do *consenso* geral (espontâneo) e o segundo instaura o *dissenso* para mostrar a insuficiência daquele, o terceiro limita a esfera participativa direta ao delegar o poder de *consenso* e *dissenso* a alguns poucos a fim de garantir a eficiência do processo, mas ao mesmo tempo acaba tendo que organizar um modelo (o quarto) de *concordância controlada* justamente para impedir o estabelecimento intempestivo do tão temido *desentendimento*.

Ou seja, avançando um pouco na análise, o segundo modelo de ação está para o primeiro assim como o quarto está para o terceiro, buscando sempre evitar que o segundo ocorra também. Mais especificamente, o que parece mesmo é que o segundo modelo é sempre a própria regra inerente a qualquer organização política que o poder estabelecido tenta negar de todos os modos, o *inevitável* que se está incessantemente tentando evitar: em suma, a própria base democrática que mais se custa democratizar. Como até aqui já se deu a devida atenção ao modelo grego no que se refere especificamente à ação política, parece propício aproveitar a discussão dos modelos democráticos feita neste capítulo para analisar como o mesmo fenômeno se dá na realidade atual. Por isso, é oportuno manter-se focado no caso concreto da democracia representativa, liberal, sob a qual se vive – e aqui contemplando, naturalmente, aqueles indivíduos que dentro do OWS ainda acreditam que a representação não é o pior dos inimigos da democracia (já que ela é, de modo estrito, até certo ponto inevitável).

Para começar, a verdade é que, em tese, todos os quatro modelos de ação política apresentados aqui estão em alguma medida previstos na teoria representativa: o primeiro, refletido no ambiente semi-institucional da esfera pública, necessariamente baseado em discussões racionais que almejam o consenso dos cidadãos que debatem em pé de igualdade a fim de exigir dos representantes determinadas atitudes diante de temas específicos; o segundo, na medida em que toda e qualquer democracia para ser minimamente democrática garante todos os direitos de associação política e de

expressão do dissenso estabelecidos dentro de certos limites – na verdade, razoavelmente amplos em termos teóricos; o terceiro, naturalmente, pelo fato de ser o próprio centro de todo o sistema político; e o quarto, por fim, correspondendo, no nível mais ‘básico’, à participação direta, para além da escolha dos seus representantes indiretos, em processos de decisão que antes ocorriam apenas de maneira indireta, por meio dos tais representantes. Este último, referente ao próprio processo cada vez mais ampliado de *institucionalização da ação*.

Como se vem discutindo aqui, a incapacidade da democracia representativa, ao menos segundo os moldes liberais, de cumprir as suas promessas de modo equilibrado e essencialmente democrático fez com que os ideais de uma democracia minimamente participativa fossem ganhando cada vez mais força dentro dos sistemas representativos, especialmente a partir da década de 1960, após um grande desgaste da teoria liberal e toda a sua prática limitada, que acabou gerando um certo cansaço nas populações democráticas de todo o mundo. Afinal, aparentemente, todas aquelas ‘previsões’ de equilíbrio mostraram-se totalmente infundadas: primeiro, o pretense ambiente da esfera pública esfacelou-se, junto com a própria ideia de ‘opinião pública’, a ponto de virar uma grande ilusão ‘vendida’ pelos meios de comunicação e ‘consumida’ por todos como se correspondesse de fato à realidade (RANCIÈRE, 1996; FROMM, 1974); segundo, porque a própria expressão do dissenso através da associação espontânea de cidadãos insatisfeitos com a condução da coisa pública acabou por não apenas ser negada constantemente, e de diversas formas, mas, acima de tudo, por virar quase uma espécie de ‘crime’ velado; terceiro, porque a representação política há muito deixou de ser ‘do povo, pelo povo e para o povo’ – se é que já o foi algum dia de fato –, já que o que se vê no sistema atual é uma clara corrupção da política por parte do poder financeiro, o que faz com que aquela, em última instância, apenas sirva aos interesses dos que detêm o controle econômico da sociedade.

Foi assim, portanto, que decidiu-se cada vez mais ampliar a abrangência do quarto modelo de ação, extrapolando-se, assim, a mera participação através do voto, e criando-se formas mais diretas de atuação popular dentro das próprias instituições, provavelmente para compensar as insuficiências destas – e aqui entram exemplos que variam desde um controle maior dos representantes por meio de mecanismos de *accountability* até a deliberação direta em determinados procedimentos institucionais, como no caso do orçamento participativo. Isto, obviamente, é bastante positivo; porém, ainda muito limitado. Afinal, se um modelo democrático de representação é incapaz de

atender devidamente aos seus três princípios de ação mais básicos, como pode preencher todo o vácuo deixado por esse não cumprimento simplesmente através de medidas paliativas mínimas estabelecidas pelas mesmas instituições que negam seus próprios pilares constitutivos? Mais uma vez, as ferramentas do mestre mostram-se insuficientes para dismantelar a sua casa – ou, pelo menos, de fazê-la funcionar devidamente.

Mas, voltemos aos três outros modelos de ação outra uma vez, antes de entrar em mais detalhes em relação a este último, a começar pela representação da esfera pública no *primeiro*. Segundo Rancière (1996), os jogos de terceira pessoa acabam sendo essenciais na lógica da discussão política justamente pelo fato de transformar o que deveria ser um diálogo num monólogo por meio do qual se declara um litígio ao mesmo tempo em que se realiza uma ‘desmultiplicação’ das pessoas, o que faz da própria ideia de ‘opinião pública’ não mais do que “a rede dos espíritos esclarecidos que discutem problemas comuns”, um processo apropriado para gerar não mais do que uma mera “opinião erudita de tipo particular” (RANCIÈRE, 1996, pp. 59-60). É, portanto, por conta dessa pretensão teórica ao impossível antes mesmo de qualquer aberração prática específica, entendendo-se aqui o ‘impossível’ como o alcance de um consenso correspondente a uma realidade que possa ser representada por um todo capaz de contemplar todas as partes efetivamente, que Rancière (1996) prefere chamar o sistema político (policial, na verdade) atual de ‘pós-democracia’.

Como regime da *opinião*, a pós-democracia tem por princípio fazer desaparecer a aparência conturbada e perturbadora do povo e sua contagem sempre errada, por trás dos processos de presentificação exaustiva do povo e de suas partes e de harmonização da contagem das partes e da imagem do todo. Sua utopia é a de um cálculo ininterrupto que presentifica o total da “opinião pública” como idêntico ao corpo do povo (RANCIÈRE, 1996, p. 105).

Para o autor, portanto, é essa “identificação da opinião democrática ao sistema das sondagens e das simulações” que faz com que a esfera de aparência do povo seja revogada, de modo que a comunidade acaba sendo, nessa identificação, “ininterruptamente apresentada a si mesma” como uma parcela geral em que o povo não é mais “ímpar, incontável ou irrepresentável” (RANCIÈRE, 1996, p. 106). É assim que este mesmo povo, reduzido a estatísticas proliferadas pela mídia, está totalmente presente e ausente ao mesmo tempo, “preso numa estrutura do visível que é aquela em que tudo se vê e em que não há portanto mais lugar para a aparência”, o que faz do real e da sua simulação coisas totalmente indiscerníveis (RANCIÈRE, 1996, p. 106). Neste

sentido, sendo o próprio povo transformado em objeto de conhecimento e de previsão, afastam-se completamente sua aparência e suas polêmicas – em suma, a própria polifonia existente no seio da comunidade democrática –, fazendo da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa através de equivalências e circularidades – por meio das diversas ‘categorias’ específicas criadas neste mesmo processo – a forma mais radical do esquecimento da própria contingência igualitária que a mídia e a ciência tentam pregar (RANCIÈRE, 1996). É mais ou menos o que faz o próprio capitalismo em relação às diferenças quando declara a contingência das desigualdades ao mesmo tempo em que instala um padrão quase insuperável de comportamento, através de expectativas institucional e socialmente ‘naturalizadas’, em todo e qualquer indivíduo, que acaba vivendo “na ilusão de saber o que quer, quando de fato ele quer o que *se supõe que deva querer*” (FROMM, 1974, p. 201, grifos no original).

No decorrer da História moderna, a autoridade da Igreja foi substituída pela do Estado, e a do Estado pela da consciência, e, em nossa era, esta última teve seu lugar tomado pela autoridade anônima do senso comum e da opinião pública como instrumentos de conformismo (FROMM, 1974, p. 201).

É assim, portanto, a partir deste fenômeno duplamente policial – da esfera pública política externa que se incorpora ao psicológico de cada um – que o próprio cidadão acaba aceitando a mesma negligência da sua contagem nas partes como a própria expressão do seu ‘eu’ mais íntimo, achando que age segundo sua vontade enquanto nem sequer sabe – ou pelo menos permitiu a si mesmo esquecer temporária ou definitivamente – o que quer, pensa e sente, de modo a adotar um ego que não lhe pertence (FROMM, 1974).

Avançando na discussão, parece mais didático, neste ponto, tratar dos *segundo* e *terceiro* modelos – ainda nos moldes das promessas da democracia representativa – de modo concomitante, na medida em que, ao mostrar-se insuficiente, este último sempre acaba inevitavelmente abrindo espaço para o surgimento (legítimo) daquele, por mais que seja deslegitimado na prática pela própria ordem policial que faz de tudo para que ele não exista sob nenhuma hipótese. Só que, segundo Rancière (1996), é precisamente aqui que se mata a própria democracia, esse ideal político cuja razão de viver está no próprio dissenso que a ‘pós-democracia’ extermina em prol da ilusão de um consenso fabricado que não corresponde em nada à realidade. Afinal, “a política não é a comunidade consensual dos interesses que se conjugam”, assim como tampouco é “a comunidade de um inter-ser, de um *interesse* que lhe imporia sua originariedade, a originariedade de um estar-em-comum fundado no próprio *esse* do *inter* ou no *inter* do

próprio *esse*” (RANCIÈRE, 1996, p. 136). É por isso, portanto, que, sendo a ‘democracia consensual’ em termos gerais o próprio “estado idílico do político” (RANCIÈRE, 1996, p. 99), no caso representativo, baseado em instituições rigidamente duradouras, o problema acaba chegando ao ponto mesmo de transformar a democracia praticamente no seu oposto. Isso porque, ao contrário “da atenção escrupulosa a instituições que garantem o poder do povo por meio de instituições representativas”, a sabedoria democrática deveria comprometer-se mais que nada à “adequação das formas de exercício do político ao modo de ser de uma sociedade, às forças que a movem, às necessidades, interesses e desejos entrecruzados que a tecem”, a partir dos processos de individualização e às solidariedades que se impõem naturalmente (RANCIÈRE, 1996, p. 101). Assim, extrapola-se a ideia de que a democracia vem a ser, por exemplo, algo como o regime parlamentar ou de Direito, para mostrar que ela se trata, acima de tudo, de um modo de subjetivação da política (no sentido *rancieriano*) que interrompe, de maneira singular, “essa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia” (RANCIÈRE, 1996, p. 102).

É por isso que o segundo modelo de ação aqui tratado, desde a Grécia Antiga, sempre foi visto como extremamente indesejável dentro das próprias sociedades democráticas – por mais que esta seja, paradoxal e precisamente, a sua característica mais cara, a sua expressão mais real –, na medida em que revela a sua contradição mais assustadora, de que a verdadeira democracia é justamente o oposto do que a ordem institucional baseada no consenso e na disposição das partes e das parcelas quer que ela seja: a própria “instituição de sujeitos que não coincidem com partes do Estado ou da sociedade, sujeitos flutuantes que transtornam toda representação dos lugares e das parcelas” (RANCIÈRE, 1996, p. 103). É assim que o consenso acaba sendo uma espécie de regime do sensível em que “as partes já estão pressupostamente dadas, sua comunidade constituída e o cálculo de sua palavra idêntica à sua *performance* linguística”, uma lógica perversa, essencialmente antidemocrática, que se funda no desaparecimento do litígio em prol de uma liberdade vazia num contexto de igualdade mentirosa que torna a própria divisão invisível e não faz mais do que impossibilitar a existência da própria política (RANCIÈRE, 1996, p. 105, grifo no original). Nestes termos idílicos, portanto, o consenso, muito mais do que qualquer pretensão mínima à inclusão, baseia-se numa lógica de exclusão tão radical quando quase imperceptível – por conta do apagamento das próprias barreiras claramente identificáveis de outrora.

Afinal de contas, “o que é o consenso senão a pressuposição de inclusão de todas as partes e de seus problemas, que proíbe a subjetivação política de uma parcela dos sem-parcela, de uma contagem dos incontados?” (RANCIÈRE, 1996, p. 117).

Diante de tantas críticas em relação a qualquer pretensão consensual, como analisar então as próprias práticas do OWS de tomada de decisão, fundadas essencialmente na aspiração ao próprio consenso, ou pelo menos ao ponto mais próximo que se possa chegar dele? Rancière (1996) chega a afirmar que a política torna-se necessariamente impossível em toda e qualquer comunidade que se comprometa a limpar as identidades excedentes de modo a alcançar uma integridade disposta a incluir a todos numa mesma categoria; isso porque, segundo o autor, o resultado de tal empreitada acaba sendo sempre nada mais do que o estabelecimento da “figura não-política do todo idêntica ao nada”, por mais que essa ‘integridade’ seja, ela mesma, a própria concepção geral de *humanidade* (RANCIÈRE, 1996, p. 124). Citando parcialmente Rousseau, Rancière (1996, p. 124) diz que “o homem ‘que nasceu livre e em toda parte se encontra a ferros’ tornou-se o homem que nasceu humano e em toda parte se vê desumano”. Mas será que essa ‘desumanidade’ que nega a sua própria condição humana é resultante do processo mesmo de enquadramento numa comunidade de iguais – de diferentes iguais, neste caso –, ou seria ela consequência direta do fato de essa categorização ser apenas virtual, dado que a suposta ‘igualdade’ traz no seu seio uma desigualdade tão profunda a ponto de anular todo o resto, ainda mais por ter apagado as marcas divisórias mais evidentes (no plano político) dessas hierarquias? Está-se convencido aqui, juntamente com os *occupiers* em geral, de que é a segunda parte deste questionamento que parece explicar bem a aberração política a que a pretensão ao consenso acabou levando no modelo democrático em voga: exatamente porque o ‘realismo’ que dele emerge é o que cega diante de todas as outras infinitas possibilidades existentes dentro do corpo social, na medida em que “afirma, em qualquer circunstância, fazer apenas o que é possível fazer” (RANCIÈRE, 1996, p. 131).

Mas e então, como superar esse “vazio da verdade” que sempre determina o limite que a “impossibilidade do impossível não deve ultrapassar” (RANCIÈRE, 1996, p. 132)? A primeira saída parece estar justamente no estabelecimento de um processo verdadeiramente inclusivo e que aspire, sim, a uma espécie de consenso, mas que, acima de tudo, considere todas as suas limitações. De certo modo, é mais ou menos isso que o próprio *Occupy* tentou incorporar desde o início em sua prática política, a partir

das mais diversas influências teóricas e empíricas, desde as formas mais proeminentes de democracia direta até as influências mais diversas do próprio pensamento anarquista. Assim, como já se comentou, enquanto o movimento é extremamente político no sentido *rancieriano* discutido aqui quando se refere à instauração do dano em relação ao Estado e às instituições democráticas consolidadas, eles acabam sendo-o igualmente no sentido *arendtiano* quando se trata da sua organização interna para a tomada de decisões, chegando, inclusive, ao estabelecimento de acordos semi-institucionais para a condução dos processos em prol da otimização dos resultados, como se verá razoavelmente no capítulo seguinte.

O que importa neste momento, portanto, é entender que, se de certa forma o *fim* último do movimento em termos de ação política seria chegar à construção desse ambiente ideal de que trata Arendt (2005, 2006) em relação à *polis* grega – com todas as superações necessárias em relação a esse modelo, naturalmente, desde a ampliação total do conceito de ‘povo’ até a realização extrema da própria igualdade (não a geométrica) e da liberdade (não a vazia) pelas quais eles diziam tanto prezar –, é preciso não perder de vista nesse modelo ideal o mesmo processo de instauração contínua do dissenso que hoje é utilizado como principal *meio* do movimento: a visão de que qualquer consenso é necessariamente parcial e temporário e que, acima de tudo, o elemento que reina em qualquer relação entre dois indivíduos ou mais é o próprio desentendimento, de modo que o foco esteja sempre num bom manejo dessa situação aparentemente insuperável muito mais do que a aspiração a qualquer entendimento universal, ou algo próximo disto. Ou seja, a ideia é que o dissenso, como própria expressão da desordem, se ligue ao consenso (a ordem aparente), mesmo que para negá-lo, a fim de resignificar a realidade e estabelecer a oposição, a crítica a toda e qualquer verdade que venha a se instalar. Afinal, se o universo como um todo é uma eterna dicotomia entre ordem e desordem (MORIN, 2005), por que então eliminar a segunda em detrimento de uma ilusão em relação à primeira – ou mesmo estabelecer a última como verdade final quando o que se busca mesmo é o fim de toda e qualquer verdade? É aqui que as democracias capitalistas invertem a lógica da situação aparentemente ideal, por exemplo: ela supõe uma ordem (consenso) para que a desordem (a competição) seja instaurada, enquanto que deveria deixar livre a desordem (dissenso) para que a ordem (cooperação) fosse naturalmente estabelecida, como acontece com/em tudo no universo – o importante é não perder de vista que ambos os aspectos são não apenas complementares, mas indissociáveis.

Neste caso, finalmente seguindo para a crítica ao *quarto* ponto a respeito dos tipos de ação política, como pode o próprio Estado e as instituições que o compõem e o legitimam, por exemplo, buscarem trazer os cidadãos a quem são negados os direitos democráticos mais básicos para dentro do próprio sistema que os exclui para assim compensar o seu *déficit* de democracia submetendo-lhes à mesma lógica policial que esses mesmos cidadãos gostariam de superar? Como, se são eles mesmos que negligenciam o tempo inteiro a existência do desentendimento dentro do corpo social através do estabelecimento de um consenso artificialmente fabricado e, além disso, acabam utilizando da repressão violenta como modo quase-legítimo de barrar aqueles que eventualmente venham a se perceber como parcela dos não-parcela dentro daquela grande parcela forjada que pretende representar o todo? É por isso que, no caso de pretender-se manter um modelo de democracia representativa a fim de torná-lo cada vez mais democrático, não basta tirar o dinheiro da política, como muitos costumam sugerir no *Occupy*, ou então aumentar os canais de participação popular dentro do próprio sistema por meio da *institucionalização da ação*; é preciso, muito além disso, *desinstitucionalizar a coerção* às ações (políticas) espontâneas à sua potência máxima, a fim de que: 1) a esfera pública ganhe ares de espontaneidade que desminta o próprio consenso irreal que dela emana constantemente, 2) a principal característica que dá sentido a qualquer pretensão democrática – o dissenso – possa instaurar-se livremente, 3) os representantes que agem institucionalmente – do Executivo ao Legislativo, como sugere a teoria procedimental de Habermas (1997a, 1997b) – possam estar cientes das verdadeiras demandas da população, de modo a não só permanecer verdadeiramente *accountable* aos cidadãos, mas também a tomar decisões que reflitam da forma mais aproximada possível o que o povo parece exigir.

Não que os mecanismos de participação institucional direta não sejam positivos e devam ser negligenciados, em absoluto: trata-se apenas de não colocar esse fator como possível potencializador da democracia enquanto que todos os outros estão sendo negligenciados de modo extremamente gritante. O caso do Orçamento Participativo (OP) é salutar quanto a isso, ele que, juntamente com outras práticas semelhantes e as próprias possibilidades ‘libertadoras’ de *accountability* trazidas pelas novas mídias, vem sendo esbravejado como um dos grandes salvadores que renovarão e resguardarão a saúde da atualmente tão pobre democracia. Nascida aqui no Brasil, a prática foi muito bem-sucedida em diversas cidades do país, o que antes de mais nada revela não só o total interesse do geralmente tão desacreditado e ‘apático’ povo em participar de

processos democráticos com bastante dedicação, mas também a sua grande capacidade de conduzir esses processos de modo claramente satisfatório, demonstrando, ao longo do tempo, tanto um conhecimento técnico aprofundado dos procedimentos quanto bastante segurança em relação àquilo que quer para si e para a sua comunidade (AVRITZER, 2002):

Tal fato demonstra que a possibilidade de transferir conhecimento complexo detido pelos técnicos para corpos especializados não é uma via impossível de ser aberta, como argumentam os defensores da concepção hegemônica da democracia (AVRITZER, 2002, pp. 591-92).

Assim, não só a população aprende muito sobre os procedimentos democráticos utilizados por seus representantes, mas também os próprios técnicos que representam o governo, por exemplo, acabam desenvolvendo formas mais eficientes de lidar com os problemas, ampliando, deste modo, o espectro da mesma democracia, de maneira que, nos casos gerais de experiência prática do OP, “onde anteriormente prevalecia uma cultura tecnoburocrática, emergiu gradualmente uma cultura democrática” (SANTOS, 2002, p. 539). É desta forma, portanto, que, “como realidade política emergente, o OP tende a ser desestabilizador, quer em termos políticos, quer em termos ideológicos e culturais” (SANTOS, 2002, p. 539). No entanto, por outro lado, e essa é a maior ressalva aqui, o fato é que

uma ideia desestabilizadora que consegue transformar-se em prática sustentável corre sempre o risco de perder o seu potencial desestabilizador à medida que o sucesso aumenta. A rotina da mobilização atrai uma mobilização da rotina. A participação permanece elevada, mas os cidadãos comuns serão gradualmente substituídos por cidadãos participativos especializados (SANTOS, 2002, p. 546).

E não é só isso. Tendo a máquina estatal muito pouco interesse em expandir de fato essas práticas participativas de maneira a se chegar o mais próximo possível de um modelo factível de democracia direta – já que mais participação implica automaticamente menos representação (SANTOS, 2002) –, por um lado as possibilidades dentro de cada instância deliberativa tendem a ser bastante limitadas, e, por outro, em muitos casos a própria existência de um processo aberto de deliberação, embora insatisfatório, pode acabar servindo como uma espécie de arma política para os representantes no sentido de ‘jogar’ para a população uma responsabilidade que é deles. No primeiro caso, não apenas o espectro de participação e peso de decisão são muito restritos, como o próprio valor destinado ao escrutínio popular, que é extremamente irrisório – normalmente, algo em torno de 5% –, incapaz de atender minimamente às necessidades reais da população, mas também as próprias opções chegam a ser, em

vários casos, quase absurdas. Neste sentido, em consequência da situação anterior, os próprios políticos muitas vezes podem ‘justificar’ a sua incapacidade representativa culpando a população mesma pelas dificuldades que ela enfrenta – a título hipotético: “bom, vocês tiveram a oportunidade de escolher entre consertar o banheiro da escola ou a quadra da praça; se escolheram o banheiro, então não podem reclamar que a quadra não está funcionando”.

Foi mais ou menos esse o direcionamento do debate que o autor teve com alguns *occupiers* num grupo de discussão sobre OP no dia 13 de maio de 2012. Por conta do caráter extremamente democrático, inclusivo, do Orçamento Participativo, a princípio em Porto Alegre, a prática logo se espalhou pelas outras regiões do Brasil, e, em seguida, pelo mundo, chegando inclusive aos Estados Unidos, e mais especificamente a Nova Iorque, por exemplo.

O facilitador do debate fez uma breve introdução sobre o caso de NYC e falou de um projeto piloto que tá funcionando desde outubro [de 2011] mais ou menos. Segundo ele, no geral, existem cerca de 400 delegados em toda a cidade, cerca de 400 organizações comunitárias, e um total de mais ou menos 6 mil pessoas envolvidas. Como o projeto ainda está no início, eles estão lutando para conseguir um orçamento maior para o próximo ano [2013] com a Câmara de Vereadores¹⁸⁴.

Apesar de nessa discussão específica a maioria tenha se mostrado bastante positiva em relação ao grande potencial do OP, no fim do debate chegou-se a uma conclusão razoavelmente geral de que a prática ainda é insuficiente, precisamente porque é muito pouca. Ou seja, se por um lado essa forma de participação é bastante importante – pois qualquer canal deste tipo necessariamente tem um grande valor, como chegou a ressaltar uma *occupier* frente a uma aparente onda de ceticismo que parecia se sobrepor ao otimismo inicial –, por outro, sendo ela mínima, muitas vezes a sua insuficiência acaba levando as próprias pessoas à descrença, ao desestímulo, por exemplo, na medida em que estas não veem as melhorias que esperavam alcançar através do processo: o primeiro passo para desistirem de participar. E este, na verdade, parece ter sido bem o caso das cidades brasileiras ao longo do tempo, já que a prática foi de alguma forma se tornando ineficiente, e a pessoas, perdendo a empolgação inicial de participar. Mas não existe nenhuma pretensão de se esgotar o assunto aqui – se está apenas tentando apresentar contrapontos importantes para relativizar o pretenso potencial de essas práticas, na forma que são aplicadas, resolverem o complexo problema democrático que se está enfrentando de maneira cada vez mais decisiva.

¹⁸⁴ Relato do diário do dia 13 de maio de 2012.

É por isso, portanto, que a institucionalização da ação, seja por parte do sistema jurídico ou por meio de algumas práticas específicas do próprio poder Executivo, é extremamente insuficiente. Segundo Rancière (1996), é esse mesmo Estado ‘modesto’ que torna a política ausente que acaba se legitimando através da própria declaração da impossibilidade da política, o que, na verdade, é quase o mesmo que dizer que atualmente a democracia se legitima por declarar-se a si mesma algo impossível de ser realizado, uma “demonstração de impossibilidade [que] passa pela demonstração de sua própria impotência” (RANCIÈRE, 1996, p. 112). É assim que,

De um lado, o direito vem libertar o Estado da política da qual ele libertou o povo; do outro, ele vem colar-se a toda situação, a todo litígio possível, decompô-lo nos elementos do seu problema, e transformar as partes do litígio em atores sociais, refletindo como a lei de seu agir a identidade da comunidade consigo mesma (RANCIÈRE, 1996, p. 114).

Um processo que se estende através “da crescente identificação do real com o racional, do jurídico com o científico, do direito com o sistema de garantias que são acima de tudo as garantias do poder do Estado” (RANCIÈRE, 1996, p. 114), o mesmo poder que “identifica-se com a prova de que ele não faz nada além do que é apenas possível, nada além do que a estrita necessidade no contexto do enredamento crescente das economias no seio do mercado mundial recomenda” (RANCIÈRE, 1996, p. 114). E é aqui que entra mais um grande paradoxo da ‘política’ em relação à ‘polícia’, talvez o maior de todos: há uma *polícia* mundial que em alguns casos pode até proporcionar alguns bens; mas não há *política* mundial, por exemplo (RANCIÈRE, 1996).

O “mundo” pode expandir-se. O universal da política, por sua vez, não se expande. Continua sendo a universalidade da construção singular dos litígios, a qual não tem nada a esperar, nem da essência encontrada de uma mundialidade mais essencialmente “mundial”, nem da simples identificação do universal ao reino da lei [...] a política, na sua especificidade, é rara. É sempre local e ocasional (RANCIÈRE, 1996, pp. 137-38).

É exatamente isso. A política só pode existir, como tal, no nível local. E ela é sempre tanto mais verdadeira, ‘eficiente’, quanto menos previsível. É tanto mais política quanto mais espontânea – termo que, na verdade, deriva da palavra latina *sponte* e significa não mais do que ‘por sua própria vontade’ (FROMM, 1974). Um ambiente político ideal, tão democrático quanto se possa imaginar, capaz de proporcionar aos indivíduos uma realização de si tão plena quanto possível na sua relação com os outros, portanto, é o que preza pelo resguardo da espontaneidade antes de qualquer coisa. Primeiro, ainda no nível psicológico, porque “a atividade espontânea é o único meio pelo qual o homem pode vencer o terror de sua solidão sem sacrificar a integridade de

seu ego”, já que é na realização espontânea do eu que ele “se une de novo ao mundo – ao homem, à Natureza e a si mesmo” (FROMM, 1974, p. 207) – tudo isso possibilitado pelo amor, o “amor como a afirmação espontânea de outros” (FROMM, 1974, p. 207), aquele que conduz à unicidade sem eliminar a individualidade. Segundo, porque, a partir da ideia de ecologia da ação – a concepção de que, no momento mesmo em que “o indivíduo empreende uma ação, qualquer eu seja ela, esta começa a escapar de suas intenções” (MORIN, 2005, p. 80) – pode-se entender a espontaneidade como única forma capaz de inovar verdadeiramente, já que a estabilidade dos ‘programas’ pré-determinados não obriga os indivíduos a inovar (MORIN, 2005): ao contrário, prevê apenas uma grande repetição do mais do mesmo.

É por isso, por fim, que da mesma forma que o Ensino Universal de Jacotot (RANCIÈRE, 2002) não pode ser um método social difundido nas instituições da sociedade, nem por iniciativa delas, a verdadeira ação política tampouco pode realizar-se assim. Como o pensamento institucional sempre busca a ‘ordem’ acima de qualquer coisa, para ele “não é suficiente que a desigualdade se faça respeitar: ela quer ser objeto de crença e de amor. Ela quer ser *explicada*”, o que invariavelmente faz de toda instituição “uma *explicação* em ato da sociedade, uma encenação da desigualdade” cujo “princípio é e será sempre antitético ao do método fundado sobre a opinião da igualdade e da recusa das explicações” (RANCIÈRE, 2002, p. 146, grifos no original). Em suma, num cenário como este nenhuma ação jamais terá a capacidade de ser grandiosa (ARENDRT, 2005), pois a sua grandeza só emana de fato quando a sua própria natureza de “violiar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário”, por meio da desvalidação das verdades da vida cotidiana, é respeitada e estimulada (ARENDRT, 2005, p. 217). É aqui então, na valorização extrema da espontaneidade, que a *desinstitucionalização de qualquer tipo de coerção* se realiza por completo.

No fim das contas, este é um pensamento bastante anarquista em sua essência, nos termos em que o próprio Habermas (1997b) o define, na medida em que esta concepção da política pensa “que a socialização espontânea não resulta do direito racional, nem no interesse na troca vantajosa de bens, mas da disposição para o entendimento capaz de solucionar problemas e coordenar a ação” (HABERMAS, 1997b, p. 268). É desta forma então que esses tipos de associações acabam distinguindo-se consideravelmente das organizações formais, “pois a finalidade da união continua dependendo dos objetivos e dos valores dos membros associados” (HABERMAS, 1997b, p. 268), e não de uma verdade anterior e ulterior a eles. Na

realidade, é bom que se fique claro que a ideia geral aqui não é a de tentar substituir a paralisia política difundida pelo modelo de democracia liberal-representativo por um espírito *rousseauniano* que paralisa a espontaneidade na mesma medida ao tornar a participação política algo ‘obrigatório’, um dever insuperável dentro do corpo social através de uma sugação excessiva dos indivíduos, que acabam virando não mais do que escravos da sua própria liberdade política levada ao seu oposto.

É preciso que os espaços existam, e que eles estejam abertos nas suas mais variadas formas para a participação intensa dos cidadãos que se interessem em se engajar naquilo em tal ou qual momento, seja por meio de um processo de tomada de decisões verdadeiramente inclusivo que almeje o consenso ao mesmo tempo em que considera as suas limitações fundamentais, seja através da livre expressão do dissenso. Em termos gerais, parece ser exatamente isso que os *occupiers* estão tentando construir, mas não apenas focando em um projeto futuro que, espera-se, venha a se realizar de alguma forma num momento abstrato adiante: ao contrário, eles já existem, na medida em que são praticados aqui e agora. É claro que neste ponto a discussão desemboca mais uma vez na questão dos meios, tema que será tratado precisamente no próximo capítulo. Porém, é possível abordar um aspecto bem interessante dessa cultura presenteísta ainda nesta seção dedicada aos possíveis ‘fins’ políticos movimento: a vitória de Dionísio sobre Prometeu, do afeto sobre a razão, e da religação mais ou menos tribal sobre a separação individualista imposta pelo pensamento moderno; em suma, é a própria essência da transfiguração do político como concebido tradicionalmente (MAFFESOLI, 2005).

3.4.2.4. O político transfigurado: a tribalização dionisíaca do afeto

Por mais que a concepção do que a política seja de fato e de que modo deve se apresentar e se organizar dentro de determinado corpo social, ela nunca acaba – não enquanto houver humanidade para praticá-la –, por mais que se tente matá-la das mais variadas formas, como no caso dos regimes totalitários, por exemplo, ou em qualquer situação em que a violência física, ou qualquer outra forma de coerção, prevaleça. Mas a grande verdade é que mesmo no caso em que os indivíduos são completamente banidos da esfera da política (formal), a política (não-institucional) continua existindo firmemente em todas as relações que se estabelecem dentro da sociedade, em muitos casos mesmo, na sua forma mais genuinamente fortalecida, como se viu com Rancière (1996). Porém, muito mais do que baseada no puro desentendimento ou na liberdade

vazia da igualdade que nega a própria igualdade, a política é e pode ir ainda muito além disso: muito além do racionalismo prometeico, futurístico, que de certa forma acabou-se por naturalizar; muito além desta negação, por meio do adiamento, do gozo, do estético, do afetual; e muito além da separação quase neurótica entre o ‘eu’ e os outros, o privado e o público, o compartilhável e o íntimo sagrado. Em suma, a política transfigurada¹⁸⁵ (MAFFESOLI, 2005) representa precisamente o oposto dessa lógica mecânica, uma total inversão que, ao invés de se propor a acabar com o político, pretende mais que nada salvá-lo, liberando-o de todos os dogmas que se construíram ao seu respeito nos últimos séculos.

É assim, portanto, que o quase-sagrado Estado-nação e os mais variados impérios ideológicos vêm “cedendo lugar a confederações que, de maneira mais leve, cimentam comunidades, de proporções diversas, repousando mais sobre um sentimento de vinculação que sobre a moderna noção de contrato social”, por exemplo, “ao qual se atrela uma conotação racional ou voluntária” (MAFFESOLI, 2005, p. 14). Desta forma, o indivíduo deixa de ser – ou de perceber-se como – “uma entidade intangível e capaz de fazer sua própria história, antes de se associar com outros indivíduos, autônomos, para fazer a História do mundo”, de modo a dar cada vez mais espaço à sua pulsão gregária para tornar-se “protagonista de uma ambiência afetual que o faz aderir, *participar* magicamente desses pequenos conjuntos escorregadios” (MAFFESOLI, 2005, p. 14, grifo no original): as *tribos* de que fala o autor. E são essas pequenas tribos que vêm a negar a ideia de *unidade* rígida, fechada, do Estado-nação, das suas instituições e de todo o império ideológico que o suporta, em relação aos seus constituintes, em prol de uma “*unicidade* flexível que agrega numa harmonia conflitual as *tribos* mais diversas, etnias diferentes ou confederações, numa constelação onde há lugar para todos” (Maffesoli, 2005, p. 17, grifos no original). É aqui que entra especificamente a ideia geral do *Occupy* com a sua (anti?)ideologia dos 99%, da

¹⁸⁵ Para Maffesoli (2005), este trata-se de apenas mais um processo característico do que ele chama de pós-modernidade; porém, o que menos importa aqui é o nome que pode ser usado para caracterizar tal ou qual acontecimento ou era histórica: o maior interesse, desde o início, é sempre em realizar um mergulho nos fenômenos em busca de quantas pistas forem possíveis de ser encontradas a respeito de sua essência aparente. Nada mais – se é que isso já não é o bastante. Portanto, se a modernidade já virou ‘pós’ não faz tanta diferença assim; afinal de contas, o mundo é sempre tão excessivamente dinâmico, que quase nada consegue realizar-se plenamente antes de ser superado por outra coisa bem distinta. Foi assim com a democracia, que virou ‘pós-democracia’ antes mesmo de ser uma democracia de fato (RANCIÈRE, 1996); foi assim com o capitalismo, que nunca foi capitalismo de verdade, já que praticamente nasceu como ‘neocapitalismo’ (DELEUZE e GUATTARI, 1995); e foi assim especialmente com a modernidade, que, ao deslocar o tempo inteiro a sua completude (o ‘desenvolvimento’, o ‘progresso’) para um futuro distante, quase inalcançável, nunca se ocupou de realizar a si mesma de fato – no presente, o único lugar que existe.

diversidade igualitária, do dialogismo que *junta* em oposição à dialética que *unifica*. E o próprio indivíduo, na verdade, percebe esse mesmo processo do corpo social ocorrendo no seu corpo psicológico, na medida em que cessa de *ser* isso ou aquilo para *estar sendo* várias coisas ao mesmo tempo, na medida em que deixa de possuir uma *identidade* única e fechada para dar espaço às *identificações* mais diversas, muitas vezes até mesmo conflitantes entre si. E tudo isso só se torna possível através da própria superação do pensamento racional e da abstração da ordem mecânica em prol de uma religação presenteísta fundada numa fusão empática que permite dar vazão à *cultura do sentimento* e realizar a *utopia do cotidiano* (Maffesoli, 2005).

É claro que, como já se comentou timidamente no capítulo anterior, todo pensamento político – e quanto mais tradicional, mais forte essa tendência – está amparado num forte sentimento de religação religiosa que dá espaço à ‘servidão voluntária’ de que fala La Boétie (apud MAFFESOLI, 2005) e extrapola, e muito, qualquer pretensão estritamente lógica, sempre em prol dessa “*força imaginal* necessária a toda vida em sociedade” (MAFFESOLI, 2005, p. 30, grifos no original). É essa mesma ‘força’ (imaginal, simbólica, quando não física de fato), no fim das contas, que normalmente faz a pessoa abdicar de si mesma para *servir* essa coisa maior, de corpo e alma. No caso estritamente *religioso*, tratam-se dos sacrifícios individuais em troca da salvação espiritual; na sua metáfora *política*, de sacrifícios semelhantes em troca da ‘proteção’ estatal – o paradoxo de que fala Bobbio (1987) do indivíduo que luta contra o Estado para que este o proteja; na sua realização *científica*, dos sacrifícios de “substituir o politeísmo dos valores pelo monoteísmo do utilitarismo” (MAFFESOLI, 2005, p. 43); e, no seu desdobramento *econômico*, de sacrifícios maiores ainda em troca das pretensas recompensas proporcionadas pela economia liberal – a ideia de que os problemas decorridos desta não se comparam aos seus benefícios.

E o mais importante de tudo em relação a este último caso: por mais que nenhuma dessas *promessas* abstratas da cultura neoliberal, por exemplo, tenha sido devidamente realizada para a maioria dos indivíduos concretos, o que importa é que, segundo a ideologia prometeica, tudo isso está por vir: o melhor ainda chegará. Esse é o pior dos extremos, o caso daqueles para quem o futuro nunca se concretizará. Porém, existe também a parcela dos que conseguiram de alguma forma alcançar essas promessas, especialmente no sentido da graça econômica conquistada – para onde tudo sempre converge na sociedade –, embora, por outro lado, além de não conseguirem superar a sensação de vazio permanente, aparentemente tenham perdido por tabela a sua

própria essência humana, por meio da ‘currealização’ da vida (MAFFESOLI, 2005): os indivíduos que se tornaram “*zoon politicon*, animais políticos, empanturrados, em boa saúde, bem vestidos e perfeitos consumidores” e que só podem reencontrar sua qualidade humana perdida “nos momentos de efervescência dos excessos esportivos, musicais ou do lazer não-programado”, as próprias “orgias que escapam justamente ao controle do político” (MAFFESOLI, 2005, p. 41).

Ainda no caso da religião política tradicional, Dino Cofrancesco (apud BOBBIO, 2001) coloca como uma das diferenças fundamentais entre a direita e a esquerda o fato de a primeira pregar a manutenção da *tradição* enquanto que a segunda se guia pelo ideal da *emancipação*. Porém, a verdade é que nem a esquerda abdica completamente da ideia de tradição e nem a direita deixa totalmente de lado o tema da emancipação: elas apenas contemplam cada um dos elementos por caminhos inversos. Neste caso, o que a *esquerda* revolucionária faz, por exemplo, é ‘*emancipar*’ os indivíduos para fundar uma nova *tradição* à qual ligá-los, na mesma medida que a *direita* conservadora busca manter a própria *tradição* a fim de possibilitar aos indivíduos que permaneçam *emancipados* – nos termos mais gerais, livrando-os dos grandes perigos que rondam toda a comunidade. É assim, portanto, como também já se discutiu razoavelmente, que “o técnico e o *expert* sucedem inexoravelmente os revolucionários” (MAFFESOLI, 2005, p. 48, grifo no original), esses grandes conservadores que “querem antes de tudo conservar o poder, a essência do poder” (MAFFESOLI, 2005, p. 54): isso porque, ambos os lados são tão igualmente modernos quanto acreditam seguir visões de mundo distintas, de modo que acabam precisamente se fundindo numa mesma ideologia, a da própria modernidade – essa mesma que fundou uma aparentemente insuperável tradição por meio da mesma emancipação.

Mas, será que é de fato possível superar essa grande dicotomia dialética entre o tradicional e o inovador, o que se deve conservar e o que precisa ser emancipado? Sim, a partir do próprio momento em que se deixa de buscar qualquer tipo de unidade absoluta, de resposta última à pergunta social, em suma, quando se coloca como fim nada mais do que a permanência nos próprios meios. Sendo assim, será que neste caso é ainda possível manter o estado de ligação necessário à existência de qualquer comunidade, da mais simples à mais complexa? Muito provavelmente. E mais que nada por se tratar da conexão (espontânea) no seu estado mais puro de liberdade em meio a uma variedade de diferenças iguais: um desejo de estar junto afetual, emotivo, que se justifica e se encerra no simples prazer de *estar junto* (MAFFESOLI, 2005). O objetivo

fundamental com tudo isso é, no fim das contas, trazer a coisa pública, há tempo demais externalizada, de volta ao interior da vida, e, inversa mas similarmente, levar a vida interior (privada) de volta à exterioridade da esfera pública, a fim de sanar a alienação, de superar essa abstração que a vida social acabou virando, da política à economia, do sexo à palavra, do prazer a tudo que é simbólico (MAFFESOLI, 2005).

É deste modo então que se podem recuperar todos os sonhos, visões e utopias humanas a partir da valorização e da vivência de todos os mitos sociais possíveis existentes na comunidade em questão – e não exclusivamente *do* mito político do Estado-nação que suprime todo o resto –, a fim de, em última instância, suplantar a História linear, de desenvolvimento contínuo e racional, por “uma vida com histórias mais do que com uma História” (MAFFESOLI, 2005, p. 77). São esses mitos – e não aquele outro –, em suma, as fantasias populares, que “exprimem, no sentido mais profundo, o ‘simbolismo’ de um conjunto social”, aquele que “existe antes e depois do político” e o irriga em profundidade, como se fosse seu próprio lençol freático (MAFFESOLI, 2005, p. 77). A ideia, na verdade, é que, ao invés de negar os diversos mitos e ritos sociais a fim de fundar um único extremamente controlador – por mais que de forma quase velada, já que as instituições não assumem o seu profundo caráter mitológico –, o político deveria mesmo era incorporar a todos, ou então deixá-los livres para que eles mesmos, em conjunto, fundem o próprio político, por mais que seja para transfigurá-lo como tal, na medida em que este passa a perder qualquer senso de ‘finalidade’ (essencialmente externa).

Se é “unido” para estar unido e nada mais. Trata-se de uma espécie de transcendência imanente, de busca de uma felicidade terrena que não repousa sobre nenhum adiamento do gozo. É nesse sentido que se pode falar em trágico: não há um além para o que se vive agora. A política, então, não tem mais razão de ser, pois não há mais tempo a gerir. No máximo, ele pode também entrar na imanência absoluta e tornar-se o espetáculo que, de resto, não deixa de ser. Assim, o político perde o que tinha feito a sua grandeza e especificidade durante toda a modernidade: a administração do sagrado que, sucedendo ao sacerdote e ao rei, terminou por controlar (MAFFESOLI, 2005, p. 119).

Mais uma vez, por fim, trata-se de trazer a energia que foi projetada para o exterior de volta para o interior da socialidade, transformando as grandes entidades abstratas (o Estado, o Mercado, o Progresso) “em pequenos deuses intercambiáveis e efêmeros, ligados aos lugares e aos momentos”, de modo a tornar a energia então intensiva, ‘ecológica’, através da multiplicação e da exacerbação dos ritos cotidianos (MAFFESOLI, 2005, p. 120). É a própria “socialidade sem utilidade ou sem

finalidade”, o estar-junto em estado puro, “a criação da própria vida, uma vida que se basta” e se realiza no presente, no afeto, na emoção (MAFESOLI, 2005, p. 120).

A grande questão aqui está intimamente ligada à própria relação com o outro, a partir do momento em que cada um passa a respeitar seus próprios desejos e aspirações na mesma medida em que incorpora os desejos e aspirações desses mesmos outros de maneira quase a fundir-se com eles em certo sentido, sempre a partir do eterno *compromisso* com o *estar-junto*. Esse aspecto da socialidade humana será tratado com mais profundidade no último capítulo, mas já se pode aproveitar um pouco da discussão para deixar algumas pistas. *Primeiro*, essa tendência representa muito mais do que simplesmente *imitar* o outro a partir da ideia paradoxal de se diferenciar de todos os outros agindo da mesma forma que eles, como é o caso do argumento publicitário geral que vende toda e qualquer moda: “*faça como todo mundo, compre este produto e seja diferente*”. Essa contradição se ‘explica’, por exemplo, pelo próprio paradoxo capitalista de propor a exacerbação da individualidade de cada um (por meio do culto ao individualismo, naturalmente) na mesma medida em que se unifica a concepção do que um indivíduo deve ser de fato, ou daquilo que é ‘melhor’, desejável, que ele seja (FROMM, 1974), da mesma forma que se tenta homogeneizar todo o resto, dos mitos aos ritos, sempre amparado na concepção utilitária, futurista, da vida, de acumulação de capital (seja este material, social ou cultural). Trata-se, portanto, nesse ‘estado puro’ de querer estar junto, de um alto grau de abertura e adaptação mútua justamente para aumentar, e não limitar, a potencialidade de ambos.

Segundo, de modo similar, ao negar as ‘futilidades’ da vida (tudo que não seja racional e grandioso) ao mesmo tempo em que enche a vida dos indivíduos de inúmeras outras ‘futilidades’ (utilitárias), desde as materiais (tudo que se pode comprar para ser feliz) às imateriais (toda a emotividade enlatada que se pode consumir na mídia para negar suas próprias emoções em prol da de outrem), o *status quo* acaba munindo-se de uma das mais eficientes formas de domínio, essencialmente político, da sociedade. Neste caso, são precisamente essas mesmas ‘futilidades’ impostas a favor do controle – embora justificadas pelo seu caráter utilitário – que acabam tornando-as futilidades ainda mais fúteis – mesmo que se tente levar os indivíduos a julgá-las grandiosas –, o que se dá especificamente pelo próprio fato de não serem *verdadeiramente* ‘fúteis’, ou seja, fúteis no seu sentido mais ‘puro’: em suma, *despretensiosas*. Mas é aqui também que se encontra o *x* da questão: não há nada que o poder (político) tema mais do que a simples despretensão.

O presente é desprezioso, e, portanto, *fútil*. Mas é a sua própria despreensão que o conduz à eternidade, já que nem o futuro e nem o passado existe senão como um ato do pensamento, o primeiro, projetando um novo presente, e o segundo, recuperando um presente que já se foi. Da mesma forma, é também a própria futilidade do momento presente que faz dele algo tão grandioso, já que a grandeza do passado só existe, como lembrança, porque foi vivida em um presente específico, e a grandeza do futuro só existe, em termos de expectativa, como um ato de vontade que poderá ou não se concretizar num presente posterior. É assim que tudo, inclusive as mais variadas temporalidades, encontram-se não só nos *meios* (onde sempre se está na caminhada pela vida), mas também necessariamente no *meio*: o lugar, a ambiência onde reúnem-se os mais variados ritmos particulares para juntar-se ao ritmo geral, sempre concentrando-se na ‘mediância’, no ‘trajetivo’ (A. BERQUE, apud MAFFESOLI, 2005), esse “vaivém ininterrupto existente entre o objeto e o sujeito” que faz com que a globalidade não resulte “de um *continuum* linear, causal, objetivo”, mas seja antes “o fruto da interação constante entre os diversos pontos ou momentos de determinado conjunto” (MAFFESOLI, 2005, p. 146, grifo no original). É deste modo que, recuperando a analogia polifônica do primeiro capítulo, “a época então se torna musical” (MAFFESOLI, 2005, p. 142):

Não uma música separada, em lugares e tempos determinados, dos lazeres e das recreações programadas, mas uma melodia envolvente, feita de imperceptíveis modulações, de gestos cotidianos e de sons da vida corrente, coisas que constituem a verdadeira arquitetura social, dão pleno sentido ao que partilho com os outros e, magicamente, destilam essa pequena música específica pela qual se reconhecem os que as habitam e nelas investiram afetivamente (MAFFESOLI, 2005, p. 142).

É essa valorização da globalidade que integra todos os elementos do dado mundano que permite o reconhecimento geral de uns para com os outros, o próprio lugar onde se funda a realidade simbólica do político: o sentimento de vinculação que só se intensifica de fato por meio da superação da dicotomia privado/público (MAFFESOLI, 2005). É assim que se constrói a harmonia, por mais que também conflitual em várias medidas – já que não se pode tentar ‘escapar’ do desentendimento –, a fraternidade que serve de sustentação ao político (MAFFESOLI, 2005).

Tudo, neste caso, concentra-se na vivência estética compartilhada, se se entende estética como “o fato de experimentar emoções, sentimentos, paixões comuns, nos mais diversos domínios da vida social” (MAFFESOLI, 2005, p. 188), este fenômeno que já extrapolou os limites das belas artes e das obras de cultura, por exemplo, para espalhar-

se pelo conjunto da vida cotidiana e tomar conta do imaginário contemporâneo, fazendo da própria vida uma grande obra de arte. O resultado, neste sentido, é uma interação que “não é direcionada, não tem projetos, mas se contenta em viver o dia-a-dia, no simples prazer de viver, com outros, uma existência ‘sem qualidade’”, uma espécie de “*carpe diem renovado*” (Maffesoli, 2005, p. 188, grifos no original). É claro que em termos gerais não se faz exatamente necessário que os integrantes dessas ‘tribos’ possuam uma relação física, face a face, dado o caráter de ‘*cosa mentale*’ da co-presença e a força misteriosa que ronda os imaginários, o que é tornado ainda mais factível nos dias de hoje com todas as possibilidades que as novas tecnologias proporcionam (MAFFESOLI, 2005): é assim, por exemplo, que um *occupier* pode ter muito mais afinidade, e uma relação incomparavelmente mais intensa, com um *indignado* da Espanha do que com o seu vizinho de porta. Porém, a título de contraponto, embora esse contato virtual seja capaz de gerar uma certa tatilidade quase mística (MAFFESOLI, 2005), nada pode substituir o calor da relação direta, afinal, “o fato de tocar o outro, de escutar com ele, de sentir conjuntamente e, claro, de ver juntos é uma maneira de socializar, de comunicar e mesmo de harmonizar as diferenças” (MAFFESOLI, 2005, p. 202): em suma, precisamente os ‘pressupostos’ que permitem a própria transfiguração do político, a preparação de “uma *ordem* social marcada pela empatia” (MAFFESOLI, 2005, p. 203, grifo no original) – e, neste caso, exatamente o que ambos, *indignados* e *occupiers*, resolveram fazer.

Para que isso se realize, portanto, é preciso, acima de tudo, menos projeção e mais introjeção coletiva, menos aceitação do *status quo* ao mesmo tempo em que se aprende a adaptar-se mais ao outro para, enfim, viver uma verdadeira *vida dos sentidos*, o *prazer da arte*, por mais que muitas vezes em *retiros refinados* específicos – como uma praça pública, uma rua – que permitem a experiência utópica do *mito do paraíso* e o seu *jardim maravilhoso* (MAFFESOLI, 2005). E o que foi o *Zuccotti*, senão exatamente isso, uma intensa sintonização da paixão, do sentimento, da razão não-instrumental orientada para a constituição de “uma das mais sólidas organicidades”, uma organicidade realizada muito mais “por ajustamentos *a posteriori* [o aprender fazendo] que por vontade consciente *a priori* [as árvores ideológicas e as demandas claras e rígidas]” (MAFFESOLI, 2005, p. 207, grifos no original)? O que foi, senão o livre fluir da subjetividade coletiva, intersubjetivamente, em prol da plena vivência do laço societal no seu sentido mais puro, muito além de qualquer contrato social decretado racionalmente sem nenhum compromisso com a realidade subjetiva da comunidade?

No próximo capítulo será discutido de modo muito mais detalhado como esse ideal de transfiguração do político se deu de maneira bastante real no *Zuccotti Park*, através da própria *carnavalização da política* – o que continua acontecendo, embora de modo talvez menos intenso, em eventos específicos, até o ponto onde o poder político (policial) não interfere com a sua violência (racional?) característica. Mas antes de chegar lá, se tratará agora do último grande elemento geral necessário para se alcançar uma organização social verdadeiramente democrática, de acordo com os termos propostos aqui, este, em total consonância com o ponto que se acabou de discutir. Afinal, se realmente o ser humano precisa sempre de algo em que acreditar para dar sentido à sua existência, por que essa crença não pode concentrar-se precisamente nele mesmo, na própria humanidade em relação ao mundo como um todo?

3.4.3. *Das relações sociais: ser um ‘idiota bom’ ou um ‘bom idiota’?*

Uma coisa é ser bom e outra muito distinta é quando somos tomados por idiota. Essa frase deveria estar inscrita no escudo nacional. O resultado é que no passado, em algum passado desajeitado, todos nós fomos bons, mas agora que sabemos o segredo, deixamos de sê-lo para que os demais não nos tomem por idiotas. No que se refere a cada um, todos somos os demais, todos pretendemos tomar por idiota cada um dos outros. Mas como ninguém quer se deixar ser tomado por idiota, a consequência é que todos somos iluminados, e estamos portanto gloriosamente situados acima desse ser hipotético, caduco, superado, inexistente, esse uruguaio em quem todos pensamos quando dizemos: *uma coisa é ser bom* (BENEDETTI, 2000, pp. 182-83, grifos no original).

Este diagnóstico talvez seja um dos mais acurados a respeito do tipo de relação que os indivíduos modernos são levados, de uma forma ou de outra, a estabelecer com os ‘outros’ diariamente na sociedade, não só a uruguaia, a brasileira ou a americana, mas a capitalista, de um modo mais amplo: ou, para ser ainda mais inclusivo, qualquer uma que funcione com base em forte hierarquia e desigualdade. Mais uma vez, é o medo (aqui, especificamente, de ser tomado por idiota) vencendo o amor (a suposta predisposição de praticar a ‘bondade’).

Não se trata, neste ponto, de averiguar a ‘essência’ de uma natureza humana abstrata, como se tem evitado fazer aqui, mas, sim, de analisar as condições reais a que esse humano é submetido o tempo inteiro, e o que ele é levado a fazer a partir disso. Afinal, quem nunca passou pela situação de sentir uma grande vontade, um impulso, por assim dizer, de ajudar, de se solidarizar com algum desconhecido na rua, por exemplo, mas no meio do caminho acabou cedendo às ‘advertências’ da autoconsciência repressora – provavelmente seguindo todas as instruções de ‘tomar cuidado’ com os

estranhos ouvidas desde criancinha – e desistiu de concretizar o tal ato de ‘bondade’? É exatamente desta forma que não apenas as pessoas acabam deixando de ser boas para evitar o título de idiota, mas precisamente passam também, elas mesmas, a achar ‘bom’ tomar os outros por idiotas – afinal, como adverte o próprio Benedetti (2000) “somos todos os demais”.

Não que a origem de toda a maldade do mundo esteja aí, algo hipoteticamente iniciado quando, ainda no Éden, Eva tivesse resolvido dizer não à serpente com medo de esta a estar tomando por idiota. Não, não. Pelo contrário. Na verdade, naquela época aparentemente os seres humanos ainda eram bons inocentes, de modo que a maior ‘idiotice’ da moça foi precisamente a de acreditar que aquela inofensiva serpente lhe estava sendo sincera, por mais que Deus – assim como todos, hoje em dia, dos pais perante os filhos à grande mídia perante os cidadãos – a tivesse advertido tanto em relação a esse grande perigo. O mais provável mesmo então é que, neste caso, ou a própria maçã já contivesse a semente da desconfiança, ou Deus, por meio de uma espécie de amor caridoso, acabou dotando os pecadores inaugurais desse importante mecanismo de sobrevivência – ainda mais agora, que eles tinham contaminado o mundo inteiro e estavam fadados a viver em meio às mais horríveis tentações –, ou então, como última possibilidade, eles mesmos o incorporaram a partir desta mesma lição. No geral, esta pode ser tomada como a hipótese da ‘bondade’ inerente.

Porém, se se propõe a analisar a questão de outra maneira, é possível perceber que o grande erro dos nobres estreates da raça humana não foi bem o de ser ‘bons’ ou ‘inocentes’, mas, sim, exatamente o contrário: o de possuírem malícia suficiente não só para desobedecer à insuperável hierarquia divina, como também por fazê-lo buscando ser tão poderosos quanto o próprio Deus criador – esta era precisamente a promessa da serpente. Isso poderia levar a crer, em última instância, que o homem é ‘naturalmente mau’. No entanto, a questão é mais complexa do que isso, já que, nessa busca incessante por ‘culpados’ pelo ‘erro original’, seria possível até encarar Deus, ele mesmo, como fonte do problema: afinal, ele não eliminou as hierarquias, e, portanto, permitiu que o poder e a sua consequente cobiça permanecesse ali para tentar a quem quer que fosse. Tivesse ele atentado para essa pequena imperfeição no seu paraíso mais que perfeito, talvez jamais ninguém teria desconfiado de ninguém – a não ser da própria serpente, caso ela insistisse em aparecer –, o que provavelmente teria feito de todas as sociedades humanas lugares essencialmente horizontais, cooperativos, desde a sua fundação. Mas não. Até porque, para o Deus cristão, o verdadeiro ‘bom’ é aquele que se sacrifica, o

que consegue manter o seu puro estado de bondade mesmo nas situações mais adversas, e é assim, portanto, que, ainda hoje, conseguir ser ‘bom’ tem se tratado realmente de um grande sacrifício, um ato que, de tão sacrificado, traz as melhores recompensas possíveis para toda a eternidade.

Já buscando abandonar a analogia ao Éden, não que a questão da bondade seja algo assim tão simples de definir e de ‘resolver’ – afinal, não se pode pretender um sentido transcendental para ela –, e não que cada pessoa seja a própria ‘culpada’ por sua grande dificuldade em ser boa de fato – aqui, em certa medida, tomando o próprio sentido cristão de importar-se sinceramente com o próximo, de amá-lo tanto quanto a si mesmo, como parâmetro. Até porque, como tanto já se falou, o ambiente geral compartilhado de pura competição acaba mesmo forçando cada um ao contrário – talvez uma das realizações mais estúpidas da sociedade humana, desde as civilizações mais antigas, até, principalmente, a atual. Só que, mesmo assim, a humanidade continua culpando a si mesma (a parte de cada um que presumidamente só está no outro, claro), a partir da sua suposta ‘natureza’, em vez de encarar a sua própria criação (e não a divina) como possível fonte do problema: o sistema, que só incita a disputa, a violência, e, em última instância, a ‘maldade’, que suplanta à força a bondade precisamente por temer a idiotice – afinal, existe título pior que esse? Daí que os indivíduos passam automaticamente de *bons que têm medo de ser idiotas* a *idiotas com medo de ser bons*, a espertinhos que não veem ‘vantagem’ nenhuma em ser bons com o outro.

Aqui não se está falando da ‘bondade’ cristã na sua ‘pureza’ mais radical, a ideia de que o homem só pode ser verdadeiramente bom no seu isolamento, diante unicamente dos olhos de Deus (ARENDDT, 2005), por exemplo: a abordagem refere-se especificamente aos pensamentos e atitudes que emanam, naturalmente, das *relações* baseadas no amor – e não mais no medo, ou no isolamento, já que este parece impedir o surgimento de qualquer amor que não o ‘amor-próprio’. Só que aqui ainda há um empecilho muito grande em relação à essência do amor cristão, já que, segundo Arendt (2005), por exemplo, ao contrário do que se tem defendido ao longo do texto, “dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”, de modo que, sendo o amor *extramundano por natureza*, “é por esta razão – e não por ser tão raro – que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (ARENDDT, 2005, p. 254). Por isso, segundo ela – baseando-se em Aristóteles –, mais do que no amor, as relações políticas (e sociais) deveriam estar embasadas mesmo é no *respeito*, aquela espécie de

“‘amizade’ sem intimidade ou proximidade”, uma “consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós” (ARENDR, 2005, pp. 254-55).

O problema é que, aparentemente, Arendt (2005) ainda está julgando a questão a partir da visão cristã mais radical, mais abstrata, mais irreal, capaz de transformar-se quase no seu oposto no mundo terreno, o que Maquiavel (apud ARENDR, 1977) aproveita como base para dizer, inclusive, que “as pessoas que entrassem na política deveriam primeiro aprender como ‘não ser boas’, isto é, como não agir de acordo com os preceitos cristãos” (ARENDR, 1977, p. 36), pois na política é muito mais importante que se ame mais o mundo do que a si mesmo, do que a sua própria *salvação* (MAQUIAVEL, apud ARENDR, 1977): uma clara crítica ao lado egoísta da bondade cristã – da caridade que livra a alma de cada um perante Deus. Isto é, o que deve importar, na verdade, muito próximo do que disse o próprio Maquiavel, não é a mesma bondade ‘utilitária’, egoísta, de que fala Freire (1987) para condenar os atos ‘generosos’ que tanto já se criticou ao longo do texto: afinal, o que representa a própria proposta de amar mais o mundo do que a si mesmo senão a expressão da bondade (altruísta) mais extrema perante todos aqueles que compõem esse mundo? Porém, por outro lado, essa é outra face do radicalismo que se quer evitar aqui: afinal, que bondade poderá ser verdadeiramente boa se o indivíduo coloca tudo mais acima de si mesmo, se não consegue ser bom consigo próprio? Superando esse aspecto da visão cristã, portanto, é preciso que os indivíduos extrapolem os limites da pureza do seu isolamento tanto quanto qualquer possível egoísmo oculto de mera realização pessoal. E, extrapolando as exigências do altruísmo republicano de Maquiavel, é preciso que ele se inclua igualmente a si mesmo nas suas considerações a respeito do outro, ou do mundo em geral.

Paulo Freire (1987) pode ajudar a resolver esse aparente impasse. Para ele, da mesma forma que os oprimidos que se reconhecem como tal só se libertam de fato se lutam por sua libertação (a bondade amorosa a si, aos seus pares e a todos que sofrem com o problema), o opressor que se percebe na situação opressora e nada faz para reverter a realidade em que se encontra continuará sendo sempre opressor (amando apenas a si mesmo, sua posição privilegiada), por mais que sofra bastante com sua posição (no isolamento) e pratique atos generosos para descarregar um pouco da culpa que sente (para estar de bem tanto com Deus quanto com sua consciência). Em suma, essa atitude específica do opressor não significa nada mais do que ‘amar’ tomando apenas a si próprio como base, e não considerando os outros verdadeiramente; é lutar

pela sua própria salvação no paraíso, e não pela salvação desses outros – que em última instância sofrem à sua custa – aqui na Terra (porque aqui ele acha que já está salvo, embora sua consciência venha a pesar um pouco às vezes). É neste sentido então que não basta assumir-se ‘tocado’ pela situação das outras pessoas e ter compaixão por elas: é preciso agir *com* elas para que a situação de ambos (oprimidos e opressores) mude radicalmente.

E é aqui precisamente que o sentido da bondade cristã é superada pela *bondade humana*: o homem bom não é o que se solidariza *secretamente* com os demais, no seu isolamento, apenas perante Deus; mas, ao contrário, o que *abertamente* incorpora a causa destes e luta por ela, com eles, sem medir esforços, baseado numa espécie de amor social, não utilitário, que une a todos. Porque no primeiro caso (o que é bom em segredo) é mais ou menos como o homem que *peca*, se arrepende e decide *rezar* para neutralizar seus pecados; já o segundo, trata-se, em termos gerais, do homem que *nem peca e nem reza*, por assim dizer, ou, no máximo, *peca por não rezar*, por não se dirigir a Deus em nenhum momento da sua existência – embora o mais importante seja que o seu suposto pecado não prejudica ninguém (na Terra), senão, no máximo, ele mesmo (comprometendo sua possibilidade de ir ao céu por negligenciar o tal ritual nas suas atividades terrenas, por mais louváveis que sejam suas atitudes em relação aos seus irmãos). Por isso, ao fazer o mal aos outros e tentar neutralizar o mal que esse mal traz para si perante Deus, o *primeiro é estratégico, egoísta*; ao não fazer mal aos outros e acabar correndo o risco de eventualmente fazer mal para si mesmo justamente por talvez não ter mal que neutralizar perante Deus, ou por não se importar com isso, o *segundo é altruísta, verdadeiramente solidário*: é isso, portanto, que faz do primeiro, em termos objetivos, um homem não bom e, do segundo, um homem bom – aqui neste mundo, onde importa. Em última instância, não é desse tipo de altruísmo solidário que vive a verdadeira bondade religiosa, embora muitas vezes as tais bondades realizadas sejam utilizadas mecanicamente como moeda de troca com essa força divina abstrata?

Mas já parece oportuno voltar às atitudes exclusivamente terrenas. Para Arendt (1977), foi a própria inspiração *rousseauuniana* acerca da crença de que o homem é bom por natureza que possibilitou o afloramento da paixão pela compaixão – a ideia de que a compaixão é a reação humana mais natural diante do sofrimento alheio – na Revolução Francesa, o que, como já se falou, teria sido a sua própria desgraça. E compaixão, neste caso, referindo-se ao fato de “ser acometido pelo sofrimento de alguém como se fosse contagioso” (ARENDDT, 1977, p. 85), ao contrário de ‘pena’, que seria mais ou menos

sentir-se mal pela situação de outrem sem necessariamente implicar uma ‘dor’ palpável: o primeiro é sempre direcionado a casos singulares (quando se tem contato direto com uma situação concreta) e o segundo pode ser generalizado a casos abstratos (aplica-se a todas as situações que podem se relacionar à questão de alguma forma). Assim, a compaixão, de modo semelhante ao amor, extingue a distância que separa os homens, de modo que, se a pena vem a ser a perversão da compaixão, a sua alternativa acaba sendo a própria solidariedade, a base na qual os homens “estabelecem deliberadamente e, por assim dizer, desapaixonadamente uma comunidade de interesse com o oprimido e o explorado” (ARENDDT, 1977, p. 88). Como, segundo Arendt (1977), a solidariedade partilha em algum grau da razão, o que lhe permite ser generalizada, ela consegue “compreender uma multidão conceitualmente, não apenas a multidão de uma classe ou uma nação ou um povo, mas em última instância toda a humanidade” (ARENDDT, 1977, p. 88): uma concepção bem diferente da proporcionada pela ‘pena’, que sempre estabelece uma hierarquia entre o que a sente e o objeto desse sentimento, uma sensação que, pelo fato de poder ser ‘desfrutada’ por ela mesma, como um fim em si, acaba levando, quase que automaticamente, a uma glorificação da sua causa, ou seja, o próprio sofrimento dos outros. É por isso que, “em termos terminológicos, a solidariedade é um princípio que pode inspirar e guiar a ação, a compaixão é uma das paixões e a pena é um sentimento” (ARENDDT, 1977, p. 89) – este último, para a autora, tão mais cruel quanto à própria crueldade.

Mas não é por considerar a existência real da solidariedade – em termos filosóficos, mas também em uma grande medida prática – que a autora ‘aceita’ a bondade como condutora das ações entre os homens: na verdade, ela continua colocando completamente em xeque a ‘natural’ capacidade humana de ser bom, e conclui que “a bondade absoluta é quase nada menos perigosa que a maldade absoluta” (ARENDDT, 1977, p. 82). Sem dúvidas, tudo que seja absoluto é essencialmente maléfico, e é por isso que a defesa aqui não é em prol de uma humanidade baseada num espírito bondoso tão forçado quanto entediante, mas, sim, da construção de uma sociedade onde o medo de ser idiota cesse de existir, ou pelo menos exista como exceção, não mais como regra. E tudo isso, mais uma vez, possibilitado pelo amor que potencialmente emana das relações verdadeiramente sociais (MATURANA, 2009) fundadas na igualdade e na liberdade plenas, no livre fluir das emoções, o próprio elemento que de uma forma ou de outra sustenta a razão, já que “todo sistema racional

tem um fundamento emocional” (MATURANA, 2009, p. 15) que estabelece as premissas que a razão irá aceitar ou rejeitar.

Mas, neste caso, o que são as emoções exatamente? “Do ponto de vista biológico [...] são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos. Quando mudamos de emoção, mudamos de domínio de ação” (MATURANA, p. 15). É assim que, a fim de estabelecer um “modo de vida baseado no estar juntos em interações recorrentes no plano da sensualidade em que surge a linguagem”, por exemplo, é “necessária uma emoção fundadora particular, sem a qual esse modo de vida na convivência não seria possível. Esta emoção é o amor” (MATURANA, p. 22). E o que é o amor, portanto, neste sentido? Para o biólogo, o amor não tem nada de ‘raro’ – como de certa forma caracterizou Arendt (1977) – ou ‘especial’: ele é a própria emoção fundadora do social, aquilo que permite a aceitação do outro como um legítimo outro na convivência – não o outro que se teme e se evita. “Num sentido estrito, nós seres humanos nos originamos no amor e somos dependentes dele. Na vida humana, a maior parte do sofrimento vem da negação do amor: os seres humanos somos filhos do amor” (MATURANA, 2009, p. 25).

Mas, e se os homens são mesmo ‘filhos do amor’, de onde é que vem, mais do que o medo ou a indiferença, a sua aparente antítese, o *ódio*? Raul Seixas (1983) dizia que “o ódio não é o real, é a ausência do amor”, o que a princípio faz bastante sentido. Porém, ao invés de colocar os termos desta maneira, talvez fosse mais preciso, por exemplo, dizer que “o ódio não é o real, é a *suspensão* do amor”. Isto porque, sempre que o ódio vacila, o amor reaparece, como se nunca tivesse saído dali, o que torna possível encarar o ódio como uma espécie de embriaguez que reprime a expressão do amor; ou melhor, uma embriaguez que expressa um amor reprimido. E é aí que, avançando no argumento, é possível também dar-se conta de que ódio e amor acabam sendo praticamente a mesma coisa, o mesmo sentimento, embora cada um seja ‘interpretado’ e ‘aplicado’ de maneira inversa. Quantas vezes, num acesso de raiva, um indivíduo chega ao ponto de dizer que odeia a pessoa que mais ama? De modo semelhante, quantas pessoas de quem este indivíduo simplesmente não gosta, aquelas que não fazem nenhuma diferença em sua vida, ele consegue ‘odiar’? Neste sentido, parece ser razoável dizer então que o *ódio* pode chegar a ser, por mais absurdo que tal afirmação venha a soar, *a maior evidência da presença do amor*. É assim, portanto, que *odiar* pode ser visto como *amar de modo inverso*, de modo destrutivo. E a linha entre

essas duas emoções – fruto do mesmo sentimento – é tão tênue, que é possível muitas vezes amar e odiar uma mesma pessoa exatamente ao mesmo tempo.

Este é, por exemplo, o caso citado por Fromm (1974) do marido que maltrata a esposa, mas depende dela profundamente, mais que nada porque a ama, embora de maneira um tanto doentia: é o amor intenso expresso de maneira patológica, o amor patológico na sua mais intensa expressão, uma patologia provavelmente motivada pela insegurança ou como resultado de uma vida mal vivida, do amor (verdadeiro) não vivido (FROMM, 1974). Afinal, como se pôde perceber no caso de Archibald (SERLING, 1961a) no capítulo anterior, quanto mais “obstruído for o impulso para viver, tanto mais forte será o impulso para destruir; quanto mais a vida for realizada, tanto menor será o vigor da destrutividade (FROMM, 1974, p. 149). É mais ou menos isso que acontece em grande parte dos processos de invenção de qualquer *inimigo*, por exemplo, que em muitos casos só existem até que um outro inimigo, comum a ambos, apareça para uni-los e, assim, devolvê-los ao seu estado ‘original’ de amizade. As guerras são um caso salutar. Já antes da Segunda Guerra, a União Soviética e os Estados Unidos eram grandes inimigos, totalmente antagônicos, mas bastou o surgimento de um ‘outro’ que ameaçasse a ambos para que rapidamente se tornassem amigos, trabalhando numa intensa cooperação. Depois, bastou que o ‘outro’ fosse extinto, ou pelo menos ‘domado’, para voltarem ao estado (aparentemente, artificial) de inimizade. É por isso também que em 1984, de George Orwell (2005), a Oceania, a Eurásia e a Lestásia não formam blocos de inimizade eterna entre si – sempre estão variando, unindo-se com um e com outro constantemente –, nem muito menos entram numa guerra de todos contra todos. Por quê? Porque, se é verdade que eles estejam sempre inventando um ‘outro’ inimigo, ao mesmo tempo precisam necessariamente de um outro que seja parte de si mesmos, um amigo, aquele que lhes permite manter as ideias sobre o inimigo vivas em suas cabeças: afinal, ideias só existem quando (enquanto) podem ser compartilhadas. É por isso que só existem inimigos quando existem ideias que inventam essa inimizade e pessoas que as aceitam juntamente com outras. Isso porque, quando se carrega uma ideia sozinho, o seu peso é tão grande, que ela morrerá logo em seguida, se isso não acontecer primeiro com o indivíduo que a carrega, caso ele não consiga, a depender da ideia, matá-la rapidamente.

Um bom exemplo dessa situação pode ser encontrado no episódio ‘Two’ (‘Dois’) (SERLING, 1961c), também da série *Twilight Zone*. Num cenário bastante caótico de total destruição, um homem e uma mulher, únicos sobreviventes de uma

guerra que parece ter destruído a humanidade, encontram-se sozinhos numa cidade deserta. E um detalhe: cada um é proveniente de um exército distinto, o que, naturalmente, acaba fazendo de ambos inimigos mortais – até que se prove o contrário, claro. No início, o homem tenta ser simpático, procurando mostrar que o conflito já perdeu todo o sentido e que o mais importante agora era que eles se tornassem parceiros, amigos, substituindo o pensamento destrutivo pelo cooperativo, se solidarizando com a causa que era a mesma para os dois – a própria sobrevivência –, para o bem de ambos. Mas a moça permanece relutante por todo o tempo, e em determinado momento chega inclusive a atirar contra ele, a fim de defender seus ‘ideais’, aqueles que não a permitem estabelecer uma relação social (baseada no amor) com um ser que vem a ser, na sua cabeça, essencialmente um inimigo ‘natural’, dada a sua origem (ideológica). É só depois de algum tempo, seguramente ao perceber que aquele comportamento só levaria à destruição dos dois – cada um isolado nas correntes das suas próprias ideias para apodrecer com elas e por elas –, é que a mulher decide focar no aspecto positivo do seu sentimento, ‘transformando’ o ódio em amor, para, enfim, estabelecer uma relação amistosa com aquele homem que, passada sua embriaguez ideológica, mostra-se como seu inegável semelhante. No fim, ambos ‘largam’ seu papel de soldado e saem caminhando de mãos dadas, como se, agora, assim tão de repente, já formassem um casal profundamente apaixonado.

Como a vida surge e se mantém necessariamente no amor – ou, numa abordagem bastante pessimista, pelo menos, na sua simulação –, o ódio, sendo necessariamente a sua face destrutiva, não faz outra coisa senão negar a própria vida – a de quem a nega e a de quem a tem negada –, tornando-se, portanto, uma constante ameaça a ela. Se todos os seres humanos estão vivos e pretendem seguir assim, vivendo uma vida cada vez mais feliz, é preciso entender que o último lugar onde isso irá se realizar é no ódio: na verdade, é aqui que esse desejo próprio de cada ser humano que está vivo se arruína. Por isso, mais do que entender a questão, se essa é mesmo a vontade geral de todos, é preciso se esforçar para que ela se torne a própria realidade. Quanto ao *outro*, o que se precisa mesmo é reinventá-lo, ou mesmo ‘desinventá-lo’, pois o fato é que ‘ele’, naturalmente, sempre existiu – de maneira simplificada, como *aquela que não sou eu*. O problema foi quando se decidiu inventar o outro como aquele que, *além de não ser eu, é exatamente o meu oposto, a minha antítese, o meu ‘inferno’*, para usar uma expressão conhecida de Sartre. Foi exatamente aqui que se arruinou a

prevalência do amor, reprimindo-o para o seu ressurgimento como ódio, ou, num caso mais passivo, como medo.

E foi assim que os humanos acabaram substituindo um potencial ‘espírito de formiga’ – ou de abelha, vespa ou térmita –, com toda a sua capacidade cooperativa (CAPRA, 1982; MATURANA, 2009), pelo de *lobo* em grande parte das suas relações, tomando essa adaptação como ‘natural’. O problema é que de certa forma o homem terminou distanciando-se quase que completamente da natureza para negar-se como parte dela e enfim criar uma concepção distinta de natureza, neste caso uma suposta interna a ele mesmos, baseada em pressupostos que mais vão de encontro aos da própria natureza do que os corroboram. Não que tudo nela esteja fundado unicamente na ideologia do ‘paz e amor’, ou qualquer coisa do tipo: na natureza os conflitos existem, mas eles tendem sempre a operar com base num senso cooperativo que lhe é extremamente complementar. Foi deste modo, por fim, que a humanidade substituiu a espontaneidade da sua própria biologia, que os deixa aberto à constante aceitação do outro, por discursos racionais que negam o amor e, conseqüentemente, este mesmo outro (MATURANA, 2009).

E como é que tudo isso se naturaliza? Esses discursos estão, na verdade, em todos os lugares, começando em casa, passando pela escola, e se espalhando por todas as esferas possíveis da sociedade, o que gera um controle muito forte por parte dessas ‘autoridades anônimas’, cujos pensamentos cada um incorpora em sua consciência como se fossem de fato suas, em relação às suas próprias atitudes: “o império da consciência pode ser ainda mais severo que o de autoridades externas, pois desde que o indivíduo encara as ordens dela como sendo dele próprio, como irá rebelar-se contra si mesmo?” (FROMM, p. 137). É por isso que é preciso recuperar a cooperação e o amor perdidos no tempo e no espaço, não só para dotar as vidas de cada um de sentido e torná-las mais felizes, mas também para acabar com o medo que ronda a todos e realizar a plena potencialidade humana como espécie. Afinal, como diz Julian Green (apud FROMM, 1974), ao falar da insignificância do homem: “em meio ao caos de ilusões em que nos achamos mergulhados, só há uma coisa de verdadeiro – que é o amor. Tudo o mais é nada, um vácuo completo. Espiamos para um imenso abismo. E sentimos medo” (GREEN, apud FROMM, 1974, p. 112).

3.4.3.1. Transformando a 'solidariedade' medonha em solidariedade amorosa

Com base em toda essa discussão sobre a relação entre amor e medo, faz bem lembrar que enquanto, por um lado, este leva à 'atomização' – um senso de que os outros lhes são uma ameaça, por se encontrarem em estado de competição direta –, por outro, ele também pode levar as pessoas a “se reagruparem e agir coletivamente, tornando-se políticos e forjando solidariedades” (ROBERTSHAW, ORTON e BARKER, 2012, p. 58). Ou seja, é precisamente quando o *medo solitário* transforma-se em *amor solidário*: quando a segregação que nega a cada um torna-se a cooperação que faz com que os indivíduos, coletivamente, possam superar os problemas comuns, por exemplo. Foi basicamente nesse contexto que nasceu o próprio *Occupy*, quando as pessoas, amedrontadas por uma crise político-econômico-social extremamente intensa, resolveram se juntar para superar esse inimigo comum (em termos gerais, o capitalismo e o 1% que o controla) propriamente agindo de maneira oposta à lógica sob a qual ele opera. Essa é a base da solidariedade que promove e sustenta a igualdade e a liberdade: não a pura simpatia passiva por uma causa ou uma pena hierarquizada pelos que a apoiam, a mesma que os mantém atados à sua dependência, mas, ao contrário, a solidariedade 'radical', verdadeira, de todos para com todos, a única que possibilita a libertação de todos, ao mesmo tempo (FREIRE, 1987).

É claro que definir o que é a solidariedade de fato não é algo tão simples – talvez seja mesmo mais difícil do que praticá-la –, mas os *occupiers* até que tentam fazê-lo de alguma forma. Para um deles, por exemplo,

solidariedade significa que todos nós estamos aqui com diferentes pautas, diferentes visões e opinião. Mas estamos todos aqui juntos, nós podemos nos apoiar uns nos outros. Estamos aqui para ouvir uns aos outros, permitir que nossas opiniões mudem, e isso é revolucionário¹⁸⁶.

Outro, em uma discussão específica sobre o sentido da solidariedade¹⁸⁷, afirmava, de modo bem 'freiriano', que ela não se trata apenas de “ter simpatia pelo outro, significa lutar junto com ele”. Outro ainda, neste mesmo dia, confessava:

até recentemente, eu não tinha nenhuma ideia do que solidariedade significa exatamente. Eu conhecia o termo, mas não o seu sentido. Agora, eu a vejo como uma luta por uma causa comum. É o fato de estar junto, não de unificar-se. É sobre países, é sobre pessoas.

Nesse mesmo dia, um *occupier* chamado César também deu o seu palpite: “não deveríamos falar sobre internacionalismo, porque assim estamos pensando a partir de

¹⁸⁶ Discurso feito por um *occupier* em um protesto na *Times Square* em 15 de maio de 2012.

¹⁸⁷ Reunião do *Occupy the Theory* do dia 27 de maio.

uma estrutura pré-estabelecida, essa divisão artificial entre sociedades”, o que leva a uma ideia igualmente muito comum entre esses movimentos atuais, que é a de que “todos somos”, talvez um dos princípios mais possivelmente radicais em termos de aceitação e reconhecimento:

isso significa não apenas a aceitação de um ao outro e a apreciação das diversidades, em oposição à homogeneização, mas também que nós nos vemos no outro e que vemos o outro em nós mesmos. É uma conexão de lutas, não uma hierarquização entre elas (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 85).

Em suma, a própria concepção de que “eu sou porque nós somos” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 85). De modo geral, essa é uma das bases do pensamento anarquista também, na medida em que busca “uma sociedade baseada na igualdade e na solidariedade, o que somente poderia existir a partir do consenso livre dos participantes” (GRAEBER, 2011, s/p). É assim que, aparentemente,

Só há uma solução possível e produtiva para o relacionamento do homem individualizado com o mundo: sua solidariedade ativa com todos os homens e sua atividade, amor e trabalho espontâneos, que o unem uma vez mais com o mundo não por meio de vínculos primários, mas como um indivíduo livre e independente (FROMM, 1974, p. 38).

Ou seja, a ideia é que, com a satisfação devida de todas as necessidades econômicas e políticas dos indivíduos, as relações sociais tendem a fluir naturalmente, em ritmo de cooperação, o que torna indesejável a presença de qualquer aparelho repressor (o Estado) e inútil qualquer meio definidor e organizador das expectativas em relação à atitude dos membros de tal comunidade (o Direito). Afinal, para que servem as leis, em última instância, senão para o controle social e a manutenção das hierarquias? E quando é que elas são utilizadas com mais e mais frequência, senão nos corpos sociais mais injustos, mais ‘doentes’, por assim dizer? Isso não significa que não existam ‘acordos’ entre os homens ou determinados princípios morais e éticos a serem seguidos pelos membros da comunidade, mas aqueles devem fazer sentido para estes, da mesma forma que devem ser totalmente condizentes com o ambiente em que se vive: pois, como esperar que as pessoas sejam ‘boas’ e ‘justas’, ‘éticas’ e ‘solidárias’, se tudo que existe ao seu redor é para negar e estimular a não-realização desses mesmos princípios?

Assim, voltando ao tema da positivação de uma atitude moral tratada no capítulo anterior, o ideal não é que as pessoas sejam ‘boas’ ou ‘éticas’, ou reprimam os pensamentos que poderiam levar ao oposto disso, apenas para evitar uma eventual punição, por exemplo, mas que o sejam, naturalmente, por simples convicção, a partir de um ambiente suficientemente propício para que os tais pensamentos maléficos não

cheguem nem a surgir em suas mentes: como no caso de uma criança, que certamente só passa a incorporar o racismo, por exemplo, a partir do momento em que *aprende* com quem está ao seu redor os ‘princípios’ que levam a ele. Ou então, como nos relacionamentos amorosos (monogâmicos): a aparente situação mais propícia, nestes casos, não é que os parceiros reprimam eventuais pensamentos que venham a sugerir uma traição para evitar que ela se concretize de fato de modo a romper o que está no ‘contrato’, mas que a relação seja boa o suficiente como para que esses sentimentos sequer tenham espaço para ser despertados – se vierem a acontecer, é outra coisa: mas o importante é a relação transcenda o contrato, assim, naturalmente. O mesmo com qualquer crime na sociedade: o melhor não é proibir os indivíduos de praticá-los, mas criar um ambiente em que eles não sintam o mínimo impulso para fazê-lo.

Maturana (2009, p. 71) resume bem a ideia:

No marco das relações sociais não cabem os sistemas legais, porque as relações humanas se dão na aceitação mútua e, portanto, no respeito mútuo. Os sistemas legais se constituem como mecanismos de coordenação de conduta entre pessoas que não constituem sistemas sociais. Dentro do sistema social opera-se numa congruência de conduta que se vive como espontânea, porque é o resultado da convivência na aceitação mútua.

Segundo ele, ao longo da história, os sistemas legais surgem precisamente “quando as populações humanas se tornam tão grandes que deixam de ser sistemas sociais e se fragmentam em comunidades sociais menores mas independentes”, ou então quando “dão origem, em seu interior, a comunidades não sociais que abrem novos espaços de interações fundadas em outras emoções diferentes do amor” (MATURANA, 2009, p. 71). É justamente aqui que se encontra o ponto central deste argumento: é preciso religar cada vez mais as pessoas, só que não mais a partir da distância fria do contrato racional de outrora, e, sim, por meio do fundamento emocional do amor, aquele que possibilita o estabelecimento de relações verdadeiramente sociais. E sempre levando em conta que, se a política só existe no nível local (RANCIÈRE, 1996), os sistemas sociais de fato também só se realizam no espaço micro (MATURANA, 2009), o que explica em grande medida essa tribalização do mundo que se tem presenciado com cada vez mais intensidade atualmente (MAFFESOLI, 2005). O fato é que, não só a própria razão individual atua sempre com base em emoções específicas, o que a impede de ser universal, generalizável, mas também cada um desses pequenos grupos possui a sua própria *razão interna*, que em nada correspondem “ao grande racionalismo funcional ou instrumentalizado” (MAFFESOLI, 1998, p. 58): ao contrário, operam a partir da “sua pequena razão própria, causa e efeito de um compartilhamento de valores entre alguns

poucos”, o que faz dela “a expressão de uma cultura específica” (MAFFESOLI, 1998, p. 58) e sugere que as leis naturalizadas em uma parte não deveriam ser forçadamente positivadas em outra.

E, não. Direitos não são inalienáveis.

Eles não são distribuídos de lá do céu. Nós não estamos designados a eles. Direitos são exigidos por aqueles que abdicaram seu poder a uma autoridade representativa. Nós respeitamos a alegação de outra pessoa de ter poder sobre nós, e então sugerimos que existem coisas que não podemos fazer. Estes são os direitos. Mas esse não é o mundo no qual precisamos viver. Nós podemos tomar o poder para nós mesmos e nossas próprias comunidades. Num mundo onde dividíssemos o poder e não aceitássemos nenhuma estrutura de autoridade permanente sobre nós ou nossa terra, não precisaríamos de direitos (MARTÍN, 2012, s/p).

A ideia é que, no mesmo momento em que uma pessoa (ou entidade) diz a outra que ela possui um determinado ‘direito’, já se deixa totalmente implícito que esse direito jamais existiria caso aquela declaração não fosse feita, como se o estado ‘natural’ dos indivíduos fosse mesmo o de não possuir tais ‘direitos’ – até que uma autoridade qualquer os determine. Mas não. A verdade é que, se as pessoas não possuem ‘direitos’, é justamente porque esses tais ‘direitos’ já são inerentes à sua condição humana, de modo que tal asserção arrogante só acaba, na verdade, por negá-los, precisamente quando estes são ‘afirmados’: o típico caso das ‘verdades’ cujo oposto é igualmente verdade, como bem afirma Sidarta (HESSE, 1977):

Uma verdade só poderá ser comunicada e formulada por meio por meio de palavras, quando for unilateral. Ora, unilateral é tudo quanto possamos apanhar pelo pensamento e exprimir pela palavra. Tudo aquilo é apenas um lado das coisas, não passa de parte, carece de totalidade, está incompleto, não tem unidade (HESSE, 1977, p. 114).

É assim que, por mais que determinados conhecimentos possam ser transmitidos (o fato de afirmar ou negar um direito, por exemplo), a sabedoria (em relação à essência e à verdadeira origem deles, neste caso) jamais o pode (HESSE, 1977). Afinal, se a igualdade *se verifica*, a liberdade *se exerce*, a diferença *se exala* e a solidariedade *sustenta* tudo isso, não é preciso que ninguém ou nenhuma entidade abstrata ‘reconheça’ em cada um – ou simplesmente o ‘recorde’ sobre – essas capacidades e lhe diga exatamente como usá-las, como uma espécie de manual de instruções. Não, essa sabedoria já existe em cada indivíduo: é preciso apenas que ele a descubra e a pratique, em conjunto com todos os outros.

3.4.3.2. Democracia: muito além de um método, um estilo de vida

O grande senso-comum (acadêmico, inclusive) que gira em torno da ideia de democracia, desde as suas respectivas teorias tradicionais a algumas mais contemporâneas, é que ela não passa de um mero *método* para a tomada de decisões políticas, quase como uma espécie de manobra forçada para se esquivar do instinto de barbárie que os humanos naturalmente possuem e prover uma forma *eficiente* de governo baseado no debate racional, e não mais na violência: tanto que o grande ‘medo’ que rondava a aplicação dessa concepção, desde o princípio, era de que a ‘massa irracional’ estabelecesse a estúpida ‘ditadura da maioria’. Mas não foi bem assim.

Primeiro, o racionalismo metódico não se mostrou tão eficiente como para cumprir suas promessas legais; segundo, a barbárie violenta continuou existindo, só que de cima para baixo, como de costume; terceiro, a ditadura da maioria nunca se realizou, de modo que o sistema permaneceu como a típica ditadura da minoria; e, quarto, sendo a democracia encarada apenas como um processo frio completamente desconectado de toda a realidade econômico-social, ela nunca conseguiu ser democrática de fato. Só que aqui é que está o ponto principal da questão: a democracia, nestes termos, é sempre apresentada como não mais do que um *método* restrito precisamente para evitar que a sociedade como um todo seja de fato democrática – quase como uma grande ‘desculpa’ mesmo, a fim de que isto não aconteça. É para isso, enfim, que essa democracia existe: para tornar a verdadeira democracia verdadeiramente impossível. Para os que acreditam no simples processo metodológico, portanto, essa pretensão de extrapolar o seu sentido meramente ‘político’, ‘utilitário’, acaba soando como o maior dos disparates, uma falta de respeito com a ciência política tradicional que por tanto tempo vem construindo seu argumento justamente para corroborar a negação dessa possibilidade. Afinal de contas, o que seria desses cientistas se as pessoas simplesmente *fizessem* democracia constantemente, em todas as esferas da vida, sem sequer considerar a possibilidade de consultá-los sobre *como* proceder nessa ou naquela situação específica de tomada de decisão?

E já que se está mais uma vez falando do *fazer, em ato*, em oposição às teorias que *sabem* e, portanto, determinam esse fazer (limitado) *a priori*, parece oportuno lembrar mais uma vez, com o mestre ignorante (RANCIÈRE, 2002), a velha e importante lição de que *saber é fazer*. A verdade é que o que o pensamento institucional – de direita ou de esquerda, liberal ou socialista – sempre promoveu “ao longo da história foi exatamente um certo ‘embrutecimento’ do povo” (RANCIÈRE, 2002, p.

150), fazendo-lhe conhecer apenas o que deve ser conhecido, levando-o a crer apenas no que é preciso que creia a fim de preservar o ‘bom’ funcionamento do sistema. É assim, por exemplo, que as pessoas passam a vida inteira acreditando que vivem numa democracia, incorporam tal condição – algumas chegam mesmo ao ponto de tomar o estudo dela como profissão –, e passam a cobrar dos seus representantes, de modo bem impaciente, que eles sejam o tempo inteiro tão democráticos quanto deveriam ser. Porém, quando nas situações mais simples da vida a essas mesmas pessoas é dada a oportunidade de serem minimamente democráticas, elas acabam sentindo uma dificuldade incrível em praticá-la. Por que isso acontece? Será resultado do ‘embrutecimento’ pelo qual todas passaram desde criancinhas, aquele que ensina que ser ‘bom’ provavelmente é coisa de ‘idiota’ e que espírito democrático só deve existir mesmo é no outro em relação a elas, já que a possibilidade de serem democráticas com o outro só traz o risco de criar algum problema para si próprias? Aparentemente, esse é o pensamento geral. Daí que, por mais que todos esses indivíduos saibam como ninguém o que é democracia, acabam nunca conhecendo-a de fato – assim, pessoalmente.

É por isso que o que mais se necessita neste momento é ‘desaprender’ as mais variadas coisas, como disse uma *occupier* chamada Katherine Ramos certa vez: inclusive, a própria concepção (extremamente limitada) do que é democracia – ‘desaprender’, neste caso, como sinônimo de ‘desembrutecer’, isto é, de emancipar-se. Pois, enquanto o *conhecimento embrutecido* apenas limita o indivíduo a *conhecer* as coisas e, mecanicamente, repassar esse conhecimento, o objetivo do *conhecimento emancipado* não é simplesmente fazer o outro saber esse conhecimento, ou apenas mostrar-lhe que se sabe, mas *saber fazer algo a partir desse mesmo conhecimento*; não algo aleatório, imposto externamente, mas algo que lhe faça todo o sentido. Tratando especificamente da *democracia*, a questão aqui é que não basta saber *o que* ela é, ou *deveria ser*, em determinado aspecto (o político), e fazer o outro saber a mesma coisa que você, ao mesmo tempo em que você o faz saber que você sabe. Isso não é ser democrático, como alguns imaginam sê-lo. Ser *democrático*, ao contrário, é *fazer democracia mostrando para o outro que você faz o que sabe*. Por isso é que, de acordo com Arendt (1977), os colonos americanos conheciam a democracia melhor do que qualquer pensador de democracia, porque eles não sabiam o que ela era – talvez nem sequer sabiam da sua existência como modelo teórico –, mas, muito mais importante que isso, a faziam sem saber: quer dizer, eles a viviam. Tudo bem que muitos por aí já

relativizaram essa imagem construída a respeito da América colonial, mas pelo menos existe ainda um exemplo muito mais concreto, mais real, mais contemporâneo, no qual basear-se para fazer afirmações semelhantes: o próprio *Occupy Wall Street* e todos os movimentos emancipatórios que se espalharam pelo mundo recentemente – além de todos os outros, claro, tão importantes quanto, que vieram antes deles.

Em um dos encontros do *Summer Disobedience School*¹⁸⁸, este pesquisador teve a oportunidade de participar do grupo de discussão ‘Poesia e Sentimento Político’, que nesse dia específico debateu um poema de Brecht chamado *To those born after* – ‘Para aqueles nascidos depois’. Antes de começar a leitura – já depois de ter feito a típica rodada para que cada um expressasse como estava se sentindo naquele momento –, Joe, o facilitador, fez uma comparação interessante a respeito do modo como normalmente se ‘ensina’ a fazer poesia nas universidades: “é mais ou menos como dar aula de ioga sem fazer ioga, apenas mostrando as fotos das posições, quem inventou, quando, por que, mas nunca praticando-as de verdade”. Em suma, nenhuma diferença em relação às aulas de democracia, aquelas mesmas em que os alunos aprendem tudo sobre a sua origem, discutem todas as teorias, o posicionamento específico de cada pensador, suas justificações, os desdobramentos práticos que ela tomou ao longo da história etc., mas nunca passando da abstração, nunca chegando lá de fato – na própria democracia. É por isso que saber nunca irá bastar: ao contrário, é essa mesma arrogância conhecedora que normalmente impede que a ideia seja devidamente posta em prática: afinal, se os acadêmicos de ciência política, por exemplo, sabem de democracia muito mais do que ninguém, nada mais natural do que imporem seus modelos democráticos, por mais que de modo antidemocrático – para quem não se lembra, os fins justificam os meios – a fim de exigir determinados comportamentos *dos políticos* e talvez até *do resto da sociedade* ao mesmo tempo em que se eximem. Não é assim que tem sido, já que em muitos casos são esses mesmos *experts*, esses profundos conhecedores da democracia, os que mais têm dificuldade em praticá-la no seu dia a dia? É assim que John Dewey (apud FROMM, 1974) acerta quando diagnostica que a ameaça mais grave à democracia não está do lado de fora dela, como num possível Estado totalitário estrangeiro: ela está precisamente nas (aparentemente inofensivas) atitudes pessoais de cada um.

A ideia geral defendida aqui é de que os meios democráticos – do modelo representativo ao direto – só têm a capacidade de funcionar de maneira devidamente

¹⁸⁸ Especificamente, o quarto deles, realizado no dia 16 de junho de 2012.

democrática se os ideais de democracia – e o comprometimento prático com eles – estiverem realmente difundidos em todas as esferas das relações sociais, públicas e privadas, como um grande valor a ser incessantemente seguido por todos que fazem parte desse ambiente pretensamente democrático. Se não for assim, que moral cada cidadão terá em exigir que os políticos, os processos governamentais, a burocracia estatal, o presidente do sindicato, o seu chefe, os seus pais, em suma, a sua vida, sejam verdadeiramente democráticos? Muitos discordam dessa ideia de ‘democracia total’ por a julgarem uma norma moral muito elevada. Porém, como bem recorda Maturana (2009), tudo é uma questão de vontade, de modo que só se terá democracia e racionalidade democrática de fato a partir do momento em que houver um *comprometimento geral* para tanto. “Mas não a teremos nunca se não a quisermos e se não fizermos as conversações que a constituem como um domínio de *coordenações de ações e emoções* que funda a racionalidade que a justifica” (MATURANA, 2009, p. 93, grifos no original).

Será que este argumento já não é suficiente para fazer questionar a incoerência (para não dizer hipocrisia) de determinados pregadores democráticos? Afinal, e não é isso que se diz o tempo inteiro, todos não querem sempre mais democracia? Ou será que faz mesmo sentido que, por exemplo: ‘especialistas’ em ‘democracia’ ajam com grande autoritarismo dentro da sala de aula de modo a reprimir a participação (política, em última instância) dos alunos muito mais do que a promovê-la; empresários que cobram transparência dos seus representantes políticos sejam extremamente repressores e antitransparentes nas suas respectivas empresas; manifestantes que lutam por um sistema político mais ‘democrático’ tragam um grande tom de intolerância nos seus movimentos ‘contra-hegemônicos’; justiceiros que dizem lutar a favor dos bons costumes, contra todo tipo de corrupção, tenham postura comparável à de um grande ditador dentro de casa e no trabalho? Enfim, tudo depende do comprometimento mútuo: se cada um está empenhado em construir uma democracia mesmo, como se costuma dizer, ou, ao contrário, se pretende continuar com o fascismo social que a impede, conforme denuncia Santos (2007a, 2007b); se cada um está mesmo empenhado em acabar com a opressão em todas as suas formas, ou se apenas busca eliminá-la em casos específicos, precisamente quando são vítimas diretas dela.

Voltando ao cenário acadêmico, é preciso entender que as teorias contidas nos livros e artigos produzidos jamais podem se desconectar da vida prática, muito menos da realidade daqueles que os escrevem. Em suma, é preciso romper definitivamente com

a ideologia do *faça o que eu mando, mas não faça o que eu faço*, em todas as esferas, desde o ambiente privado, passando pela escola, chegando ao trabalho e em todas as relações sociais, antes que se continue aceitando tal condição, com uma ansiedade infantil, esperando apenas o grande momento para adquirir suficientemente o mesmo ‘poder’ a fim de estar ‘apto’ a proferir essa mesma frase a outros que venham a dever-lhe igual ‘obediência’. Isto é, ainda com os ‘especialistas’ em democracia, em vez de construir uma sociedade ideal amparada em teorias maravilhosas pensadas e ditadas de lá de cima, faria mais sentido antes de qualquer coisa que todos descessem dos pedestais imaginários para serem os primeiros a mostrar para o mundo como é mesmo esse mundo (democrático) que se pensou para todos. E o princípio aqui é simples: num ambiente verdadeiramente democrático, só se deveria ‘cobrar’ o comprometimento democrático do outro baseando-se naquilo que tal demandador já pratica, de modo, portanto, a reformular a tal frase autoritária a que tanto se acostumou para algo do tipo: *“sugiro que todos façamos o que os nossos princípios democráticos mandam, e isso eu já faço”*. Esse parece ser o caminho ideal para recuperar a tal velha democracia aparentemente perdida no tempo e em alguns poucos espaços. Portanto, se cada um não se sente minimamente capaz – disposto, na verdade – em realizar tal feito democrático, parece mais indicado tomar, no mínimo, duas atitudes: 1) assumir que não existe absolutamente nenhum compromisso real com a democracia; 2) mudar o nome do sistema social ao qual a sociedade ocidental está atrelado. Ou, na mais extrema das hipóteses, 3) aceitar que democracia é isso mesmo que já se tem, já que ela não pode ser mais do que um método político formal, e fazer o que alguns anarquistas mais radicais sugerem: abdicar do termo tradicional e chamar de outra forma essa busca por um modelo mais radicalmente democrático.

Para os que não estão muito de acordo com a ‘rigidez’ moral desse comprometimento – e, portanto, preferem estar subjugados à rigidez burocrática do próprio sistema –, além de não lhes fazer muito sentido, este modo de encarar a democracia, espalhando-a por aí e incorporando-a como um estilo de vida mesmo, não é nem um pouco desejável. Primeiro, porque tradicionalmente a democracia estaria preocupada unicamente em ser um modo justo de tomada de decisões políticas, e não em garantir a tomada de decisões políticas justas. Segundo, porque, partindo da máxima *hobbesiana* de que a natureza humana é essencialmente má e egoísta, o seu papel é precisamente o de remediar esse triste destino ao estabelecer regras procedimentais claras, e não para potencializar qualquer resquício de ‘bondade’ ou solidariedade que os

humanos pudessem ter guardadas no fundo da sua alma fadada ao pecado. Neste caso, não conseguem conceber de nenhuma maneira possível a presença de qualquer autoridade que não esteja embasada numa concepção rigidamente hierárquica de poder, necessariamente desigual.

Fromm (1974) identifica dois tipos de autoridade nas relações entre duas ou mais pessoas: a *racional* – que, com Maturana (2009), em última instância é emocional –, baseada na cooperação, a partir de interesses congruentes, como no caso do professor e do aluno; e a *inibidora*, ancorada necessariamente na exploração, a partir de interesses antagônicos (o que é vantajoso para um prejudica o outro), como acontece com o senhor e o escravo. É por isso que a autoridade em cada uma dessas situações opera a partir de dinâmicas bem distintas. Quanto à díade professor/aluno, ela é cooperativa porque “quanto mais o aluno aprender, menor será a distância que o separa do professor” – em termos do conhecimento que se espera adquirir, o que, em tese, ambos estão buscando –, de modo que “a relação autoritária tende a desvanecer-se” (FROMM, 1974, p. 135). Porém, por outro lado, “quando a superioridade serve de base para a exploração, a distância vai-se intensificando em toda sua longa duração” (FROMM, 1974, p. 135). É claro que com a grande tendência competitiva que o ambiente democrático tradicional promove o tempo inteiro, além da consequente paranoia por poder – daquele que subjuga – que se acaba incorporando quase que como um ideal de felicidade, faz com que a própria relação entre professor e aluno muitas vezes se desloque bastante para o segundo caso, da mesma forma que a própria democracia – afinal, o valor máximo é quase sempre o de diferenciar-se colocando-se necessariamente como superior.

Ou seja, a incongruência aqui refere-se ao rompimento da lógica cooperativa aparentemente natural que a democracia deveria proporcionar, pois, se em termos gerais o que se quer mesmo é uma sociedade verdadeiramente democrática, e se, quanto mais democráticos cada um for, mais a sociedade como um todo também o será, o que justifica a negação do outro e o medo frente à ideia de solidariedade? O que justifica esse profundo antagonismo de interesses, se todos dizem o tempo inteiro querer a mesma coisa? Mas o próprio Fromm (1974) explica: trata-se da própria expressão da insegurança e do sentimento de insignificância potencializada pelo sistema capitalista, em última instância. É assim que ser democrático numa *sala de aula*, por exemplo, não é necessariamente fazer com que o professor vire aluno, literalmente, embora, idealmente, como no caso do Ensino Universal de Jacotot (RANCIÈRE, 2002), pudesse referir-se à transformação de todos em professores ao mesmo tempo: é, pelo menos,

respeitar suas diferenças e limitações, além de valorizar suas virtudes; dar-lhes voz quando precisarem expressar suas ideias; em suma, proporcionar muito mais um processo de construção do que de determinação absoluta e intransponível a fim de tornar a sala de aula um lugar prazeroso, e não aterrorizante. Ser democrático *dentro de casa* não é fazer com que o pai adquira a mesma postura infantil do filho para ficar submetido às suas vontades caprichosas: é dar-lhe voz, escutá-lo, deixá-lo livre para se expressar, ouvi-lo com atenção, conversar, em vez de simplesmente determinar, além de explicar por que ‘não’ quando a resposta for ‘não’, e fazer com que ele o respeite por admiração, e não por ‘medo’; desta forma, com certeza essa criança estará muito mais apta a ser um adulto com tendências extremamente democráticas, respeitosas e considerativas do outro, no futuro – uma condição que alguém que se considere ‘justo’ e ‘democrático’ dificilmente achará menos desejável do que o contrário.

Inúmeros outros exemplos poderiam ser citados aqui. Mas parece oportuno atar-se um pouco ao caso do ambiente familiar, a base da formação de todos os indivíduos como seres humanos e cidadãos. Em muitos casos, tudo começa na atitude dominadora dos pais mascarada de ‘preocupação’ ou ‘amor’, o que os faz encarar os filhos quase como uma propriedade, trancando-os em uma espécie de gaiola dourada onde podem ter tudo desde que não saiam de lá, fazendo com que a criança passe a entender o ‘amor’ como o ato de “ficar presa e obstada em sua própria procura da felicidade” (FROMM, 1974, p. 122). Daí segue a supressão do raciocínio crítico, na medida em que essas crianças percebem a hipocrisia dos próprios pais – mais uma vez, o típico *faça o que eu mando, não o que eu faço* –, mas são completamente desencorajadas a questionar qualquer coisa e a exprimir sua opinião em relação ao mundo, especialmente se esta difere do posicionamento que os seus familiares querem que elas tenham (FROMM, 1974). Em consequência disso, os mesmos ‘bons’ valores que lhes são ensinados são praticamente negados quase que em ato, na medida em que prega-se o amor, por exemplo, “mas ninguém sabe em que ele consiste porque não se veem as ações que o constituem”, da mesma maneira que “ensina-se a desejar a justiça, mas os adultos vivemos na falsidade” (MATURANA, 2009, p. 33), e assim por diante.

É desta forma, portanto, que “as relações pais-filhos, nos lares, refletem, de modo geral, as condições objetivo-culturais da totalidade de que participam”, na medida em que essas condições autoritárias “incrementam o clima de opressão” (FREIRE, 1987, p. 152). E então, por fim, vem o ambiente escolar para completar a ‘formação’, impondo-se como o lugar onde “os educandos cedo descobrem que, como no lar, para

conquistar alguma satisfação, têm de adaptar-se aos preceitos verticalmente estabelecidos”, entre eles, o de não pensar (FREIRE, 1987, p. 152). É neste ponto, em suma, que a criança já não aceita nem respeita a si mesma – porque foi obrigada a se negar em grande medida em prol do que seus pais e professores querem que ela seja – e, portanto, torna-se quase incapaz de aceitar e respeitar o outro como legítimo na convivência, o que dificulta a realização do fenômeno social (MATURANA, 2009).

Para Maturana (2009), o objetivo último da democracia seria criar um domínio de convivência em que determinadas oposições sejam eliminadas, já que, em sua opinião, não existe nem competição sadia e nem disputa fraterna. Mas é aqui que o seu argumento torna-se também um tanto limitado, pois aparentemente não dá muito espaço ao dissenso, talvez por acreditar que ele se dissipe naturalmente quando todos tiverem as condições e se comprometerem a fazer democracia de fato, por exemplo – mais ou menos da mesma forma que Marx imaginava que, ao realizar as necessidades econômicas dos indivíduos, acabariam automaticamente as divergências dentro da sociedade. Independente do motivo, na verdade, o fato é que Maturana (2009, p. 93) chega a afirmar que “na democracia não há luta”, já que esta implica a supressão do outro: para ele, há apenas cooperação em prol de um projeto comum. Essa concepção faz sentido até certo ponto (o da cooperação solidária), mas ela ainda é bastante restrita, na medida em que não prevê a cooperação conflituosa, a harmonia polifônica, o que não é apenas possível, mas também extremamente necessário, desde que permaneça baseada no respeito e não rompa com os princípios originais, que não impeça a sua realização. Afinal, o que é a democracia senão esse estranho equilíbrio entre igualdade e diferença, acordo e desacordo, cooperação e conflito? O problema é precisamente que as democracias capitalistas acabaram por minimizar os dois aspectos ao máximo, por mais que de forma um tanto velada, de modo que a tarefa não parece ser neste momento dar atenção a um dos elementos em detrimento do outro: é, ao contrário, criar o ambiente ideal para que ambos os lados aparentemente antagônicos de cada díade sejam contemplados e floresçam em conjunto.

De maneira geral, o que o *Occupy* tem tentado realizar na sua luta é justamente recuperar ao máximo a concretização desse fenômeno social de que fala Maturana (2009); porém, ou nunca imaginaram que poderiam chegar a qualquer lugar sem a devida consideração do desentendimento, que é inescapável, ainda mais no ambiente polifônico no qual sempre se viram metidos e se mantiveram dispostos a conservar, ou então aprenderam na prática – provavelmente com os próprios GA’s – que nenhum

consenso pode existir plenamente, por mais que haja um forte compromisso comum pela causa da justiça e da democracia – mais uma vez, especialmente no que se refere aos *meios* de como chegar lá de fato e como sustentar tal construção. Maturana (2009) parece acertar quando diz, de forma convergente com o próprio político transfigurado de Maffesoli (2005), que a democracia, essa “obra de arte político-cotidiana” (MATURANA, 2009, p. 75), essa “conspiração ontológica que surge num desejo de viver juntos” (MATURANA, 2009, p. 78), funda-se e vive-se necessária e criativamente na emoção, “a partir do desejo de convivência num projeto comum de vida” (MATURANA, 2009, p. 77). Essa é a própria base do conceito de *envolvimento social* que será discutido no próximo capítulo.

Em suma, o que está em jogo aqui é uma mudança de espírito. Um novo *Zeitgeist*. Da mesma forma que a *falta de liberdade* motivou as grandes revoluções liberais a lutar contra as garras do Estado absolutista e da mesma forma que a *falta de igualdade* motivou as revoluções socialistas a lutar contra as mazelas das desigualdades capitalistas – embora estas não tenham sido capazes de estabelecer um novo espírito para a época, apesar de ter inspirado muitas lutas revolucionárias –, a *falta de solidariedade* – que traz consigo necessariamente a possibilidade de igualdade e liberdade efetivas, ao mesmo tempo em que depende delas – parece estar motivando uma nova revolução espiritual, mas não uma como as anteriores, por exemplo: uma revolução pacífica, fraterna desde o ponto de partida. E não é só isso. O fato é que esse espírito precisa ser forte o suficiente como para realizar uma profunda revolução cultural, além da política e econômica: da mesma forma que o espírito liberal se libertou das tradições duras e irrefutáveis para instaurar o mundo da razão, o mundo da emoção e das relações afetivas, por tanto tempo reprimido, parece estar agora tentando retomar o seu lugar devido. É assim que se mostra possível superar o medo para a convivência social – aquele que “nos leva à negação do outro, à intolerância, à desconfiança, à falta de reflexão e à aceitação do uso da autoridade em vez da conversação e do acordo como modos de convivência” (MATURANA, 2009, p. 97) – em prol do amor que funda o verdadeiro social. É assim, portanto, que se pode deixar de ser *idiotas solitários* para se tornar *bons solidários*. Seria essa então a busca de uma pretensa ‘sociedade perfeita’?

Absolutamente. Até porque, no geral, considerando a possibilidade de se alcançar tal perfeição, à medida que todos se aproximassem dela, correriam o risco também de estarem aproximando-se de um mesmo grau de tédio conservador. É por isso que não se pode sair dos meios, inclusive para evitar que essa paralisia se refira ao

estabelecimento de uma ordem perigosamente entediante. Este é o aspecto mais prático de se evitar a ‘perfeição’ (se ela pudesse mesmo ser alcançada), aquele que considera sempre, e acima de tudo, o seguimento da luta para evitar a estabilização arborescente que só impede, na sua própria realização, a manutenção de qualquer projeto verdadeiramente revolucionário. E mais: se nenhuma ideia sozinha consegue ser perfeita no laboratório de cada cabeça, por exemplo, muito menos na convergência das ideias de todos esses ‘laboratórios’ distintos, o que falar então de uma sociedade inteira em plena ebulição, com tantas ideias e práticas se confrontando intensa e incessantemente, e com tanta realidade as confirmando e as negando ao mesmo tempo? Portanto, não. Essa sociedade que se está tentando construir jamais será *perfeita*; e, se por algum acaso ela vier a sê-lo, logo de cara esta será a sua fatal e irremediável *imperfeição*.

Por isso, o papel dos que querem ver essa mudança de espírito geral no mundo parece ser muito mais o de tentar reduzir ao máximo as imperfeições dessa sociedade hipotética praticada a fim de que ela se aproxime mais e mais, ao mesmo tempo em que se distancia, de qualquer ideia de perfeição, que necessariamente é, em si mesma, imperfeita. Porque quando se aperta de um lado, folga-se do outro, quando se pensa que determinado problema foi reduzido, acaba-se, na melhor das hipóteses, criando outro, quando se abre uma porta, fecha-se, pelo menos, uma janela. Existe resposta sobre qual é a melhor opção para cada caso – o aperto ou a folga, um problema ou o outro, a porta ou a janela? Aparentemente, não. Pois tudo é igualmente importante, a depender do caso e do ponto de vista, e é assim que se vai tocando a vida, em movimento, com uma considerável dose de caos, e um tanto desconfiados da previsibilidade nada dinâmica e entediante da ‘perfeição’, que acaba sendo tão nociva para qualquer corpo social quanto o caos absoluto inerente à própria imperfeição. Enfim, tudo isso para concluir que a perfeição, no sentido aqui adotado, deve ser vista como uma espécie de valor necessariamente imperfeito, a mesma imperfeição que acaba fazendo dela algo quase dinamicamente perfeito. Mais que isso: usando o conceito de ‘perfeito’ como ponto de chegada e de partida, se nada é de fato perfeito, tampouco pode existir uma concepção perfeita de perfeição; e, do mesmo modo, se nem mesmo a ideia sobre a perfeição consegue ser perfeita, então a sua aplicação é que não poderá sê-lo jamais. Resumindo: se não existe uma concepção perfeita (absoluta) de perfeição, como algo poderá então sê-lo de fato? Realmente, o beco não tem saída – o que parece ser bom.

Sendo assim, por que então mudar algo que já é tão *perfeitamente imperfeito* (a sociedade atual)? Justamente por isso: porque aparentemente a necessidade é de algo mais *imperfeitamente perfeito* – e não, não se trata de um mero jogo de palavras esteticamente configurado: trata-se de uma *perfeição imperfeita*, muito antes de qualquer *imperfeição perfeita*. Uma das grandes discussões acerca da possibilidade de uma sociedade melhor é sempre aquela que tenta investigar a essência da sua suposta ‘natureza’, o que corroboraria ou destruiria, de antemão, uma ou outra ideia de sistema político, a depender do seu pressuposto. Partindo da imagem geral da sociedade que existe, realmente há muito mais motivos para acreditar que o homem é mau, egoísta e perverso do que razões para crer que ele é bom, solidário e amável. Mas também outros exemplos, históricos ou não, são capazes de mostrar exatamente o contrário. Quem está ‘certo’, neste caso? Realmente, não há como saber se se mantém apenas no campo especulativo. Portanto, é preciso perguntar-se mais uma vez o que se quer de fato, nada mais do que isso. Pois a vontade é que faz a verdade: afinal, para além do ensinamento que diz que é sempre preciso *ver para crer*, aparentemente o ser humano necessita mesmo é *crer para ver*. Se a resposta em relação ao que se quer de fato, portanto, for *mais justiça democrática* – o que automaticamente inclui os tais pressupostos de igualdade, liberdade e fraternidade –, então é preciso crer bastante nisso antes de ver a sua possível realização no horizonte, porque aqueles que se limitam exclusivamente ao que já podem ver ao seu redor muito dificilmente conseguirão crer em algo que extrapole o que os seus olhos lhes mostram.

Mas também, se não se alcança ver tão claramente, apesar do grande esforço em crer – no fato de que o homem tem bondade solidária suficiente enrustida como para tornar uma sociedade melhor algo factível –, é possível tentar outra saída: a de supor que ele é invariavelmente mau por natureza. Neste caso, não tem jeito, e por mais que cada um se esforce em colocar-se numa posição um pouco mais confortável em termos de caráter, todos, invariavelmente, são igualmente maus – se é mesmo da natureza humana, não há como fugir disso. Sendo assim, na condição intransponível de igualmente maus, o passo seguinte a isso, por exemplo, é que todos possuem igualmente os mesmos ‘direitos’ – para continuar sendo democráticos, como já se assumiu desejar – de serem ‘resguardados’ dessa maldade alheia: uns perante os outros e os outros perante estes mesmos. E como se faz isso? Construindo uma sociedade que só estimula o lado mais negativo dessas almas já inclinadas a tudo que há de ruim – egoísmo, competição, hostilidade? Com certeza, não. Ao contrário, isso se realiza criando um ambiente o mais

propício possível para que essa maldade seja constantemente minimizada, e não exacerbada. Isto é, não parece haver outra saída: sendo o homem bom ou mau em sua essência – esse existencialismo no fim das contas pouco importa –, aparentemente não há opção mais sensata do que a de caminhar sempre nessa direção, a da construção de uma sociedade mais igual, mais livre e mais fraterna, seja o objetivo principal potencializar o que de bom há no ser humano ou, inversamente, impedir que a sua maldade seja estimulada.

Enfim, o objetivo aqui nunca foi estabelecer *mais um* modelo democrático, uma nova *fórmula* tão específica quanto generalizável para chegar a uma democracia funcional, como normalmente se faz na teoria política. O compromisso, desde o princípio, sempre foi com a *forma*, com a essência geral, a partir da premissa de que “a forma é formante” (MAFFESOLI, 2005, p. 198). Tampouco se pretendeu dar respostas definitivas, nem em relação ao suposto remédio para a democracia e a humanidade, nem muito menos sobre que tipo de sociedade exata o *Occupy Wall Street* está tentando construir – isto nem eles mesmos sabem. O único que foi feito quanto a essa questão foi basear-se nas mais variadas pistas encontradas no campo em relação às discussões teóricas que muitos autores já vinham fazendo sobre esse mesmo problema. A conclusão parcial, portanto, é de que, para chegar lá nesse lugar aparentemente abstrato, acima de tudo, é preciso *acreditar no que se crê*, além de agir de acordo com essa crença que confia em si mesma. Afinal,

sabemos que as nossas possibilidades cerebrais estão ainda em grande parte inexploradas. Estamos na pré-história [ou por que não em algum ponto impreciso dos *meios* intermináveis?] do espírito humano. Como as possibilidades sociais estão relacionadas com as possibilidades cerebrais, nada pode garantir que nossas sociedades tenham esgotado as possibilidades de melhoramento e transformação e que tenhamos chegado ao fim da História... (MORIN, 1993, p. 27).

Ou seja, tudo começa num simples ato de vontade. Por isso, não parece prudente declarar a impossibilidade de qualquer coisa a partir simplesmente do campo especulativo através da ‘realidade’ que a realidade apresenta neste momento. Se não se quer realizar tal projeto, então que se assuma a falta de vontade: o que não parece interessante é dizer o tempo inteiro que se está buscando algo incessantemente (a democracia) ao mesmo tempo em que se afirma que tal coisa, na sua plenitude ideal, seja impossível de ser alcançada. Ou então, como já sugerido, que se decida, de uma vez por todas, abolir o termo tradicional *democracia* em prol de algo novo a fim de evitar todas as interpretações contraditórias – não em poucos casos, antagônicas – que a

expressão é capaz de abarcar. Se ela não pode extrapolar a condição atual de procedimento político formal para tomada de decisões – ainda que, mesmo assim, bastante distorcido e ineficiente –, que ela seja enterrada definitivamente para virar outra coisa. A não ser que todos consigam colocar-se de acordo com o fato de radicalizar ao máximo possível o cumprimento dos seus princípios constitutivos mais básicos: de uma vez por todas.

4. OS MEIOS (COMO?): AS MÍDIAS DESMEDIANDO AS RELAÇÕES E A VIDA CARNAVALIZANDO A POLÍTICA

Finalmente alcançamos os meios: o lugar onde tudo existe, acontece e permanece. Neste sentido, a proposta aqui é fazer um grande passeio não só pelas táticas utilizadas, mas principalmente pelas realizações práticas mais evidentes do movimento: ou seja, tudo que se encontra no *fazer*, desde a materialização dos princípios, passando pela vivência prefigurativa dos fins, até a utilização dos meios como meios mesmo. Deste modo, se explorará a materialização da ideologia presenteísta do movimento, se apresentarão e se debaterão os principais dilemas que normalmente surgem daí, se analisará como se dá a relação com a mídia tradicional e como são utilizadas as novas tecnologias, inclusive em prol da própria desmediação das relações, e tudo isso culminará na radicalização completa do mundo e da vida com a carnavalização da política – e, de modo semelhante, a ‘politização do carnaval’. O caminho é longo e bastante tortuoso, o que demanda um esforço de apreensão muito cuidadoso e flexível, dada a impossibilidade de ‘resolver’ essas questões que necessariamente permanecem em aberto e a irresponsabilidade que seria tentar dar respostas definitivas a respeito do que o OWS *é* e *quer* de fato: o máximo que se pode julgar, mesmo assim parcialmente, é o que eles têm *feito*, por mais que muitas vezes o próprio fazer trate-se apenas de experimentações, uma seguida da outra, mas nunca chegando a uma decisão definitiva em relação ao que a prática deve corresponder para casos específicos pretensamente generalizáveis. Afinal, os meios são sempre dinâmicos, de modo que não podem engessar-se em nenhum tipo de determinação feita *a priori* – como, no geral, se está acostumado a fazer.

E é aqui que se mostra oportuno tratar da própria diferenciação, muito importante, entre os conceitos de *estratégia* e *tática*, a partir da concepção de de Certeau – *The practice of everyday life* (‘A prática da vida diária’) – (apud GOFF, 2012). Neste caso, a primeira grande distinção é o fato de que a estratégia refere-se necessariamente à extensão do poder, de modo que, de antemão, já presume controle. A tática, por outro lado, emana precisamente daqueles que não detêm o poder: “ele [de Certeau] entende as táticas não como um subconjunto da estratégia, mas como uma adaptação ao ambiente, que tem sido criado pelas estratégias dos poderosos” (GOFF, 2012, p. 268). É assim, portanto, que a estratégia é sempre ‘autorreferencial’, enquanto que as táticas correspondem a “ações num estado constante de revisão e correção, baseado diretamente nas observações do ambiente real” (GOFF, 2012, p. 269). Em suma,

enquanto as estratégias são minadas pela imprevisibilidade, as táticas fazem desta um grande aliado (GOFF, 2012).

É desta forma que se caminha, em termos gerais, pela estrada da mudança revolucionária, fazendo e refazendo, adaptando-se e inovando, prevendo e surpreendendo, tudo ao mesmo tempo, usando como maior ferramenta a criatividade de cada um e de todos em conjunto. Aliás, como será discutido, a criatividade é uma das principais características dos meios utilizados pelo OWS, talvez mesmo a sua arma mais potente, um elemento tático que segue em termos gerais uma tendência cada vez mais forte desde os movimentos internacionais que surgiram na década de 1990, como já se comentou brevemente no primeiro capítulo. Além disso, o fato de fazer os princípios e os fins se encontrarem nos meios, tornando-os algo convidativo e prazeroso – em contraste com as ideologias mais tradicionais que os encara de modo extremamente sisudo, unicamente utilitário –, a grande ideia que está por trás dessa escolha é precisamente a da já referida ‘política prefigurativa’, que realiza o mundo que se busca exatamente aqui e agora, que é a única coisa que importa de fato. Mas tudo isso será abordado pouco a pouco, ao longo das próximas linhas.

É assim, por exemplo, que esses novos movimentos em geral, e o *Occupy* em específico, precisam ser diferenciados daqueles provenientes da esquerda tradicional. Não só por essas mesmas características que se acabou de citar, mas também, entre outras coisas, por: buscar transcender toda a esfera institucional, inclusive os partidos políticos; abolir tudo, desde o ponto de partida, que eles não querem ver no mundo que buscam construir, como poder vertical e qualquer sorte de hierarquia; comprometer-se em incluir todas as pessoas dos mais variados *backgrounds* (em termos ideológicos, culturais, econômicos, sociais etc.) para formar um movimento (e uma sociedade) mais múltiplo e plural possível; superar as limitações de simplesmente apresentar demandas ao poder político formal para que este as implemente, mais ou menos como no já citado conflito do indivíduo que luta contra o Estado para que este o proteja (BOBBIO, 1987) – afinal, agora são os próprios indivíduos que estão protegendo a si mesmos (inclusive, *do* próprio Estado); extrapolar a visão meramente reformista e incorporar à causa uma busca revolucionária bastante prática. Em suma, essas diferenças (e existem muitas outras, naturalmente) fazem com que o OWS se afaste bastante da concepção clássica de movimento, o que sugere o levantamento da própria questão: pode o *Occupy* ser considerado um movimento social de fato?

Antes de explorar o questionamento, é conveniente mostrar também as semelhanças com a concepção de ‘movimento’ (no sentido mais institucionalizado) que não podem ser negligenciadas: embora coloque-se como revolucionário, o OWS não utiliza das táticas revolucionárias tradicionais, especialmente por conta da sua tendência de recusar a violência como método; apesar de buscar, em última instância, a superação deste sistema político-econômico-social pela via extrainstitucional, o *Occupy* também possui várias campanhas paralelas buscando soluções a curto prazo para os mais variados problemas, como o tema da dívida estudantil e do *fracking* (fraturamento hidráulico para a exploração de gás subterrâneo); por mais que no geral possuam as mais variadas ressalvas com sindicatos e (principalmente) partidos políticos, vários eventos são organizados em conjunto com estas instituições – quanto aos partidos, normalmente os pequenos de esquerda. Mas enfim, dadas essas semelhanças, diferenças e contradições, o OWS ‘pode’ mesmo ser considerado um ‘movimento social’, ou não?

Embora muita gente o questione, a *occupier* Sandy Nurse¹⁸⁹, por exemplo, está segura de que sim. “Ele pode até não ser um movimento político, no sentido que estamos acostumados a pensar, mas que é social, disso eu não tenho dúvida”. Isso se justificaria, neste caso, mais que nada pela própria etimologia das duas palavras: trata-se precisamente de parte da *sociedade* que está se *movimentando* para modificar uma situação de injustiça (social). No caso de ser político ou não, como bem ressaltou Sandy, ele só não o é especificamente através da lente da política formal – porém, seguindo a concepção *rancieriana*, por exemplo, ele já se torna mais genuinamente político do que qualquer outro. Mas o *occupier* Yoni Miller¹⁹⁰ discorda um pouco dessa concepção demasiado ampla, e defende que a falta de unidade de objetivos e de ações mais específicas impede que o OWS seja sequer encarado como um ‘movimento’. Desta forma, segundo ele, o *Occupy* seria apenas “um conjunto de revoltas populares”, por exemplo. O contraponto é bastante interessante, mas o problema é que nesses casos acaba-se ficando sempre ‘encurralado’ entre o *significado* semântico dos termos e o *sentido* científico, por exemplo, que se cria envolta deles. Sendo assim, o que escolher?

Alguns *occupiers* diriam, por exemplo, que é necessário ‘ocupar a língua’, e, portanto, criar seus próprios termos para designar suas ideias específicas; outros poderiam dizer que ocupa-se a língua precisamente dando um novo sentido a termos antigos já desgastados – como o próprio caso da democracia. Para estes, portanto, é

¹⁸⁹ Em conversa com o autor em 10 de maio de 2012.

¹⁹⁰ Em conversa com o autor em 18 de julho de 2012.

melhor usar o mesmo nome para designar coisas semelhantes, mas um tanto diferentes, do que cair, por exemplo, na contradição de criar um novo nome para referir-se a duas coisas que se tornaram praticamente a mesma. Ou seja, neste caso, seria mais interessante ‘ocupar’ o termo e usá-lo também para referir-se a um ‘movimento’ com tendências distintas dos movimentos do passado do que talvez ‘perder tempo’ inventando uma expressão nova para ele e acabar, assim, usando as mesmas táticas dos velhos movimentos, por ter se preocupado mais com o seu rótulo do que com a sua essência. Mas aqui também a questão está sendo levada ao seu extremo (negativo). Contra este argumento, os que querem ocupar a língua com termos novos diriam que a diferenciação é importante justamente para evitar ambiguidades que já não cabem mais – como talvez o próprio caso da democracia novamente. Independente da polêmica, portanto, se continuará utilizando o termo ‘movimento’, como se tem feito desde o início, não necessariamente por tomar parte de um ou do outro lado, mas provavelmente pela ausência de uma expressão mais adequada.

O que talvez mereça uma atenção maior neste sentido seja o termo *mobilização*, este, sim, aparentemente mais ‘carregado’ em termos políticos, sobretudo se levada em conta a sua apropriação dos meios e dos fins em relação a qualquer ‘movimentação’ de caráter político e das motivações (os princípios) que estão por trás dela. Explicando: a primeira grande ideia que a palavra ‘mobilização’ traz é de que se trata de um ‘movimento’ temporário que busca alcançar determinado objetivo específico. A segunda é que ela se dá necessariamente através de uma vinculação extremamente racional, utilitária. Terceiro, o seu sentido tradicional remete quase que automaticamente à existência de um corpo determinado e centralizado que impulsiona e de certa forma conduz os sujeitos (muitas vezes tratados mesmo como objetos, ferramentas em prol da conquista da tal causa específica) durante a caminhada. Esse fenômeno político-social pode apresentar-se de diversas maneiras, mas normalmente opera a partir de partidos políticos e sindicatos bastante institucionalizados, ou, menos comumente hoje em dia, a partir de grupos mais radicais de esquerda que pretendem, de modo mais decisivo, instaurar uma revolução armada, bem aos moldes das tradicionais ocorridas no passado. Porém, um bom exemplo para analisar aonde a mobilização institucional chegou, em termos gerais, neste momento atual, parece ser o já tão estudado caso de Barack Obama.

Em 2008, diante da grande oportunidade política que havia nos Estados Unidos, proporcionada pela brecha igualmente grande deixada pelo governo Bush, Obama

aproveitou muito bem a ocasião e, apoiando-se principalmente nas novas mídias, conseguiu transformar o que parecia haver de apatia entre a população em uma grande mobilização ao seu favor. O esforço foi genuíno, e o resultado, muito positivo para ele. Não é para chegar ao ponto de dizer, como já chegaram a fazer alguns¹⁹¹, que sem internet não haveria Obama, por exemplo – o risco é o mesmo de afirmar que sem *Twitter* e *Facebook* não haveria Primavera Árabe ou *Occupy*. No entanto, é inegável que o então candidato de fato transformou consideravelmente vários aspectos da mobilização política ao fazê-la passar pela rede: motivou a participação dos indivíduos tanto na esfera *online* quanto na *off-line*, possibilitou um amplo debate das mais variadas questões, inclusive impulsionando os encontros locais, num modelo de campanha com fortes características deliberativas, e fez os cidadãos sentirem-se politicamente ativos mais uma vez. Isso foi extremamente importante, especialmente porque possibilitou uma certa manutenção da espontaneidade entre os participantes. Porém, o caráter utilitário, baseado numa ideia racionalista de troca, naturalmente, permanecia: primeiro, o retorno mais óbvio para a própria campanha, em termos de doação financeira e votos garantidos; segundo, o estímulo simbólico para os indivíduos que decidiam se mobilizar, através de mecanismos de ‘medição’ de participação (acumulação de capital simbólico), por exemplo, como no perfil do *site* de relacionamentos *My Barack Obama* que cada participante possuía:

No primeiro caso [a seção *Create a personal fundraising page*], ao se criar a página para arrecadar fundos, automaticamente um termômetro passa a medir o progresso de cada membro em direção à sua meta, funcionando justamente como um ‘reforçador’ da questão do *status* social, já que o ‘reconhecimento máximo’ só é dado àqueles indivíduos que alcançam seu objetivo com sucesso. Nesta situação, as pessoas são estimuladas do seguinte modo: “você cria sua meta, faz o trabalho de divulgação e de alcance e recebe os créditos pelo resultado”. De maneira semelhante, o *site* de relacionamentos do *My Barack Obama* disponibiliza uma ferramenta chamada *My Index Activity* (Meu Índice de Atividade), que mede as ações de cada membro, atribuindo-se-lhes uma nota de 1 a 10. Esta referência leva em conta vários fatores, como quantidade de eventos organizados ou visitados, de ligações realizadas, de ‘portas batidas’, de dinheiro arrecadado e de postagens no *blog* – já que cada membro pode ter uma página pessoal na seção *Community Blogs* (*Blogs* da Comunidade). Cada fator tem uma pontuação específica que entra para o Índice (Rocha, 2009, p. 64).

É claro que essa é uma lógica quase inescapável para os que decidem permanecer dentro do próprio sistema, tanto porque nele todos se encontram numa situação de disputa constante em todas as esferas da vida quanto por essa ‘necessidade’

¹⁹¹ O próprio autor deste trabalho o afirmou, indiretamente, em outros termos, no estudo realizado sobre a campanha de Obama já referido aqui anteriormente (Rocha, 2009).

que se acaba incorporando sempre de receber algo imediato em troca por conta de determinado ‘esforço’ realizado: ou seja, o meio parece sempre ser encarado como um ‘fardo’, algo que precisa ser compensado urgentemente com outra coisa – idealmente, a consecução dos fins, mas, enquanto estes não se realizam, pelo menos com algum tipo de ‘alívio’ instantâneo. Essa é a concepção racional, utilitária, que está, em termos gerais, intimamente atrelada à própria ideia de mobilização. O grande problema, neste caso, é que essa mentalidade fragmentária e um tanto egoísta da luta política se manifesta claramente tanto em termos de grupo – como os movimentos ou sindicatos que só buscam o seu sucesso particular, de modo que quando são cooptados pelo governo, por exemplo, abandonam completamente sua ‘causa’ original – quanto na esfera mais privada, onde essa tendência chega às vezes a níveis patéticos, com o perdão da expressão. Um bom exemplo disto é a própria campanha de Obama em 2012, que perdeu consideravelmente o aspecto discursivo e participativo que ainda tinha em 2008 e concentrou-se quase que exclusivamente na arrecadação de fundos, a partir dos mais variados ‘concursos’ e eventos quase infantis proporcionados pela campanha.

É fato que para eleger um presidente nos Estados Unidos cada partido precisa encontrar os meios de conseguir mais de 1 bilhão de dólares, daí que qualquer possibilidade de debate político, naturalmente, já está fadada ao segundo plano, ainda mais no caso do Democrata, que atualmente já não tem a ‘moral’ que tinha na primeira eleição para levantar determinadas discussões e fazer certas cobranças, dado que não conseguiu cumprir suas promessas. Foi assim que de 2008 para 2012, por exemplo, o tom das postagens, tanto do *blog* do *Organizing for America* (‘Organizando-se pela América’, o *site* de mobilização de Obama) quanto da sua respectiva lista de *e-mail*, passou a ter um caráter quase que exclusivamente financeiro (de arrecadação de fundos) do que qualquer outra coisa. E foi a partir dessa ‘ideologia’ que os mais diferentes ‘concursos’ começaram a ser desenvolvidos pela campanha, como: “doe pelo menos 3 dólares hoje e concorra a um jantar comigo e com Michelle com tudo pago, e ainda com a possibilidade de trazer um acompanhante”, ou então “doe pelo menos 3 dólares hoje e concorra a um convite para a festa que George Clooney dará na casa dele” – ou, quando não este, Sarah Jessica Parker, Bill Clinton, e aí por diante. Foi assim que entre os dois pleitos presidenciais o próprio ‘motivo’ da mobilização parece ter-se deslocado em alguma medida da esfera da ‘causa Obama’ (aquele que trará melhorias políticas) para a realização pessoal imediata (“Obama, aquele que me proporcionará um dia de

celebridade, ao colocar-me mais próximo do poder do que eu jamais poderia imaginar chegar”¹⁹². Mas existem pistas claras de que se pode ir bem além disso.

4.1. Envolvimento social: mobilizando as emoções

É verdade que, em termos gerais, o que a modernidade se propôs a fazer desde o início, com sua proposta iluminista, foi afastar as emoções o máximo possível das relações entre os indivíduos na esfera pública (como já se viu razoavelmente no primeiro capítulo), o que só refletiu um escárnio automático em relação a elas por parte do pensamento político, sempre em prol da razão iluminada, a única coisa capaz de salvar os homens das trevas da ignorância e da arbitrariedade das ações. Só que foi precisamente aqui, ao realizar tal feito, que esse mesmo homem acabou aprendendo a negligenciar uma parte muito importante de si, aquela capaz de conectá-lo aos outros de modo sincero e profundo, em oposição à distância racional estritamente fria. Como já se falou a partir de Maturana (2009), as emoções nunca se ausentam das pessoas, até porque são elas mesmas que determinam o próprio funcionamento da razão: no máximo, o que se consegue fazer é substituí-las por outras. E foi isso que aconteceu na sociedade, por exemplo, ao se pregar o tempo inteiro, por mais que de modo indireto, a suplantação do amor pelo medo. Por fim, foi justamente esse afastamento do amor que permitiu a todo o sistema racional cometer as mais variadas atrocidades, a partir das mais diversas ‘justificações’, sempre a favor de uma causa abstrata, supostamente anterior e ulterior ao próprio homem: o desenvolvimento, o progresso, o mercado etc. É diante desse quadro quase desesperador, portanto, que atualmente muita gente, mesmo diante da política formal, estritamente racional, acaba clamando de alguma forma pelo ‘resgate’ de determinadas emoções a fim de que elas possam guiar os representantes por caminhos que levem a ações mais justas, mais potencialmente humanas.

Isso ficou bastante evidente num evento específico organizado pelo *Occupy* (em 14 de maio de 2012) em conjunto com pais, professores e responsáveis por creches,

¹⁹² Algo bem semelhante aconteceu com o autor quando estava nos Estados Unidos realizando a pesquisa, quando no dia 29 de maio recebeu um telefonema de uma atendente virtual chamada ‘Sarah’, que realizava uma pesquisa sobre as eleições. Logo no início, ela já dizia: “nós sabemos que você deve estar um pouco frustrado com as eleições, mas com certeza ainda reconhece a importância do voto. Responda às seguintes perguntas e concorra a um cruzeiro para as Bahamas com um acompanhante”. Enfim, em termos gerais, as questões eram sobre os principais temas que a pessoa achava que os candidatos deveriam abordar, os principais meios de comunicação e veículos específicos que ela usava para se informar, e, por fim, em quem exatamente o respondente estava disposto a votar. Em nenhum momento Sarah identificou o partido que ela representava, mas a abordagem inicial sobre frustração e emulação dava uma boa pista de que poderia tratar-se dos Democratas.

contra os cortes sociais feitos pelo prefeito Michael Bloomberg e a favor de uma educação gratuita e de qualidade: a “marcha dos carrinhos de bebê”. Dentre os indignados, uma professora gritava com muita euforia: “As pessoas estão desempregadas, e ele [o prefeito] não está fazendo nada. Ele quer destruir a cidade. Temos que ter um plano para que ele tenha compaixão e faça alguma coisa”. Como a razão já se mostrou insuficiente para resolver os problemas do mundo, é precisamente por isso que a moça não pede para que Bloomberg seja mais *racional*, por exemplo, e, sim, para que tenha mais *compaixão*. Outra pessoa, desta vez um homem, seguiu:

Quem pode acabar com isso? O que vai acontecer com essas crianças? Eu sou responsável por dois programas [de creche], e os dois serão cortados. Muitos pais precisam desse serviço para poder trabalhar. Se isso for cortado, as crianças vão para as ruas e eu vou perder meu emprego. Bloomberg, não tire nada das pessoas menos afortunadas! Tenha piedade, tenha compaixão! Ajude essas pessoas.

É claro que aqui se trata de uma atitude quase desesperada por parte desses manifestantes para terem de volta o que perderam ou para evitar que outras coisas mais lhes sejam tiradas. Por isso, invocam a compaixão e a piedade, sentimentos que, como já se discutiu, normalmente operam sob uma espécie de hierarquia e não dão vazão a mais do que uma generosidade vazia, o que neste caso se ‘justificaria’, neste sentido, pela extrema necessidade (aquela mesma, tão repugnada pelos gregos) de se resolver esse problema tão concreto, independente das motivações exatas de quem age para mudar a situação.

No entanto, as emoções podem surgir também de uma forma muito mais ‘nobre’, por assim dizer, nas relações sociais e políticas (não a formal, porque a sua estrutura não permite isso), como já se tratou com Maturana (2009) e Maffesoli (2005). E é esta a face que interessa aqui de fato. Porém, antes, parece salutar discutir rapidamente, a partir de Boal (2010), como dois autores clássicos muito importantes viam a relação entre pensamento e emoção, ambiente externo e propensões internas, na formação do ser e na determinação do modo como ele se relaciona com os outros e com o mundo em geral: Hegel e Brecht (ou, de forma mais ampla, Marx). Para o primeiro, portanto, é o pensamento que determina o ser (e cada um já nasce com suas faculdades determinadas e propensões a paixões específicas); para Brecht, por outro lado, é o ser social que determina o pensamento (ou seja, não existe nem natureza humana e nem individual). É assim que Hegel vê o homem como, de certa forma, fixo, imutável, enquanto que Brecht o vê como alterável (BOAL, 2010). Mas, ora, se o sistema (a estrutura, o ambiente mais geral), quando muda, o faz a passos extremamente lentos, de gerações inteiras, enquanto

que o sujeito está em constante conflito consigo mesmo, transformação incessante, especialmente nas suas relações microsociais, o que parece mesmo é que Hegel e Marx inverteram a ‘lógica’ e tomaram ‘para si’ o pensamento que era ‘do outro’ para justificar a sua crença. Ou seja, se o sujeito está em contínuo movimento, isso não necessariamente é determinado por um câmbio na estrutura (apesar de sê-lo também), já que esta permanece mais imóvel do que as suas paixões internas, que estão propensas a mudar o tempo inteiro, e de modo extremamente imprevisível; neste caso, o indivíduo acaba sendo dinâmico não simplesmente por conta das mudanças no nível macro (como queria Brecht), mas, ao contrário, porque nunca foi completo, realizado, definitivo (como defendia Hegel).

E se, para Hegel, que valorizava tanto a emoção, no fim das contas o conflito de vontade sempre se resolve em cada um (após ver uma peça, por exemplo), e se, para Marx, que acreditava mais que nada na razão, o indivíduo nunca chega perto de decidir-se por completo (BOAL, 2010), é possível interpretar, mais uma vez, que o pensamento de ambos está igualmente ‘invertido’: pois é a razão mesma que tenta sempre resolver, explicar, categorizar tudo, ao passo que as emoções são sempre dinâmicas, confusas, e, portanto, completamente difíceis de apreender e dar-lhe uma ‘resolução’ final, definitiva. Aparentemente, o conflito nunca se encerra, mas isso parece se dar precisamente por conta da emoção, que de certa forma determina, inclusive, o funcionamento da razão, e não por causa desta. Da mesma forma, diante de um estímulo externo, por exemplo, o cidadão tende, sim, a ser levado à ação (Brecht), mas não necessariamente por causa do conhecimento que já possuía ou passou a possuir, e, sim, por conta da própria emoção (Hegel), que não necessariamente paralisa. Em suma: se aqui se chega a conclusões *brechtianas* (marxistas), isso se dá precisamente porque se fundamentou nos próprios princípios hegelianos.

É claro que esta interpretação generalizada do pensamento dos dois autores é extremamente simplista, limitada, embora, como quadro geral, ela possa vir a ser útil para a apresentação do argumento geral. Retificando um pouco o que acabou de ser dito, Boal (2010, p. 158) afirma que “Brecht não quer dizer que as vontades individuais não intervêm nunca: quer afirmar, isso sim, que não são nunca o fator determinante da ação dramática fundamental”, de modo que o homem age sempre de acordo com e se transforma a partir de estímulos externos, jamais puramente internos, baseado em emoções ‘genuínas’, justamente porque ele não é livre (do mundo que existe fora dele), como pretende Hegel. O contraponto é bastante oportuno, até porque não é possível

separar uma coisa da outra, e nenhuma subjetividade se mantém completamente abstraída da objetividade do mundo – a relação é intrinsecamente dialógica. Porém, a hipótese defendida é precisamente a de que o conhecimento racional e o próprio reconhecimento (igualmente racional), por parte de um indivíduo, de sua condição de oprimido, por exemplo, jamais serão capazes de, sozinhos, levar a uma ação qualquer. É necessário que haja uma emoção que a estimule e lhe dê sentido, como é necessário acontecer para o surgimento da política de Rancière (1996) e como aconteceu especificamente com o camelô tunisiano que resolveu tocar fogo em seu próprio corpo para passar uma mensagem de revolta e assim ‘interpretar’ os problemas objetivos do mundo para os outros e ‘contaminá-los’ com essa mesma emoção.

A verdade é que o grande ‘medo’ de Brecht (apud BOAL, 2010), no fim das contas, direcionava-se a essa emoção vazia, ‘pastelona’, que se vê jorrar dos meios de massa o tempo inteiro, aquela que leva a uma espécie de catarse aristotélica que apenas paralisa o espectador diante da realização do herói, a partir da identificação empática que se criou com ele. Mas esta não é a única forma de despertar emoções, e essas emoções não são as únicas que existem, de sorte que, se Brecht acredita que “o teatro idealista desperta sentimentos, enquanto o teatro marxista exige decisões” (BOAL, 2010, p. 163), é preciso ponderar que ‘exigir decisões’ não significa *agir*, da mesma forma que ‘despertar sentimentos’¹⁹³ não significa afogar-se com eles em paralisia. De maneira semelhante, a empatia não necessariamente faz o indivíduo ‘travar’ diante da realização do outro: pode, inclusive, estimulá-lo a lutar, junto com ele, por uma causa comum, se este for o caso. Em suma, o ‘problema’ está especificamente no *conteúdo*, e não na *forma*; no que estas emoções trazem consigo, e não na sua simples existência. É tudo uma questão de identificação: e, goste-se ou não disso, a identificação é uma experiência fundamentalmente empática.

¹⁹³ É preciso deixar claro que emoção e sentimento não são exatamente a mesma coisa: o primeiro normalmente refere-se a impulsos quase biológicos, em geral mais efêmeros, no sentido de representar uma resposta quase que automática, instintiva, às condições ambientais que determinam o estado da mente; já o segundo, diz respeito a sensações mais ‘duradouras’, por assim dizer, de modo que tendem a satisfazerem-se por si mesmas – neste caso, realmente, pode-se ‘sentir’ algo sem que se construa uma emoção que leve à ação, por exemplo, como no caso da razão que conhece e não necessariamente age. Para ilustrar: por mais que se ame alguém profundamente, esse sentimento (a sensação duradoura) pode conviver com as mais diversas e contraditórias emoções em momentos específicos (que levam a determinadas ações), desde raiva, chateação, tristeza, ou, por outro lado, a própria paixão, ou a emoção específica do amor alimentada pelo mesmo sentimento amoroso. Porém, por tratarem-se ambos de produtos da subjetividade, em alguns momentos as diferenças são bastante tênues. Na frase de Brecht citada acima, por exemplo, é possível que com ‘sentimento’ ele tenha querido dizer justamente ‘emoção’, já que dificilmente um indivíduo sentirá qualquer coisa duradoura por uma peça (o caso a que ele se refere) que acabou de ver, ou por seus personagens; ao contrário, aquele estímulo leva mais precisamente a emoções específicas (necessariamente efêmeras, por mais que possam estimular ações duradouras).

É assim que a emoção, na mesma medida em que pode ser bastante ‘perigosa’, pode, de modo semelhante, ter um potencial extremamente revolucionário. Afinal, pensando em termos de mobilização por uma causa específica, por exemplo, será a mera distribuição de panfletos com textos ‘racionais’, sérios, baseados puramente no conhecimento ‘lógico’, objetivo, suficiente para motivar alguém a lutar por ela? Em certa medida, sim, como acontece com o tipo de mobilização ‘utilitária’ que se está acostumado a ver de diversos modos. Porém, não parece que o *envolvimento emocional*, o despertar de identificações e a construção de uma forte empatia entre os indivíduos e a sua causa pode levar muito mais longe, na medida em que tende a criar uma forte convicção naqueles que lutam, especialmente por superar a seriedade característica da lógica, que é normalmente chata e maçante, nada atraente? Ou seja, quando as pessoas deixam fluir sua subjetividade e abrem sua ‘alma’ para o mundo através desse contato fluido, amigável, sedutor, com a realidade, é muito mais provável que elas estejam bem mais preparadas para julgá-la de um modo mais crítico, ao mesmo tempo em que se proponham a mudá-la em ato, construindo uma outra vivência estética capaz de realizar a mudança ali mesmo, desde o ponto de partida, na própria experimentação direta de uma nova energia em prol de um novo mundo – mais ou menos como na política transfigurada de Maffesoli (2005). É a isso que se propôs chamar de *envolvimento social*. E aqui não se trata apenas de uma simples substituição terminológica: muito mais do que isso, parte da consideração de mais um elemento, fundamental, anterior à própria mobilização, e, em última instância, sustentador desta, por mais que ele tenha sido negado por tanto tempo na teoria política – as próprias emoções que motivam a adesão a uma causa, pelo simples fato de se *acreditar* nela. Afinal, se os indivíduos não fazem aquilo em que acreditam, quem acreditará naquilo que eles fazem? Nem eles mesmos – o que já representa, de antemão, o fracasso para qualquer luta.

E é aqui, neste claro processo de intensa sensualização da vida e das relações (MAFFESOLI, 2005) que a criatividade, a arte, em última instância, entra como peça fundamental motivadora, impulsionadora, desse ‘envolvimento’. É assim que “os artistas criativos têm a capacidade de fazer de um tema abstrato, distante, algo extremamente relevante, ao torná-lo pessoal, visceral e local” (ABILEAH e EVANS, 2012, p. 106). Temas como a destruição de uma floresta tropical longínqua ou a matança provocada por uma guerra a milhares de quilômetros de distância tendem a tocar fortemente as pessoas, “mas normalmente não tanto como para [levá-las a] agir em prol daquilo, pelo menos até que entendam visceralmente o que está em jogo”

(ABILEAH e EVANS, 2012, p. 106) – o próprio processo de transformação da *pena* em *solidariedade*. Ou seja, não basta compreender a situação ou se importar por meio da piedade distanciadora: é preciso que se entenda ‘visceralmente’ o que está em jogo, que se incorporem as emoções que levam à ação solidária. Rachel Carson (apud ABILEAH e EVANS, 2012) coloca a questão de modo interessante: “se os fatos são as sementes que mais tarde produzirão conhecimento e sabedoria, então as emoções e as impressões dos sentidos são o solo fértil onde essas sementes devem crescer” (apud ABILEAH e EVANS, 2012, p. 106). Afinal,

por mais que gostaríamos de acreditar que os seres humanos são atores racionais que tomam decisões baseados numa ponderação sóbria dos fatos, a ciência cognitiva nos lembra que somos animais narrativos que apreendem o mundo através de histórias (CANNING e REINSBOROUGH, 2012, p. 186).

Histórias às quais eles responderão não porque são *verdadeiras*, mas porque lhes *fazem sentido* de algum modo (CANNING e REINSBOROUGH, 2012): e estas lhes fazem sentido precisamente porque estão operando e sendo interpretadas com base em um esquema racional específico construído previamente por meio de determinadas emoções, e não em outro (MATURANA, 2009). Assim, “o obstáculo para se convencer as pessoas é normalmente não o que elas *não* sabem ainda, mas na verdade o que elas *já* sabem”, dado que as suas “assunções e crenças existentes podem agir como filtros narrativos” (REINSBOROUGH e CANNING, 2012, p. 244, grifos no original). O objetivo, portanto, é ‘seduzi-las’ para extrapolar esses filtros.

Ou seja, melhor do que ‘contar’ algo (racionalmente), é muito mais interessante ‘mostrar’ o que se quer passar (a fim de gerar um envolvimento efetivo com aquilo); mais do que apoiar-se estritamente em ‘fatos’ (frios, distantes), é muito melhor contar ‘histórias’ (que necessariamente possibilitam essa aproximação). Pois a verdade é que “fatos raramente falam por si só. Enquanto a exatidão da sua mensagem é essencial, os fatos deveriam apenas servir como detalhes que sustentam sua história, não o gancho que faz da história algo persuasivo” (CANNING, REINSBOROUGH e BUCKLAND, 2012, p. 174). E a metáfora, neste caso – como já viu superficialmente com Maffesoli (1998) no primeiro capítulo – tem um papel fundamental, na medida em que permite mostrar uma coisa pelo que ela é – na verdade, pelo que ela parece ser –, “ao invés de ter que explicá-la” (CANNING, REINSBOROUGH e BUCKLAND, 2012, p. 174). É possível que neste ponto uma interpretação precipitada possa levar a crer que aqui se está colocando de acordo com toda a espetacularização da política e o seu característico distanciamento do *logos* em prol de uma aproximação aparentemente nociva ao *pathos* e

ao *ethos*, o que só dá espaço ao grande teatro político (vazio) que se vê diariamente na mídia. Só que, mais uma vez, o problema não está nas *emoções* em si mesmas, mas especificamente na maneira como elas são usadas, e com que objetivo – o da manutenção do *embrutecimento* ou da *emancipação* (RANCIÈRE, 2002). Além disso, se a mesma política formal, pretensamente o próprio lar moderno da racionalidade, acabou desbancando para esse lado (emotivo), isto apenas reforça a hipótese de que realmente o homem é antes emoção do que razão, ou que, pelo menos, é ambos ao mesmo tempo. É desta forma que, desde que se mantenham certos princípios, o próprio ‘espetáculo’ pode ser “ético, emancipatório e fiel à realidade”, além de politicamente eficaz (DUNCOMBE, 2012, p. 231) para qualquer movimento que deseje envolver a população com a sua causa. As premissas gerais, neste caso, seriam:

(1) que a política é tanto um assunto de desejo e fantasia quanto o é de razão e racionalidade¹⁹⁴, (2) que vivemos em uma era intensamente mediada (o que o Situacionista Guy Debord chamou de *Sociedade do Espetáculo*¹⁹⁵), (3) que para ser politicamente eficaz, os ativistas precisam entrar no domínio do espetáculo, e (4) que as intervenções espetaculares têm o potencial de ser tanto éticas quanto emancipatórias (DUNCOMBE, 2012, p. 230, grifos no original).

Tudo isso porque, em essência, não é nunca ‘a Verdade nua e crua’ que tem qualquer tipo de potencial libertador, já que em alguns casos ela (o que alguém específico entende por ‘verdade’) chega a representar a própria barreira, a depender de como for ‘passada adiante’, como bem indica Oscar Wilde quando diz – esta também uma frase bastante ‘compartilhada’ pelos *occupiers*: “se você quiser contar a verdade para as pessoas, faça-as rir, caso contrário elas irão te matar” (apud BOYD, 2012a, p. 280). Para Duncombe (2012, p. 231), “esperar pela verdade para nos libertar é política preguiçosa”, já que ela não se revela pela virtude de se tratar da verdade; mais que isso, “ela precisa ser contada, e bem contada”, mesmo que sejam precisos “voos de mitologias novas e fantasiosas” (DUNCOMBE, 2012, p. 231): mas aqui, naturalmente, não no sentido de ‘manipulação’, e, sim, ao contrário, de contato com o maravilhoso, como qualquer religião ou ideologia política já faz invariavelmente para poderem ser apreendidas pelas pessoas e se tornarem objeto de ‘fé’ destas (MAFFESOLI, 2005). E o que fez o próprio *Occupy*, portanto, desde o início, senão colocar as pessoas em contato direto com essa sociedade ‘maravilhosa’ que estão se propondo a construir, e mais, não apenas falando sobre ela, contando histórias, mas, sim, mostrando-a em ato,

¹⁹⁴ Exatamente o que se discutiu com Maffesoli (2005) a partir da política transfigurada.

¹⁹⁵ Este tema específico será melhor abordado mais adiante neste mesmo capítulo.

construindo-a ali mesmo? No fim das contas, existe algo mais atraente, mais envolvente do que essa realização? Foi a partir disso, por exemplo, que na época do *Zuccotti* as mais variadas pessoas, gente que nunca havia se importado com política na vida, se envolveram com aquela ‘fantasia’ inexplicavelmente transformada em realidade – o ‘pó de fadas’ (*THE FREE ASSOCIATION*, 2012) de que se falou no primeiro capítulo –, e decidiram ver de perto do que ela se tratava de fato, a fim de vivê-la na medida em que aquilo pudesse ser vivido. Peter¹⁹⁶, um marxista bastante simpático ao *Occupy*, apesar de um tanto crítico ao movimento, retrata bem a questão, ao mesmo tempo em que lança uma problematização:

No início, havia muito entusiasmo, pessoas que não eram nem politicamente motivadas quiseram checar o que estava acontecendo, e elas realmente ficaram no acampamento por pouco mais de um mês. Mas depois elas se dispersaram. Isso é muito legal, porque você consegue engajar várias pessoas, mas é preciso encontrar uma forma de fazê-las permanecer, caso contrário, elas não vão ver nada concreto, e provavelmente se frustrarão.

A crítica de Peter aqui refere-se claramente à falta de estrutura organizativa, além de um projeto ‘concreto’ para seguir e levar adiante. Porém, por outro lado, existe algo mais ‘concreto’ do que viver ‘prefigurativamente’ aquilo que se quer construir para o futuro? Isso será abordado em mais detalhes mais adiante, de modo que neste momento basta dizer que, de fato, o mais difícil é conseguir manter essa energia em todos, já que a perda que se consumou naturalmente com o fim dos acampamentos em todo o país dificultou bastante o ressurgimento dessa mesma energia – neste caso, a única coisa que realmente não parece ser verdadeira é que a melhor forma de ‘resolver’ esse problema encontra-se no retorno aos velhos dogmas estruturais da esquerda. Isso porque, como afirma Joe¹⁹⁷ – o *occupier* que facilita o grupo de discussão ‘Poesia e sentimento político’ –, é preciso “aprender a sentir a política”, muito mais do que pensá-la, racionalizá-la. Afinal, ainda segundo Joe,

quando você vê um protesto e se sente motivado a participar dele, normalmente não se trata de uma decisão intelectualmente refinada. Você participa porque aquilo te toca de alguma forma. Aquela ideia do “*show me what democracy looks like; this is what democracy looks like*” é fantástica, porque o movimento mostra às pessoas, de modo inteligente, o que ele quer de fato. É como se o *Occupy* estivesse dizendo “democracia não é o direito de protestar, de se organizar, de discordar? Então é isso que a gente quer”. E todo mundo entende claramente, sem precisar pensar muito, o que isso quer dizer.

¹⁹⁶ Em conversa com o autor em 17 de maio de 2012, durante as manifestações contra a Otan em Chicago.

¹⁹⁷ Em conversa com o autor em uma dessas discussões, em 2 de junho de 2012.

Mais uma vez, é preciso considerar que a vida no parque trazia uma carga de intensidade capaz de despertar as mais variadas emoções o tempo inteiro (inclusive negativas, obviamente), algo que se perdeu bastante com o fim da ocupação, como se viu no primeiro capítulo quando se falou da confiança, do amor que acabou se transformando em medo. E agora que não se tem mais aquele ambiente extremamente propício ao afloramento de determinadas emoções, como fazer para envolver as pessoas na luta, já que essa luta acabou se aproximando muito mais das mobilizações ‘comuns’ centradas em causas específicas?

A expectativa era de que o Primeiro de Maio (de 2012) – e depois, o 17 de Setembro – servisse como uma espécie de propulsor neste sentido, mas isso não foi bem o que aconteceu. Por isso, o *occupier* Amin Hussain¹⁹⁸ retoma a importância de construir narrativas que extrapolem o próprio conhecimento racional. Por exemplo, em vez de ficar teorizando sobre economia e capitalismo, melhor falar diretamente da questão do endividamento, para que as pessoas entendam a mensagem automaticamente, como num ‘estalo’, pelo fato de isso estar muito mais próximo da sua realidade, por fazer parte do seu cotidiano. “O sucesso do movimento em conseguir ativar as pessoas é exatamente quando elas se sentem pessoalmente relacionadas com aquele tema”, afirma Amin. E esta seria a própria ideia dos 99%, como se verá adiante, por colocar todos praticamente no mesmo barco e criar identificações comuns. “O *Occupy* é um grande movimento de massa, e a sua principal mensagem é a ideia dos 99% jogando o ônus para o 1%. Nós temos que manter esse conceito, porque assim todo mundo consegue se identificar”, completou Amin – isto é, identificar-se para envolver-se, envolver-se para agir. Depois, ainda na mesma discussão, outro *occupier* adicionou:

Saber que existem várias pessoas na mesma situação que a nossa torna mais fácil tomar uma decisão. Eu mesmo tenho uma certa vergonha do fato de ser um devedor, e muitas vezes fico pensando em boicotar a dívida, mas não o faço com medo das consequências que isso pode me trazer. Por isso, acho que deveríamos procurar mais pessoas que estão na mesma situação e falar sobre o tema abertamente. É mais ou menos como quando você descobre que seu primo é *gay*: isso muda completamente a sua visão sobre os *gays* [por conta da identificação que já se tem com ele, para além de qualquer possível preconceito].

Ou seja, é justamente nesse reconhecimento mútuo (em última instância, emotivo) que faz com que os indivíduos se envolvam socialmente e se solidarizem uns com os outros. Amin conclui:

¹⁹⁸ No debate do *Occupy the Theory* do dia 3 de junho, sobre a questão da dívida estudantil.

O que precisamos é achar o jeito certo de tocar as pessoas, porque assim as coisas se proliferam com muita facilidade, e foi isso que aconteceu com o *Occupy* no início. É como construir um grande *container* onde todos possam caber. E não precisamos de muita coisa para conseguir ‘ativar’ as pessoas, porque elas já sentem isso.

Mas enfim, aonde todo esse envolvimento, uma vez alcançado, leva – ou pelo menos tem o potencial de levar – é ao que se costumou chamar de *política afetiva*, que, por tabela, acaba sendo a própria política mais *efetiva*, como os *occupiers* demonstraram muito bem com a experiência do *Zuccotti* quando, a partir das relações afetuosas estabelecidas, transfiguraram o político e instauraram uma nova ‘ordem’ social naquela pequena comunidade baseada numa razão interna bem específica (MAFESOLI, 1998, 2005). Mas o que vem a ser mais especificamente essa ideia da política afetiva e efetiva? Em termos gerais, ela pode ser definida como a política construída a partir da confiança, o que cria novas subjetividades e faz emergir um sentimento de carinho e afeto em uns em relação aos outros (SITRIN e AZZELLINI, 2012). Em suma, é “a ação e a organização política baseadas num relacionamento de confiança mútua, e cuidado, pelo outro e pela comunidade” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 68): é trazer a política para as atividades mais cotidianas e realizá-las sempre em prol do coletivo, transformando-as necessariamente em ação política. E tudo isso, mais uma vez, sempre ancorado no amor e na solidariedade, na responsabilidade social – e não numa espécie de ‘responsabilidade materna’ (ou paterna), por exemplo –, qualidades humanas “necessárias para construir uma nova sociedade baseada na cooperação e na ajuda mútua e não na competição” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 71).

Segundo os autores, a política afetiva só acaba sendo de fato efetiva se o amor que dela brota, a respeito de uns em relação aos outros e a toda a sociedade, vier quase que contraditoriamente acompanhada de uma *raiva* e um *ódio* “por aqueles que fazem uma sociedade livre impossível”, “aqueles que criam as condições de total desespero e crise para muitos milhões em todo o mundo”, de modo que, “enquanto o afeto é a nossa base criativa, ele está também ligado a uma fúria contra aqueles que trabalham para impedir a nossa liberdade” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 72). Mas a coisa aqui não deve ser levada tão ao pé da letra, a fim de não incorrer no sentimento de vingança quanto ao qual Freire (1987) já advertiu tanto. A questão é que, da mesma forma que o medo tem, em situações específicas, a grande capacidade construtiva de gerar solidariedade, esta raiva tratada aqui pode servir como o próprio sustentador do afeto entre os que lutam por um mundo melhor. É preciso apenas ter cuidado, mais uma vez,

para que este sentimento não traga uma espécie de amor ‘enrustido’ por esses mesmos opressores, quase uma vontade velada de ser como eles, seguindo a ‘tendência’ geral do ódio de ser não mais do que um amor reverso e dos oprimidos de se tornarem grandes opressores quando dada a ‘oportunidade’ (FREIRE, 1987). Na melhor das hipóteses, o ‘ideal’ é que essa raiva seja mesmo provocada por uma espécie de ódio amoroso, mas especificamente no sentido de se amar tanto o outro a ponto de querer ajudá-lo a ‘libertar-se’ da sua condição odiosa – com o cuidado, naturalmente, de não incorrer na arrogância de achar que se está ali para servir de super-herói, como aquele que pretende salvar o outro da ignorância apresentando-lhe uma pretensa verdade que este ainda não conhece. Em suma, em termos gerais, é todo esse envolvimento que tende a criar as bases para a transfiguração do político de que já se tratou, o próprio fundamento dessa tendência revolucionária que se faz cada vez mais forte nos tempos contemporâneos.

4.2. Ocupando as classes: quando 99 menos 1 é igual a 100

Outra grande tendência desses novos movimentos está, como também já se abordou, na valorização das identificações múltiplas que se misturam em todo o corpo social, em oposição àquela identidade única que se supunha caracterizar o clássico sujeito emancipatório concentrado na figura do proletário: a mesma materialização da arrogância libertadora que igualmente se acabou de citar no fim do tópico anterior. Só que, mais do que isso, o próprio indivíduo percebe uma explosão de identificações distintas dentro de si mesmo, na medida em que deixa de ser apenas trabalhador, por exemplo, e passa a ser também amante de esportes, músico, pai, filho, roqueiro, internauta, colecionador de selos, vegetariano, viajante mochileiro, e assim infinitamente: é desta forma, portanto, que se pensa e se pratica a emancipação para além da determinação econômica, como sugere Christie (2011). E é aqui também que todo o senso de solidariedade se amplia, a partir do momento em que se supera a pretensão a uma igualdade geral de posições individuais e de expectativas em relação ao mundo em prol da realidade polifônica que mais do que simplesmente ‘aceitar’ as diferenças, as valoriza, incorporando-as como um grande aliado. Como já se disse anteriormente com o *occupier* Dada Pranakrsnananda, o melhor do OWS parece ser mesmo o fato de que nele cada um tem a possibilidade de encontrar seu ‘nicho’, o que está totalmente de acordo com a ideia de superar a tradição da própria esquerda que se ancora na crença de que “politizar uma questão é polarizar uma diferença”, de modo a

construir uma cultura política baseada na própria concepção de “*pluralidades despolarizadas*” (SANTOS, 2007a, p. 99, grifos no original).

Porém, neste caso, se o objetivo é fazer uma sociedade para todos, sem revanchismo ou qualquer sentimento semelhante, por exemplo, não se trata de um contrassenso manter a própria dualidade entre os 99% e o 1%, ou isso acaba sendo inevitável numa sociedade claramente dividida entre grandes oprimidos e grandes opressores? Enfim, a verdade é que, ao que parece, a expressão se refere a uma espécie de mera metáfora da luta, mas não para que os primeiros invertam a lógica e passem a dominar os segundos, por assim dizer, e, sim, para acabar com os privilégios destes a fim de que todos alcancem o estágio ideal em que não existam nem mais 99 nem 1, mas, precisamente, 100%. Expressando a ideia em termos numéricos, a partir de uma espécie de reversão da lógica matemática, a grande conclusão a que se poderia chegar é de que, neste caso, $99 - 1 = 100$. Ou seja, trata-se da luta dos 99% contra o 1% com base no princípio de que a eliminação destes como ‘classe’ não significa, de nenhuma maneira, o seu extermínio como seres humanos, por exemplo: ao contrário, é aí que eles são incorporados aos primeiros para formar os 100% ideais que todos parecem estar buscando, não em prol da unificação geral, como já se advertiu, mas, sim, do trabalho conjunto para a construção de uma sociedade melhor para todos, sem exceção.

É claro que, enquanto isso, na conta atual que se pode fazer do sistema, 99 mais 1 acaba sendo mesmo igual a 0, na medida em que essa separação só leva a uma situação em que todos saem perdendo, por mais que em termos de acesso e controle de quase tudo o 1% esteja sempre ganhando – para a derrota geral. Da mesma forma, mais uma vez, é preciso não perder de vista que tudo isso representa apenas uma grande metáfora, já que é impossível – e igualmente desnecessário – chegar a uma quota exata de quantos precisamente oprimem e quantos são oprimidos, e em que medida, nesta sociedade, já que a linha nestes casos é sempre muito tênue – afinal, como afirma o segundo Wittgenstein (apud MIGUENS, 2007b), nenhum critério de exatidão é unívoco, ainda mais quando, em pelo menos algum grau, todos vêm a ser potenciais oprimidos e opressores. Porém, é sabido que uma pequena elite seleta controla praticamente todo o sistema: o próprio 1%, que, a depender do ângulo e do grau de ampliação, pode igualmente ser encarado como 2,5 ou 10% da população, ou outra conta qualquer aspirante a uma exatidão impossível de alcançar. E é assim que, por se tratar de nada mais do que uma *metáfora* – como sugere Maffesoli (1998), há forma mais ‘aproximada’ de se exprimir a realidade, senão por meio dela? –, a ‘conta’ não tem

a obrigação de ser matematicamente exata ou de corresponder, sem falhas, à própria realidade infalível – aquela que não existe: é preciso apenas que transmita a mensagem de modo a ser compreendida. Ou seja, recuperando Canning, Reinsborough e Buckland (2012), o objetivo não é *explicar* alguma coisa metodicamente; é somente *mostrá-la* pelo que ela é. Em suma, *dar a ver* o que se consegue ver (MAFFESOLI, 1998).

Em termos táticos, a importância simbólica da expressão “nós somos os 99%” é justamente a de colocar a todos (ou quase todos) num barco só, sob o mesmo guarda-chuva, o que acabou virando um grande rótulo mesmo, no sentido positivo, para as lutas sociais mais recentes nos Estados Unidos, na medida em que deu vazão aos mais diversos grupos que ‘ocupam’ os mais variados espaços (físicos ou não), desde a economia local, por exemplo, às consequências do furacão Sandy. “O *Occupy* se tornou uma marca, e os 99%, o seu argumento-chave de venda”, como caracterizou um *occupier* em determinado momento¹⁹⁹. Porém, diferente do que possa parecer a princípio, o ato de ‘rotular’ não vem a ser necessariamente negativo:

Se tiramos a rotulação da esfera do consumo e a colocamos na interação de ideias na esfera pública, então percebemos que as ferramentas de rotulação podem ser usadas para mais do que apenas vender um sabonete [...] [o rótulo] não é nada além de um conjunto de princípios provados para fazer associar, na imaginação coletiva, uma certa palavra, frase ou imagem com um conjunto de emoções ou ideias [...] É tão simples quanto engajar as pessoas num diálogo que as atrai (FLEMING, 2012, p. 104).

O objetivo, em suma, é fazer com que os indivíduos não só abracem a sua causa, mas também evitar que eles cheguem ao ponto extremo de lutar contra você – talvez por ter tido contato com outra ‘marca’ mais ‘atraente’. Além disso, trata-se quase de uma questão de ‘sobrevivência semiótica’, neste caso, na medida em que, “se você se recusar a se rotular, você deixa uma abertura para outras pessoas – incluindo inimigos – de lhe rotular em seu lugar” (FLEMING, 2012, p. 105). Sendo assim, o ato de rotular-se pode ser visto como uma “oportunidade para moldar sua mensagem e em última instância usar o poder dessa mensagem, seu significado, e sua divulgação para ganhar a guerra de ideias” (FLEMING, 2012, p. 105).

Mas é preciso também entender os limites dessa ‘guerra’, no sentido de estar atento às semelhanças entre a sua causa e a causa do outro a fim de desenvolver uma narrativa criativa o suficiente capaz de fazer conexões com a narrativa deste outro, ancorada nos pontos convergentes, para, ao invés de entrar numa disputa de verdades

¹⁹⁹ Em conversa com o autor em 18 de maio de 2012, em meio às manifestações contra a Otan, em Chicago.

em que ambos saem perdendo, tentar atraí-lo para a sua própria luta (que pode ser basicamente a mesma dele): o objetivo, neste caso, não é enganar as pessoas com argumentos retóricos vazios, mas transmitir valores comuns – por exemplo, em vez de debater dogmas com um criacionista, um ativista ambiental pode, ao contrário, enfatizar o papel da humanidade de cuidar da criação divina para mostrar a importância daquela luta específica (SMUCKER, 2012). É isso que permite, portanto, a coexistência pacífica e colaborativa entre os mais diversos grupos sociais, inclusive dos ‘burgueses’, tão crucificados pela esquerda tradicional, com os próprios supostos ‘proletários’. Victor Werbin, por exemplo, é um ‘*occupier* burguês’ assumido²⁰⁰:

Eu vim do Novo México só para ver as manifestações e dar o meu apoio ao movimento. Realmente, eu nunca fui um *occupier* de verdade, nunca acampeei, nem nada. Na verdade, quando eu vou para algum evento assim com minha namorada, a gente pega um avião, fica num hotel e vai acompanhar os protestos. É por isso que eu digo que sou um *occupier* burguês.

Alguma incoerência nisso? Muito pelo contrário: primeiro, porque a ideia é justamente valorizar a diversidade, a multiplicidade; e, segundo, por conta disso, mas também pela ausência de qualquer centralismo controlador, não existe um padrão geral que sirva para caracterizar o que um *occupier* deve ser, o que deve fazer, que características deve possuir ou que nível de comprometimento deve apresentar – basta que qualquer pessoa se identifique com a causa e se engaje nela da forma que melhor lhe convier. É por isso também que Victor se mostra tão positivo em relação ao movimento, que já se tornou, de certa forma, parte dele:

Eu estou sempre por perto porque acho tudo isso extremamente importante, e temos que mostrar a nossa força. Porque o fato é que nem os pobres e nem a classe média tem voz na nossa sociedade, então temos mesmo que nos juntar para dizer o que pensamos. Hoje o assunto do dia é a Otan, mas depois já será outro, e depois ainda outro. Estou muito confiante no movimento, porque eles já foram muito além do que poderíamos esperar. Então, como mais eu poderia estar?

Ainda sobre o que representa exatamente ser um *occupier*, realmente essa é uma questão que não ultrapassa o campo da identificação pessoal, de modo que, mais do que um ‘título’ outorgado de fora, trata-se de um estado subjetivo do indivíduo para com a causa geral ou qualquer outra específica que haja no seu seio, já que não existe nem afiliação, nem pedido de permissão, nem delegação de tarefas obrigatórias, nem um manual do que fazer e de como agir, nem nada disso – ou seja, o foco está mesmo na espontaneidade. Por isso, da mesma forma que para cada um dos seus participantes o

²⁰⁰ Em conversa com o autor também durante os protestos contra a Otan, em Chicago, em 18 de maio de 2012.

movimento representa algo específico, ser um *occupier* também remete a uma atitude extremamente pessoal, quase um estado de espírito.

Foi mais ou menos nesse sentido que um manifestante chamado Adam certa vez ‘confessou’ o que exatamente significava para ele ser um *occupier*²⁰¹, que tipo de sensação isso lhe gerava, na verdade:

O interessante é que nos poucos momentos em que eu estive sozinho durante o dia, eu me via fazendo coisas que nem me passavam pela cabeça quando estava com os outros *occupiers*, como entrar numa loja para dar uma olhada, sentar um pouco como um civil qualquer, ou até pedir informações aos policiais. Não sei explicar, mas é realmente uma energia diferente.

Ou seja, a ideia aqui é como se no momento em que está em grupo com os outros *occupiers*, Adam veste sua ‘farda invisível’ de manifestante que lhe dá uma espécie de ‘superpoder’ e lhe enche de confiança em relação à sua capacidade de mudar o mundo, como pertencente a uma espécie de exército pela mudança mesmo, algo que talvez ele não consiga sentir exatamente quando caminha *só* pela cidade, distraído com outros pensamentos e motivações quaisquer, sem a conexão intensa que o une aos outros *occupiers* como um forte grupo coerente, embora extremamente dinâmico. Porém, por outro lado, é precisamente esse mesmo dinamismo, essa multiplicidade rizomática e essa falta de estrutura rígida, fechada, que faz com que grande parte da esquerda ortodoxa não apenas não apoie o movimento, mas que o renegue de fato, como já foi citado anteriormente: para estes, a própria ideia dos 99% é puro “blablabla”, como caracterizou a editora de um jornal da velha esquerda em determinada situação²⁰². Segundo ela, “este não é um movimento bom porque ele coloca todos juntos como se estivessem na mesma situação. Ele nega completamente a ideia de luta de classes: capitalistas *versus* trabalhadores”. Em suma, para ela, essa ideologia – ou melhor, essa falta de ideologia clara – do OWS não leva a absolutamente nada, já que a única solução possível em busca de um mundo melhor está necessariamente na revolução proletária realizada nos moldes tradicionais.

Só que a maior ironia, neste sentido, está no fato de, em termos gerais, os que mais precisam de uma urgente mudança do sistema serem precisamente os que menos têm condições práticas de lutar em prol desta causa (ou qualquer outra). Segundo Santos (2007a), existem três premissas básicas para que se tenha reais condições participar de qualquer luta política:

²⁰¹ Em conversa com o autor também em 18 de maio de 2012, logo após o fim do primeiro dia de protestos em Chicago.

²⁰² Em conversa com o autor em 1º de maio de 2012.

ter nossa sobrevivência garantida, porque se estamos morrendo de fome não vamos participar; temos de ter um mínimo de liberdade para que não haja uma ameaça quando vamos votar [tratando de adequar-se mais à realidade do OWS, aqui se poderia substituir a tal 'liberdade para ir votar' pela 'liberdade para sair na rua para demonstrar insatisfação']; e finalmente temos de ter acesso à informação (SANTOS, 2007a, p. 92).

Em todo caso, a questão é que acaba sendo muito mais difícil mobilizar as classes mais baixas dos 99%, especialmente os negros e latinos que vivem nos guetos, por exemplo, do que a própria classe média. Como afirmou um *occupier* que mora em um desses guetos em Newark, New Jersey, esses indivíduos, que já vivenciam a brutalidade policial de maneira tão intensa no seu dia a dia, normalmente não estão nem um pouco dispostos a correr o risco de serem presos, assim abertamente, e por vontade própria (*a questão da liberdade*). “Se eu chamá-los para ir a um protesto, por exemplo, eles vão achar que eu estou maluco!”, disse²⁰³. Além disso, o *occupier* apresentou como outro fator completamente limitante da participação das pessoas de camadas mais pobres da população a própria descrença na possibilidade de melhoria, já que a realidade para elas é sempre tão dura quanto aparentemente imutável, o que muitas vezes as leva a encarar qualquer mobilização como totalmente inútil (*o acesso à informação*). E, mais do que isso: por mais que acreditem na mudança e percebam a importância de lutar por ela, dificilmente essas pessoas podem se dar ao ‘luxo’ de usar o seu tempo vago para tanto, já que em cada minuto das suas vidas elas estão batalhando para sobreviver, para ganhar seu mísero salário – quando sequer estão empregadas – a fim de poder sustentar a sua família (*a necessidade de garantir sua sobrevivência*). É por isso que o *Occupy* – e provavelmente a maioria dos movimentos sociais de mais expressão contemporâneos – acaba sendo essencialmente de classe média mesmo, pois são os indivíduos provenientes dela que têm o privilégio, literalmente, de fazer esse tipo de coisa. Isso, portanto, o deslegitima? Não exatamente: a não ser que essa classe média se posicione de maneira arrogante diante das classes baixas mais vulneráveis e não consiga estabelecer uma relação genuinamente horizontal, realmente considerativa das diferenças e limitações alheias.

Neste sentido, ainda no tema do espírito inclusivo dos 99%, embora não haja consenso geral quanto a quase nada no movimento e os *occupiers* vivam diariamente os mais variados dilemas em relação às mais diversas questões, especialmente quando o domínio das emoções muda radicalmente em situações específicas, existe uma ideia amplamente compartilhada de que os policiais, por exemplo, apesar de trabalharem para

²⁰³ Numa discussão realizada no dia 24 de julho de 2012.

o Estado e o 1%, são tão vítimas do sistema quanto o resto da população. Primeiro, porque muitas vezes são provenientes dos grupos mais oprimidos da sociedade; segundo, porque, no geral, não ganham tão bem assim em comparação com outras categorias de trabalhadores; terceiro, porque nem sequer possuem o direito de greve. É claro que a relação entre os *occupiers* e os policiais geralmente é muito difícil, na medida em que estes normalmente agem com bastante truculência nas suas abordagens e nas situações mais absurdas. Na verdade, este é precisamente o trabalho deles, por mais antiético que seja: o de seguir ordens superiores das quais muitas vezes eles mesmos discordam – o que está muito longe de servir como qualquer sorte de ‘justificação’. É aqui, por exemplo, que muitos desses policiais acabam apoiando a causa do movimento apenas ‘por detrás dos panos’, para não comprometerem seu emprego, sua fonte de sobrevivência, como já foi registrado em muitos casos em todo o país, tanto no que se refere a uma aproximação geral do *Occupy* com os sindicatos dos policiais quanto no que diz respeito a indivíduos que, de modo independente, encontram uma forma de declarar seu apoio ao movimento. Vários exemplos podem ser citados a esse respeito, como o registrado pelos *Writers for the 99%* (2011) referente a um policial que conduzia um camburão com alguns *occupiers* logo após o incidente da *Brooklyn Bridge*:

Eu queria que vocês soubessem [...] que eu estou aqui com vocês. Eu entendo completamente a origem de vocês. Minha família se fodeu com a execução das casas e com os empréstimos predatórios e com as oscilações da indústria bancária. Eu estou com vocês, porém eu não posso estar com vocês por conta deste distintivo. Mas vocês deveriam saber que eu me sinto da mesma forma (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011, p. 40).

Algo semelhante aconteceu também na manhã do dia 2 de julho, na Filadélfia, quando alguns *occupiers* dormiam na calçada de um banco como forma de protesto. Apesar de na cidade ser permitido deitar na rua desde que se deixe pelo menos a metade do passeio livre, os manifestantes nunca sabem o que esperar da atitude da polícia nesses casos. Por isso, se surpreenderam com a abordagem de um policial que desceu do carro e, de maneira muito simpática, quis saber como eles tinham passado a noite – se os pedestres os tinham perturbado, por exemplo – para em seguida elogiar e ‘agradecer’ o que eles (o movimento como um todo) estão fazendo pela nação. E casos particulares como estes existem aos montes. Na esfera mais institucional, por exemplo, várias aproximações foram feitas em todo o país, como em Chicago, onde, logo no início do acampamento, o *Occupy* enviou uma carta de compromisso para o sindicato de policiais dizendo que os apoiaria nas negociações que estavam acontecendo entre eles e a

administração da cidade. O mesmo *occupier* que definiu o termo *Occupy* como uma grande ‘marca’, explica²⁰⁴:

Chegamos a ter inclusive alguns encontros informais, mas quando a prefeitura percebeu a aproximação entre nós, logo adiou as negociações e concedeu alguns benefícios para que eles continuassem trabalhando normalmente durante o verão, principalmente por conta dessa reunião da Otan, que é um grande evento que sempre chama muitos protestos. Mas eu sei que os policiais estão a apenas um passo de se juntarem a nós.

Outro caso que pode ser citado neste aspecto é o que aconteceu em Albany, capital do Estado de Nova Iorque, onde os policiais se recusaram a obedecer a ordem do prefeito de despejar e prender os manifestantes acampados. “Nós não temos esses recursos, e essas pessoas não estão causando nenhum problema”, um representante justificou a ‘rebelia’, em entrevista ao jornal *Times Union* (apud VAN GELDER, 2011, p. 11).

Em termos gerais, a verdade é que, aparentemente, a grande maioria das revoluções – para não dizer todas e correr o risco da generalização – se define e se materializa mais precisamente quando a polícia e as Forças Armadas – em suma, o aparelho coercitivo do Estado – resolvem se juntar aos revolucionários. Neste sentido, apesar de não ter terminado em ‘revolução’, uma aproximação deste tipo aconteceu na Alemanha em maio de 2012, quando, ao invés de reprimir uma marcha do *Occupy Frankfurt*, os policiais retiraram seus capacetes e se juntaram ao protesto, escoltando os manifestantes, ao invés de dispersá-los. É por uma reação em massa desse tipo, portanto, que o OWS está esperando? O *occupier* Mike Munchelle acha muito difícil que algo parecido aconteça nos Estados Unidos, especialmente na cidade de Nova Iorque²⁰⁵. “Os policiais estão ganhando muito dinheiro com a gente, recebendo muita hora extra. Na época do acampamento mesmo, acho que foi quando eles ganharam mais dinheiro na vida, porque eles estavam lá 24 horas por dia”. Isso quer dizer então que a revolução é algo praticamente impossível de acontecer por lá – já que sem esse ‘apoio’, esse sentimento de pertença aos 99% por parte dos que ‘defendem’ até última instância a integridade do Estado, a coisa se complica bastante? Para Mike, a dificuldade maior neste caso é precisamente porque,

por mais que eles se juntem a nós, uma vez concluída a revolução eles vão tentar pegar o poder para si. Então é aquela ideia, a gente só vira amigo enquanto tem um inimigo em comum. Mas depois que esse inimigo é eliminado, eles mesmos acabam virando nosso próprio inimigo.

²⁰⁴ Em conversa com o autor em 18 de maio de 2012.

²⁰⁵ Em conversa com o autor em 9 de junho de 2012.

Historicamente, esse tem sido o desfecho mais comum nesse tipo de situação, porém, o fato de esta suposta revolução pretender entrar muito mais no nível ‘espiritual’, por assim dizer, a fim justamente de extrapolar essa ideia de poder, tal compromisso poderia de algum modo levar a um lugar distinto. É aqui que Mike pondera a sua própria fala. “Mas, sei lá. Eu não tenho resposta para nada. A única coisa que eu faço é tentar ser legal com as pessoas no meu dia a dia. O que mais eu posso fazer, além disso?”.

É assim, portanto, que os *occupiers* seguem, em termos gerais, numa intensa relação de amor e ódio com os policiais: por um lado, tentando pacientemente convencê-los de que estão todos no mesmo barco; por outro, demonstrando uma enorme repulsa por seus atos arbitrários e truculentos – tanto que, embora a divisão normalmente seja clara entre os que gritam “fodam-se os porcos [gíria ofensiva para referir-se aos policiais]” e os que, no outro extremo, lhes dizem “nós os amamos”, muitas vezes a mesma pessoa, a depender das emoções que a estejam acometendo em determinado momento, pode se perceber ‘migrando’ de um lado ao outro em questão de segundos. Neste sentido, quando acometidos de ódio, provavelmente agredirão verbalmente ou mesmo revidarão fisicamente as agressões recebidas; quando imersos no amor, tentarão falar frases positivas para motivá-los a mudar de lado, ou lerão uma poesia, ou então todos darão as mãos para fazer um grande “*ohhmm*” meditativo para mostrar que estão ali pela paz, não pela guerra.

Quanto ao primeiro tipo de situação, o *occupier* Christopher Brown explica a importância das contradições nesse tipo de processo, como a de às vezes ser preciso ser duro, parecer pouco ‘amigável’ enquanto se está tentando construir um mundo definitivamente amigável²⁰⁶: “eu fico pensando no meu caso, por exemplo, quando às vezes no meio de um protesto eu começo a gritar com raiva e xingar os policiais. Mas isso é importante, e não quer dizer que eu pessoalmente os veja como inimigos ou algo assim”, até porque, neste caso, a ‘raiva’ não é direcionada exatamente a eles, mas ao sistema, à instituição a que eles servem, seja por ‘amor’ ou por necessidade – aquela raiva de que falam Sitrin e Azzellini (2012). Já em outras situações, troca-se a agressão pela ironia, por exemplo, a fim de convencê-los por meio do embaraço. Foi pensando nisso que Brook Packard decidiu fazer uma música chamada *On my honor (Law Enforcement Code of Honor)* – ‘Por minha honra (Código de Honra da Execução da

²⁰⁶ Em discussão realizada no dia 16 de junho de 2012.

Lei)⁷ – para cantar aos policiais cada vez que eles agissem com truculência nas marchas. A melodia é bem agradável, uma espécie de *folk à la Joan Baez*, e a letra diz:

*On my honor, I will never betray my badge, betray my integrity or my character. On my honor, I will always have the courage to hold myself and to hold all others accountable, accountable for their actions. On my honor, I will uphold the constitution, I give my solemn word. I will always uphold my community, my neighbors and the agency I serve*²⁰⁷.

Brook explica o que a motivou a compor a canção²⁰⁸:

Na semana passada, eu estava numa manifestação contra o *fracking* e esse policial veio e colocou a mão em mim me mandando sair dali. Na hora eu fiquei irritadíssima e comecei a falar para ele não encostar em mim, que ele não se atrevesse a fazer aquilo. Nem eu sabia que era capaz de ficar com tanta raiva.

Segundo ela, é num momento como esse, por exemplo, que a música deve ser cantada, já que a mensagem passada desta forma é muito mais poderosa do que qualquer grito odioso de “você deviam envergonhar-se!” ou “foda-se a polícia!”, pois é essa delicadeza cortante do canto que os fará se sentir envergonhados de verdade pelo que estão fazendo. Mas isso será melhor abordado na discussão sobre as táticas criativas de não-violência.

Seguindo na discussão, se o objetivo do *Occupy* é normalmente tentar mostrar aos policiais, à classe média e a todos que se encontram mais próximo da elite controladora que eles também são parte dos 99%, o que falar da relação com os próprios representantes do 1%? Devem ser vistos como inimigos intransponíveis que precisam ser definitivamente exterminados, ou será que é possível haver uma certa aproximação entre os dois grupos antagônicos, caso estes mostrem-se verdadeiramente dispostos a solidarizar-se de modo sincero com o resto? Para um *occupier* chamado Jeff²⁰⁹, essa abertura é não só possível, mas necessária, já que nem todo milionário é necessariamente ‘mau’, egoísta, como é o exemplo de Warren Buffet, Bill Gates e George Soros, que não só defendem claramente medidas mais progressistas por parte do governo, como também levam a cabo, eles mesmos, diferentes projetos relevantes. É assim que muitos desses ricos que apoiaram a campanha de Obama em 2008 estão agora mais interessados em financiar movimentos independentes localizados, como o próprio *Occupy*. Este é o caso da sorveteria *Benn & Jerry’s*, de que se falou no segundo

²⁰⁷ “Por minha honra, eu nunca trairei meu distintivo, minha integridade ou meu caráter. Por minha honra, eu sempre terei a coragem de manter a mim mesmo e a todos os outros responsáveis, responsáveis por suas ações. Por minha honra, eu defenderei a constituição, eu dou minha solene palavra. Eu sempre defenderei minha comunidade, meus vizinhos e a agência a que eu sirvo”.

²⁰⁸ Em conversa com o autor em 26 de agosto de 2012.

²⁰⁹ Em conversa com o autor em 17 de maio de 2012.

capítulo, que já têm sido acusados pela mídia direitista de apoiar “anarquistas, agitadores [e] pessoas destrutivas”, como disse em certa feita o comentarista político Bill O’Reilly (2012), no seu programa na rede de TV *Fox*²¹⁰. No caso da *Ben & Jerry’s*, foram eles, por exemplo, que, através do Sindicato Nacional dos Enfermeiros, bancaram vários ônibus saindo das mais diversas cidades do país para levar os *occupiers* aos protestos contra a Otan em Chicago²¹¹. Para além desses casos, logo no início, muitos políticos apoiaram o *Occupy* também, assim como muitos ricos fizeram inúmeras doações. Isso deveria se transformar em um problema existencial para o movimento? Aparentemente, não, desde que o fato não interfira de nenhuma maneira (negativa) no seu *fazer*: ou seja, desde que fique claro que o objetivo dos ricos que venham a apoiá-lo não é o de realizar ‘caridade’ vazia ou de praticar a falsa ‘generosidade’ de que fala Freire (1987).

Foi pensando nisso, portanto, que ‘Os 99%’ simbolicamente escreveram um texto ao ‘1%’ cobrando, retoricamente, uma transparência dessas pessoas e/ou instituições quanto às suas reais motivações a respeito do *Occupy*:

Presentes para projetos culturais que chamem a atenção da mídia são legais. Mas eles não representam justiça. Eles não deixam claras suas intenções. Você pode sentir culpa; você pode saber que as coisas estão erradas. Você pode até querer que as coisas mudem. Tudo isso é bom, mas estamos falando de justiça, não de filantropia. Estamos falando de mudança sistêmica, não de melhorias cosméticas. Você está aberto para isso? (THE 99%, 2012, s/p).

Ou seja, a relação com Freire (1987) aqui é bem clara, e cabe muito bem igualmente como uma crítica específica à *Trinity Church* e à *New School*, por exemplo, que declararam ‘apoio’ ao OWS, como já se abordou, mas não se preocuparam em dizer que esse apoio era apenas ‘de longe’. A carta segue:

Nós o desafiamos a se manter em solidariedade conosco. Isso significaria abrir o seu coração e a sua imaginação; mas também demandaria cometer uma traição contra a sua própria classe. Não será fácil ou confortável, mas isso é uma promessa de um mundo melhor para os nossos filhos (THE 99%, 2012, s/p).

Na verdade, em termos gerais, é essa a própria base do pensamento anarquista, como coloca Ashanti Alston (s/d, p. 7) quando diz que “se o anarquismo significa alguma coisa, ele significa estar aberto ao que quer que seja em termos de pensamento, vida e nossas relações – viver plenamente e vencer”. Porém, apesar de tudo isso, alguns

²¹⁰ Disponível em <http://video.foxnews.com/v/1479515691001/will-there-be-violence-in-the-presidential-campaign/>. Acesso em jan. 2013.

²¹¹ Quando um dos ônibus que saíram de Boston quebrou, por exemplo, o que impediria que os manifestantes chegassem ao destino a tempo, eles providenciaram passagens aéreas para todos a fim de garantir sua presença.

anarquistas não acreditam que seja possível esperar até que todas as pessoas entendam a mensagem e decidam ser ‘anarquistas’, neste sentido:

nós não queremos esperar que as massas se tornem anarquistas antes de fazermos a revolução, já que estamos convencidos de que elas nunca virarão anarquistas enquanto as instituições que os escravizam não sejam destruídas (MALATESTA, 1994, s/p).

É assim que o mesmo Malatesta (1994), por exemplo, afirma que a revolução tem que ser mesmo violenta, já que não é possível fazer nenhum tipo de ‘aliança’ nem com os que controlam as instituições nem com a própria massa que deveria apoiá-los. Mas a impressão é de que esse pensamento já está um tanto obsoleto – só a título de registro, o texto original foi escrito em 1891.

Sendo assim, se hoje o OWS em termos bem gerais acredita que é possível juntar todo mundo na luta, qual é a maneira mais eficiente de se fazer isso? Será que a sua mensagem não soa radical demais para a maior parte dos 99%, o que pode impedir que eles se envolvam como se espera que façam? É pensando nisso que alguns *occupiers* chegam ao ponto de questionar a própria eficácia do termo ‘ocupar’, mesmo que ele já tenha se tornado uma marca bastante forte com um apelo igualmente contundente. Essa polêmica foi particularmente levantada por um *occupier* chamado Max em conversa com o autor e com a *occupier* Eve Silber no dia 8 de junho. Max explica a sua preocupação:

Tudo bem que tem aquele apelo aos 99%, e tudo mais, mas eu ainda acho que é por isso que muita gente de direita, por exemplo, não se sente à vontade de se mobilizar conosco. Eu tenho a impressão de que 80 ou 90% da população americana, inclusive a direita religiosa, apoiam grande parte das nossas causas, mas elas não se sentem confortáveis em se aliar à gente²¹². Mas também, ao mesmo tempo, quantas pessoas do movimento estariam dispostas a se sentar e conversar com eles? Dez talvez?

Neste ponto, Eve aproveitou o gancho para insistir na última parte da fala do seu colega e disse ter certeza de que essa conversa seria realmente difícil de acontecer, principalmente por conta dos próprios *occupiers*, que acabam não sendo tão abertos quanto dizem ser. “O único grupo em que eu vi realmente um grande espaço para a diversidade foi no *Occupy Faith*²¹³ [‘Ocupe a Fé’]”, afirmou. Essa crítica faz bastante sentido, já que o movimento, no fim das contas, não é mesmo nem tão acessível nem tão inclusivo quanto pretende, como se falará oportunamente.

²¹² A relação aqui é clara com a questão da busca por semelhanças para a construção de uma narrativa mais inclusiva, como se tratou brevemente acima.

²¹³ Em poucas palavras, a base deste grupo é a promoção da ideia de diversidade de credo, de modo que eles acabam atuando em diversas frentes com os mais diversos grupos e indivíduos das mais variadas visões políticas também.

Voltando ao pretense ‘impacto’ da palavra ‘ocupar’, a verdade é que a proposta geral do *Occupy* é, sim, tão radical quanto qualquer radicalismo que a palavra ‘ocupe’ possa expressar, como já foi discutido anteriormente, já que, em última instância, a ideia é justamente ‘ocupar’ todos os espaços vazios deixados pela democracia neoliberal. E, neste caso, é a própria concepção totalmente inclusiva dos 99% que, aparentemente, realiza muito bem o papel que o nome ‘ocupar’ parece tornar difícil por seu presumido radicalismo. Não que os *occupiers* cumpram perfeitamente essa promessa, mas pelo menos em termos de apelo para o resto da população, o termo parece bem atraente: ou seja, é muito mais interessante para o movimento tentar convencer os que ainda não estão convencidos a se tornarem um pouco *mais radicais* do que ele mesmo se tornar *menos radical* para atrair essas pessoas *não-radicais*, comprometendo-se a tentar trazer mais para ‘cá’ os que estão para ‘lá’ em vez de levar o movimento mais para ‘lá’ a fim de se ‘adaptar’ aos que não querem vir tanto para ‘cá’ – e cair no mais do mesmo. E a mensagem dos 99% parece ser razoavelmente clara nesse sentido: de mostrar que ‘lá’ e ‘cá’ só expressa, no fim das contas, duas ideias bem claramente distintas, a saber, a elite que controla tudo e o povo que sofre as consequências desse controle. Em última instância, isso representa, na verdade, o mais ‘longe’ que já se conseguiu ir nos Estados Unidos a respeito do reconhecimento de qualquer dualismo que remeta a uma luta de classes, no país onde historicamente todos, não importa a sua origem ou posição social, se acostumaram a definir-se sempre como ‘classe média’²¹⁴.

Por fim, aproveitando as dicotomias, e recuperando mais uma vez o sentido da palavra ‘ocupe’, a ideia, segundo alguns *occupiers*, é justamente acabar com essa dualidade do público e do privado para mostrar que ambos os conceitos são

²¹⁴ E é aqui também que se extrapola a clássica limitação da esquerda tradicional de que já se falou, ao jogar a responsabilidade da construção de um mundo melhor para todos. Por isso, melhor do que encarar a classe média, a burguesia, como necessariamente ‘nojenta’, por que não juntar-se a ela em busca de pontos convergentes de luta? Afinal de contas, essa segregação é sempre antidemocrática em essência, o que não combina com a ideia de querer fazer um mundo essencialmente mais democrático. Por exemplo, se um manifestante (de classe média) diz que os membros da classe média mais privilegiada não têm legitimidade para se engajar na mesma luta que ele, trata-se, no mínimo, de um contrassenso. Até porque, esta pessoa com certeza se sentiria bastante ofendida se em determinado momento chegasse a uma comunidade carente interessada em desenvolver um projeto por lá e os moradores o encarassem com desdém e dissessem que ele não tem ‘legitimidade’ de lutar com eles justamente por ser de ‘classe média’. O que fazer, nesse caso? É por isso que qualquer tipo de segregação apenas leva a mais segregação, da mesma forma que opressão só leva a mais opressão e não-democracia só leva à antidemocracia. O outro lado dessa equação dos 99% (o lado capitalista) é que, como em qualquer dualismo, às vezes as ideias com apelo revolucionário acabam sendo deliberadamente apropriadas de modo reverso, como uma revista sobre negócios e finanças de Chicago chamada *Crain’s* fez em determinado momento ao lançar uma propaganda que dizia: “Torne-se um ex-membro dos 99%”. Realmente, a apropriação foi inteligente, e com certeza o ‘convite’ deve ter soado bastante atraente para alguns – os que estão dispostos a se tornar novos opressores.

monopolistas, já que o *privado* refere-se sempre ao lugar usufruído apenas por um indivíduo, um grupo, ou quem mais seja permitido por eles, e o *público* acaba sendo o espaço que em vez de estar aberto para ser utilizado por todos, pelo ‘público’ em geral de maneira livre, vem a ser completamente controlado pelas instituições, que é quem de fato utiliza desse espaço, e da forma que bem entendem. Em vez dessas duas concepções extremamente limitadas, portanto, muitos sugerem o conceito de *espaço comum* como alternativa, o que dá a ideia de acesso aberto e igualitário a todos, mais ou menos o que o próprio *Occupy* faz quando *ocupa* um espaço ‘público’ de modo a criar uma comunidade horizontal. Segundo um *occupier* que fez uma exposição sobre o tema no Encontro Nacional, em 30 de junho, o que se precisa ir de encontro é tanto ao privado – próprio da ideologia neoliberal de querer privatizar e limitar tudo – quanto ao público – que não é nada mais do que o controle do Estado sobre o que não é privado, o que, na verdade, faz desses ambientes nada mais do que uma propriedade privada do próprio Estado. Para ele, esse deveria ser o foco principal do *Occupy* neste momento atual. O sentido, portanto, está completamente ligado à ideia de ‘recuperar’, já que essas ocupações não se tratam de uma “retenção estratégica” até que determinada demanda seja atendida, como vários movimentos tradicionais têm feito historicamente em fábricas, escolas ou escritórios de políticos: “as ocupações dos novos movimentos não apontam em direção a um poder institucional, mas passa por cada um, de um lado a outro, criando imediatamente alternativas e uma nova forma de produção de valor” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 59).

Neste momento, a grande diferença em relação à época do *Zuccotti*, na verdade, é o fato de atualmente as ocupações organizadas pelo OWS serem necessariamente temporárias, mas não no sentido de buscar alcançar determinados fins específicos, e, sim, para levar os meios a diversas comunidades distintas, com o *Occupy Townsquare*, por exemplo, dado que os acampamentos permanentes já não são minimamente tolerados pela polícia. E o mais interessante é que estes não se tratam apenas de eventos em que os *occupiers* simplesmente aparecem e se instalam em determinada praça local para que a comunidade participe de modo passivo: ao contrário, toda a programação e cada detalhe dos preparativos são feitos juntamente com os próprios moradores dali, antes e durante o evento.

Na falta do parque, nossos relacionamentos ainda estão interligados por meio do espaço físico. Mas agora nós estamos móveis, dispersos, descentralizados, e isso não é ruim. Isso tem demandado que nos movamos para além do conforto dos nossos espaços sociais e geográficos familiares. Viajando de bairro em bairro, o *Occupy Town Square* (OTS) traz a infraestrutura da

ocupação para pontos de assembleia temporários, desenvolvendo novos relacionamentos com os outros que estão lutando contra os poderes de *Wall Street* (MEHTA, 2012, s/p, grifo do autor).

Para Mehta (2012), esse novo formato tem possibilitado que o movimento alargue o seu escopo, se abra mais e estimule o engajamento de outras pessoas de comunidades, organizações e lutas distintas.

Nós ainda estamos juntos, ainda estamos crescendo, e ainda compartilhamos espaço. Mas no ato de nos movermos, de ampliar as redes e de traduzir, estamos criando um novo senso de comunidade *Occupy* – um que constantemente coloca a identidade “nós” em xeque mesmo quando estamos cultivando novos laços e afinidades (MEHTA, 2012, s/p, grifo do autor).

É por tudo isso, portanto, que a saída parece ser mesmo a de ‘ocupar’ os lugares, os espaços, as ideias, e tudo o mais, como sugere *Reverend Billy*²¹⁵:

...nós estamos por toda parte; na sua saída de emergência, no seu terraço, na cabeça da sua namorada, no cabelo do seu namorado, no escritório do CEO, você não tem como se defender de nós, 1%. Nós somos um elemento da natureza agora, nós estamos ocupando tudo! Amém!

Porém, apesar desse entusiasmo com a ideia de ‘ocupar’ tudo, alguns *occupiers* mais preocupados com a carga histórica de determinados termos, por exemplo, chamam a atenção para o fato de a expressão tradicionalmente remeter às práticas do opressor, como Estados (ou corporações) hegemônicos que invadem e permanecem em lugares que não lhes pertencem – sempre baseados em muita violência. Entretanto, por outro lado, é precisamente aqui que entra mais uma vez a ideia de ocupar a língua, tomá-la de volta e “usá-la de forma a fortalecer o povo”, como defende Christopher Brown²¹⁶: a proposta, neste caso, é precisamente a de reconstruir o sentido das palavras e utilizá-las do modo que pareça mais adequado. Afinal, como o próprio Christopher defende, “nomear é fazer uma reivindicação”, como no caso da opção (política) de renomear o *Zuccotti Park* de *Liberty Square*. É claro que a questão não deve ser tão maniqueísta, na medida em que existem dois caminhos óbvios: ou se reivindica um novo nome para um lugar (ou conceito) antigo, ou então se reivindica um novo sentido para um nome antigo: o que importa, em última instância, é o próprio sentido que o lugar (ou o conceito) tem para quem o utiliza – ou seja, a ideia não seria necessariamente atribuir um novo significado às palavras, mas um novo sentido, a partir de uma ‘redescoberta’ da língua que é “parte do mesmo processo de encontrar sua própria voz com os novos usos de democracia direta” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 19).

²¹⁵ Em discurso realizado no dia 17 de setembro de 2012.

²¹⁶ Em conversa com o autor em 2 de junho de 2012.

Na medida em que as pessoas recuperam suas vozes – vozes que eles não tinham sob as formas representativas de democracia – eles encontram a si mesmos também. Os movimentos reconhecem essa nova força e protagonismo e lhe dão nome – porque dar nome às coisas é um processo poderoso na retomada da história e da vida. A reivindicação da voz e da língua é uma reivindicação de democracia real (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 19).

Em poucas palavras, não basta ter voz: é preciso ter uma língua que expresse claramente a nova realidade que se está construindo. Por isso, ocupar o próprio termo ‘ocupar’ parece ser uma boa saída em busca de uma comunicação verdadeiramente mais democrática, assim como o *Occupy* tem tentado como pode ocupar a própria parcela dos 99%, a partir de todos os sentidos que emanam daí.

4.3. A liderança na horizontalidade descentralizada

A ‘ideologia’ geral do *Occupy* sempre girou em torno de uma descentralização completa de tudo, motivada por um grande compromisso com a liberdade e a espontaneidade dos indivíduos. Mas no *Zuccotti* havia uma coisa fundamental que se perdeu depois: a *centralidade geográfica*. Era ali que o rizoma do OWS tomava aquela forma meio amorfa, que se tornava fisicamente palpável e permitia que os mais diversos simpatizantes e curiosos soubessem exatamente aonde ir para observar, ou mesmo participar daquele enorme caldeirão de acontecimentos imprevistos. Assim, bastava que a pessoa fosse à barraquinha central tirar as dúvidas que lhe acometessem, falar de suas afinidades, buscar projetos que pudessem lhe interessar etc., ou então que sentasse em qualquer canto da praça por cinco minutos até que já estivesse batendo papo com alguém sobre tudo isso, o que fazia dessa pequena centralização física algo extremamente positivo.

Porém, o que acontece quando o movimento perde a sua ‘casa’ e é obrigado a desmembrar-se completamente, alcançando um nível de descentralização talvez maior do que a ideal? O resultado é que os grupos acabaram ficando mais restritos, e a acessibilidade, conseqüentemente, comprometida, na medida em que as conexões tornaram-se cada vez mais internas, de modo a reduzir bastante as oportunidades de envolvimento por parte dos que estão de fora. A ‘opção’ para os ‘desconectados’, neste caso, acabou limitando-se praticamente a ir a algum evento específico – quando se sabe da sua existência – para tentar algum tipo de entrosamento com os *occupiers*, estes que, como advertiu a *occupier* Eve Silber nas linhas anteriores, nem sempre se encontram tão abertos assim: ou porque temem que os novatos sejam policiais infiltrados, ou porque

acham que é mais fácil envolver-se com o movimento do que o que realmente é, ou porque não têm muito tempo a dedicar a essas pessoas que precisam de mais atenção inicial, ou porque incorporam um tanto de arrogância em relação aos outros que não lhes permite ser minimamente convidativos. E aqui entra um questionamento oportuno: de que vale ser tão pretensamente horizontal e descentralizado se não se consegue ser devidamente inclusivo?

No que diz respeito à questão da não-liderança, esta foi uma opção política desde o princípio, seguindo a ideia de que ninguém é melhor do que ninguém para ditar aos outros o caminho a ser tomado – bem ao estilo mestre ignorante (RANCIÈRE, 2002) –, de que, em suma, todos devem andar em conjunto, lado a lado, decidindo, ao longo do processo, os passos seguintes a serem dados. Essa é uma escolha potencialmente revolucionária, e parece ter-se sustentado de modo razoável na época do acampamento, por mais que alguns critiquem a forma que essa ausência de líderes concretos tomava com o centralismo proporcionado pelos GA's e o certo engessamento que dele passou a emanar – inclusive, porque demandava uma rotina republicaneamente cansativa, com pelo menos uma reunião diária de três horas de duração, por exemplo²¹⁷. Neste ponto, então, parte dos anarquistas começou a criticar o modelo em prol de uma maior independência, propondo uma organização baseada mais no desmembramento em grupos de afinidade autônomos, de modo que, no fim das contas, se ganhou em descentralização e autonomia na mesma medida em que se perdeu em acessibilidade – o que foi intensificado com o próprio fim do acampamento.

E a crítica não termina aqui, pois, ao contrário do previsto, isso pode ter ajudado a levar o movimento precisamente a um nível talvez maior de burocratização, já que as decisões passaram a ser tomadas quase que exclusivamente por esses grupos específicos, especialmente através dos seus participantes mais ativos. A verdade é que as coisas, em termos mais práticos, continuam funcionando de forma satisfatória, mesmo quando trata-se de organizar eventos mais complexos, como o Primeiro de Maio e o 17 de Setembro, ou outros que extrapolam o nível local, como os protestos contra a Otan e o Encontro Nacional, mas, aparentemente, a grande proximidade com a

²¹⁷ Segundo o *occupier* Shawn Carrié (em conversa com o autor em 14 de junho de 2012), “no início os GA's funcionavam porque tudo parecia tão mágico, havia tanta energia, todos estavam muito empolgados com tudo aquilo, mas depois as pessoas começaram a se cansar, inclusive porque começaram a ter muitas interrupções e desentendimentos massivos, umas pessoas querendo falar mais alto que as outras, essas coisas”. Além disso, ele afirma que um dos grandes motivos que contribuíram para o ‘desmembramento’ da assembleia foi o fato de em determinado momento ela ter se mostrado carente de um mínimo propósito – tinha virado um fim em si mesma –, à diferença dos *spokecouncils*, que se tratavam de encontros totalmente focados num claro objetivo específico.

concepção de democracia direta que havia no início parece não ter-se sustentado tão bem depois: primeiro, porque, sem um ambiente específico para administrar, os tipos de decisões a tomar acabam sendo um pouco mais abstratos; segundo, porque, sem a existência desse mesmo ambiente, a oportunidade de participação por parte de todos ficou bastante comprometida, já que foram criados alguns corpos paralelos de decisão cuja abrangência é naturalmente mais limitada.

Não que no parque não houvesse várias espécies de ‘líderes’, pessoas que se engajavam em mais tarefas do que outras, que tomavam mais responsabilidades do que outras, por exemplo: e isso não é necessariamente ruim, afinal, trata-se de uma questão de *iniciativa*, possibilitada pela vontade, pela disponibilidade e/ou pelo comprometimento de cada um. O que não pode, seguindo essa linha, é haver hierarquia entre essas pessoas, uma designação quase formal de cargos, e uma organização estrutural destes em termos de ‘importância’. Esses ‘líderes’ continuam existindo, mas a única diferença (provavelmente negativa) é que, por atuarem mais nos bastidores, um pouco mais distante do olhar geral da comunidade (que agora está espalhada), fica mais difícil responsabilizá-los por seus atos de um modo mais efetivo, torná-los mais *accountable*. É aqui que entra o medo da ‘tirania das organizações sem estrutura’ descrita por Jo Freeman (apud BOLOTSKY, 2012), uma tendência que ela descreve como uma maneira de mascarar o poder: “um grupo *laissez-faire* é quase tão realista quanto uma sociedade *laissez-faire*; a ideia vira uma cortina de fumaça para os fortes ou os sortudos estabelecerem uma hegemonia não questionada sobre os outros” (FREEMAN, apud BOLOTSKY, 2012, p. 102). Porém, o problema não parece ser especificamente o de não haver uma estrutura rígida – os GA’s eram estruturas e também tinham seus problemas –, mas o de elas se formarem de modo bastante velado e permanecerem assim, com cada um criando a sua própria em busca talvez de uma certa hegemonia – ou não. Isto é, a questão não se refere precisamente ao fato de não haver uma grande estrutura organizativa dividida hierarquicamente, porque é exatamente disso que eles querem se livrar na sua sociedade, mas de existirem inúmeras microestruturas que muitas vezes nem sequer conversam entre si, cada uma dotada de uma autonomia particular que não só limita o potencial do todo, mas acaba criando, mesmo que involuntariamente, as mesmas hierarquias (simbólicas) que se buscava evitar.

Por isso, o ideal não parece ser criar lideranças formais, mas simplesmente deixar o espaço aberto para que os que quiserem (pessoas ou grupos) emergir como líderes (informais) surjam naturalmente, sempre respeitando dois princípios: o de seguir

os acordos estabelecidos pela comunidade geral e o de permanecer *accountable* o tempo inteiro, por meio de uma intensa comunicação entre os grupos. Para que isso se realize de maneira eficiente, portanto, é preciso que se mantenha tanto a autonomia dos grupos quanto uma estrutura flexível onde eles se encontrem, horizontalmente, para dar coerência ao todo: se não for assim, ao invés de um rizoma que cresce e se espalha espontaneamente, o movimento se transformará em vários rizomas independentes que nunca se encontram, por estarem completamente desconectados – ou, pior, virará pequenos ‘arbustos’ intransigentemente burocratizados.

Voltando à questão da liderança formal, o seu maior problema é que ela “destrói a flexibilidade de tais arranjos, e acima de tudo, torna impossível resolver o verdadeiro problema, que é o acesso desigual à informação” (BRIDGEWATER, 2012, s/p) – na verdade, o que ela faz é em alguma medida legitimar essa desigualdade. Porém, em termos de envolvimento, é importante lembrar também que igualdade, neste caso, não significa que todas as pessoas têm que participar *igualmente*.

E se eles não quiserem? Afinal de contas, forçar alguém a ir a reuniões constantes é quase tão opressivo quanto proibi-lo. O que é fundamental aqui é assegurar que todos saibam quando as reuniões acontecem e o que foi decidido (BRIDGEWATER, 2012, s/p).

De modo semelhante, a simples garantia da possibilidade de que todo e qualquer participante possa fundar seu próprio grupo não quer dizer que os que não o fizerem ou os que não se engajarem tanto nos seus próprios deverão ficar subjugados às decisões tomadas por esses grupos mais ‘influentes’. Nem um extremo, nem o outro. Ou seja, nem hierarquia formal, nem participação horizontalmente obrigatória, nem horizontalidade autonomamente hierárquica: o que se busca, na verdade, é uma horizontalidade integrada e com respeito às diferenças, entendendo aqui a horizontalidade como uma nova forma de articular as relações sociais, a partir da política afetiva e da política baseada na confiança (SITRIN e AZZELLINI, 2012). O que acontece, portanto, se os participantes se isolam nos seus projetos particulares e não mais se integram? No mínimo, extermina-se a confiança, ou impossibilita o seu surgimento, se ela ainda não existia.

A ideia geral é que não se pode nem desprender-se completamente do todo, tornando-se uma unidade quase totalmente independente dele, e nem tentar fazer dele uma grande unidade divisível em unidades menores que se pretendem réplicas desse mesmo todo: o todo é o próprio conjunto das multiplicidades interdependentes. Deleuze e Guattari (1995) ajudam a entender melhor isso:

Nós não temos unidades de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medida. A noção de unidade aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade uma tomada de poder pelo significante ou um processo correspondente de subjetivação: é o caso da unidade-pivô que funda um conjunto de correlações biunívocas entre elementos ou pontos objetivos, ou do Uno que se divide segundo a lei de uma lógica binária da diferenciação no sujeito (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 16).

É aqui que se encontra o perigo de um ou outro *occupier* ou um ou outro grupo acabar se tornando uma dessas tais ‘unidades-pivô’, e é precisamente aqui que o rizoma – que também sempre traz dentro de si um certo potencial tirânico (basta lembrar do rizoma dos Estados Unidos) – acaba virando sua própria aberração, por mais que se tente fazer uma ruptura ou se trace uma linha de fuga a partir dele. Isso porque

...corre-se sempre o risco de reencontrar nela [na ruptura] organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito — tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas. Os grupos e os indivíduos contêm microfascismos sempre à espera de cristalização (DELEUZE e GUATTARI, 1995, 17).

Mais uma vez, o problema, neste caso, não é que haja indivíduos que tomem a iniciativa em determinado grupo – o que todo e qualquer líder faz, seja por ‘ofício’, ou espontaneamente, por convicção, comprometimento com a causa: o problema surge quando eles (e seus respectivos grupos) deixam aflorar seus *microfascismos enrustidos* acreditando ser mais importante do que outros num processo que se pretende essencialmente horizontal, e, portanto, desprovido de poder a ser distribuído em partes desiguais.

O *Summer Disobedience School*, por exemplo, em tese terminou justamente por falta de ‘líderes’. Desde o início do projeto, seu objetivo principal era ‘treinar’ os manifestantes em geral para exercerem um papel de liderança dentro do movimento, seja tomando a iniciativa para organizar um protesto, um evento, ou para montar um grupo de afinidade com um foco específico, ou ainda para estimular novas pessoas a fazerem o mesmo, como uma espécie de reação em cadeia. E o próprio espaço da tal escola servia para isso, na medida em que, a cada semana uma pessoa diferente era estimulada a facilitar o evento, enquanto que outros se comprometiam a organizar atividades específicas – no geral, ações diretas em determinados alvos – para serem realizadas naquele dia, o que já se tratava do próprio ‘treinamento’ sendo posto em prática. Nas primeiras semanas, as coisas fluíram muito bem, tanto no que se refere à participação geral quanto no que diz respeito aos desdobramentos das ações. Mas, depois, não muita gente estava se comprometendo a organizar as atividades, os poucos

que se comprometiam a fazê-lo acabavam cancelando em cima da hora, pouquíssimas pessoas estavam se disponibilizando a facilitar o evento, e a frequência dos participantes começou a diminuir consideravelmente. Já na quarta ‘aula’, no dia 16 de junho, Madeline Nelson²¹⁸, uma das organizadoras gerais da escola, se queixava:

Eu não sei aonde tudo isso vai levar. Desde a semana passada eu tenho sentido muito menos energia, e, além disso, a ideia que a gente tinha tido de a cada semana um grupo diferente tomar a frente da organização também não está funcionando. Isso é ruim, porque a gente não expande e também porque ninguém quer ficar o verão inteiro se responsabilizando por isso todo sábado.

Depois daí, outras quatro edições ainda foram realizadas, até que no dia 21 de julho todos decidiram antecipar a ‘graduação’ daqueles desobedientes – que, de tão desobedientes, estavam desobedecendo até mesmo o próprio calendário e as atividades da escola –, de modo a encerrar o projeto.

Smucker e Shan (2012) explicam o verdadeiro sentido do termo ‘assumir a liderança’, neste caso: trata-se de “*tomar a iniciativa* de levar um projeto ou uma tarefa adiante, ou *tomar a responsabilidade* para reconhecer o que é preciso [fazer], e se propor individual ou coletivamente a realizar aquilo” (SMUCKER e SHAN, 2012, p. 203, grifos no original). Tudo, na verdade, está intimamente ligado ao ambiente que se constrói para tanto, de maneira que o próprio fato de enfatizar demais que o grupo não tem (nem deveria ter) nenhum líder pode acabar deixando os participantes em geral hesitantes em tomar a frente de qualquer coisa a fim de evitar ser visto como um ‘líder’, algo, neste caso, necessariamente ruim (SMUCKER e SHAN, 2012). “Se queremos mesmo mudar o mundo, precisamos de *mais* pessoas tomando iniciativa, não de *menos*” (SMUCKER e SHAN, 2012, p. 202, primeiro grifo no original, segundo grifo do autor). O cuidado geral, portanto, deve ser apenas para que não se crie uma hierarquia velada a partir destes que tomam mais a frente do que outros, na mesma medida em que, embora autônomos, independentes, é preciso que haja um processo eficiente de comunicação que permita que os diversos participantes e grupos realizem uma troca constante. Não que o caso do *Occupy* seja precisamente o contrário desse aparente ideal, mas algo de burocratização e de desconexão é possível encontrar em vários exemplos, o que faz com que esse sistema auto-organizativo que tem funcionado de maneira um tanto eficiente acabe se tornando muito menos inclusivo e acessível do que se espera que ele seja – uma expectativa propriamente *sua*, antes de qualquer coisa.

²¹⁸ Em conversa com o autor.

Talvez a ‘culpa’ possa ser atribuída de alguma forma à própria falta do parque, o que dificulta o encontro das multiplicidades de maneira intensamente constante. Por outro lado, também é preciso recordar o certo engessamento a que o próprio GA acabou levando, conforme os relatos, a partir de uma semi-institucionalização, da centralização das tomadas de decisões, especialmente por conta do compromisso excessivo com a ideia de um consenso generalizado, o que às vezes permite que se passe mais tempo discutindo sobre o processo, ou sobre o que se irá decidir, do que efetivamente decidindo alguma coisa. Mas nem sempre foi assim, e nem é assim que deveria ser. Segundo Graeber (2012a), seguindo o espírito geral do consenso, o compromisso deve ser sempre com uma espécie de ‘síntese criativa’, de modo que, no fim das contas, importa menos como uma decisão final é alcançada – se pela expressão de um forte dissenso ou pela maioria levantando as mãos –, desde que todos tenham tido a oportunidade de participar do processo, moldando-o e remoldando-o de acordo com as necessidades. “Nós podemos nunca conseguir provar através da lógica que democracia direta, liberdade e uma sociedade baseada nos princípios da solidariedade humana são possíveis. Só podemos demonstrá-lo através da ação” (GRAEBER, 2012a, p. 23).

Foi assim que, “através de regras e um grupo de facilitadores rotativos”, a Assembleia Geral passou a reivindicar “um dos elementos mais desprezados da nossa sociedade – a voz!” (RIRA, 2011, s/p). E o conseguiu de fato, mas só até o ponto em que manteve o movimento dinâmico dentro desse mesmo processo, até onde ele não se desgastou em burocratização. Afinal, o próprio abuso procedimental na utilização do consenso como base para a tomada de toda e qualquer decisão pode vir a representar “uma conexão dogmática às estruturas e às formas às quais ele está associado, o que pode às vezes ser tão excludente e alienante quanto os sistemas que ele busca substituir” (WALIA, 2012, p. 116). Isso porque, mesmo tendo consciência da impossibilidade de qualquer unanimidade verdadeira, o consenso, quando exagerado, pode acabar minando consideravelmente a própria expressão do dissenso. Porém, por outro lado, se, neste caso, a saída parece ser então descentralizar o processo para realizar a diluição do todo em grupos autônomos, o perigo acaba sendo precisamente o de não explorar o que a ideia de consenso traz de melhor, a partir do seu termo original em latim (*consentire*) – vivenciar ou sentir *em conjunto*: é quando a independência desconectada impede esse contato direto com o todo. O impasse, portanto, permanece em aberto – tudo nos meios está sempre ‘em aberto’ –, em busca de um equilíbrio – nunca definitivo, já que tal equilíbrio parece encontrar-se mesmo no seu próprio dinamismo – que consiga

contemplar todas essas questões e suplantar as limitações que emanam de cada uma delas – até que outras limitações surjam e demandem a necessidade de serem igualmente suplantadas.

4.4. Superando o sistema: por infiltração, enfrentamento ou desprezo?

Ao não ter uma definição clara dos fins (formais) que pretende alcançar, ao tentar não seguir dogmas ideológicos – ou seja, ao não adotar nenhuma ideologia específica de maneira unívoca –, e, portanto, ao focar mais especificamente na questão dos meios, o *Occupy* acaba vivendo intensamente uma ampla gama de dilemas existenciais. Um deles é até que ponto relacionar-se com as estruturas formais do sistema. Embora o movimento já traga nos seus próprios princípios mais elementares um total desprezo pelo sistema e um grande comprometimento em superá-lo, a verdade é que, na prática, a coisa acaba não sendo tão simples assim: afinal, é tanto quase impossível abster-se completamente dele quanto às vezes é necessário infiltrar-se-lhe um pouco mais adentro a fim de alcançar determinadas ‘vitórias’. Desta forma, o que parece ser razoavelmente acordado entre os participantes é que o movimento, *como grupo* que opera a partir de determinadas premissas, idealmente não deveria legitimar o sistema de nenhuma maneira, embora cada participante possa, de modo independente, *como cidadão*, por assim dizer, relacionar-se com ele como bem entender, inclusive servindo-o mais diretamente. E a grande dificuldade de uma total abstenção é um tanto óbvia: todos, em última instância, trabalham dentro dele para sobreviver; dependem da sua maior força, que é o dinheiro, para comer, morar ou fazer qualquer coisa; e ainda usufruem de todos os benefícios desenvolvidos dentro dele, de tecnologia a conhecimento – o que os faz de algum modo consentir com ele, por mais que indiretamente, e de modo involuntário. Por outro lado, é igualmente verdade que inúmeros são os casos de pessoas que fundam comunidades autossustentáveis para viver organicamente a partir de si mesmos e conseguem, de fato, ignorá-lo, senão por completo, algo muito próximo a isso. É este, portanto, o ideal para este tipo de luta?

No *Occupy*, existem vários grupos que vêm trabalhando localmente, em fazendas comunitárias, por exemplo, inclusive com produção de alimentos agropônicos num esquema bem autossustentável – o *Occuponic* –, seguindo precisamente essa lógica, que foi bastante enaltecida por um *occupier* entusiasta da causa numa reunião realizada em 13 de maio:

E se a gente começar a se expandir esse modelo para mostrar às pessoas que elas mesmas podem fazer isso? Elas não precisarão mais trabalhar! E nem pagar impostos! E então nos daremos conta de que podemos finalmente viver sem nenhuma porra de mestre!

Nesse momento, ele recebeu muitos aplausos, mas também uma resposta bastante severa:

Não temos que focar apenas na produção de comida, pois precisamos de muitas outras coisas para viver (roupa, outros bens de consumo etc.). E também tem um sistema perverso aí que precisamos tomar [um termo que revela uma tendência mais tradicional da esquerda]. Não dá para acreditar que apenas negando-o e vivendo fora dele ele vai evoluir pacificamente para algo melhor!

Aqui a polêmica aqui estava instaurada, e logo alguém tentou buscar um meio termo entre os dois pensamentos antagônicos: “Isso é verdade, mas também, por outro lado, ao negar o sistema e fazer algo melhor por nossa conta, já estamos lutando contra ele”. É assim, portanto, que o dilema é instaurado bem naturalmente: ou seja, o melhor caminho é renegar ao sistema do modo mais extremo possível a fim de deslegitimá-lo, infiltrar-se nele para transformá-lo em algo melhor, ou bater de frente com ele, mesmo diante de todas as contradições que emergem disso, a fim de garantir a sua superação de fato? Quanto à primeira possibilidade, tal dilema leva, por exemplo, à situação descrita pela poetisa sueca Edith Södergran no seu poema ‘O Grande Jardim’, escrito em 1920 – e discutido na reunião do grupo de ‘Poesia e sentimento político’ do dia 2 de junho.

Em termos gerais, o texto retrata um ‘grande jardim’ que o eu lírico sonhava em ter para convidar todos os seus irmãos a compartilhar com ele a fim de que virassem um ‘povo’, uma comunidade. Mas a questão é que, a fim de garantir que “nenhum som do mundo possa nos alcançar”, o eu lírico explica que o tal jardim silencioso deveria estar protegido com grades, o que lhes permitiria dar ao mundo “uma nova vida”. A princípio, o fato de se retrair no seu próprio jardim e ‘proteger-se’ da realidade lá fora especificamente com grades incomodou a maioria dos participantes do debate, já que a atitude é, já de antemão, muito pouco inclusiva, na medida em que tal isolamento impediria aquele grupo de lutar para que o mundo inteiro se assemelhasse ao seu jardim democrático e solidário. E essa é precisamente uma grande crítica que o OWS recebe constantemente da esquerda revolucionária ao de certa forma agir *como se* todos já fossem livres de fato a fim de reproduzir aquilo que se vê como *sociedade ideal* – mesmo que a *sociedade real* seja outra bem distinta –, o que pode trazer dois problemas bem contraditórios: se, por um lado, ao proceder assim, o movimento pode ser acusado de egoísta por cuidar apenas do seu ‘jardim’ e não se preocupar muito com os que estão

do lado de fora dele, por outro, partir do princípio de que se deve lutar para ‘libertar’ toda a sociedade pode ser vista como uma atitude essencialmente arrogante. E se os outros não quiserem ser libertados? E se eles realmente preferirem viver assim, por mais que os que estão na luta achem que possuem a resposta do que será melhor para eles? Neste caso, a saída não seria manter o próprio jardim ao mesmo tempo em que se retiram suas grades a fim de que aqueles que se interessem em juntar-se ao grupo possam fazê-lo sem impedimento? Ou isso representaria um certo ‘perigo’ pela possibilidade de os seus moradores se ‘contaminarem’ com as coisas ruins do mundo lá fora, esse ‘barulho’ de que a poetisa fala que poderia arruinar o seu imperturbável silêncio? Foi aqui que, ainda no encontro, alguém comparou o exemplo com o próprio *Zuccotti*, o ‘jardim urbano’ fincado no coração do próprio sistema, assim, aberto, para quem quisesse se juntar a ele.

E já que a discussão levou de volta ao centro da sociedade que legítima e é legitimada pelo sistema, faz-se oportuno analisar alguns outros dilemas que surgem daí. Uma assembleia realizada na *Times Square* em 15 de maio pode servir como um bom exemplo disso:

[aqui,] um analista financeiro chamado John deu um breve discurso sobre a questão dos impostos e gritou “não podemos ter crescimento perpétuo com recursos limitados, e eu nunca mais pagarei impostos americanos novamente!”, ao que foram seguidos calorosos aplausos. Mas logo um senhor, num tom mais reformista, discordou e pediu a palavra: “quando as pessoas dizem que nunca mais pagarão seus impostos, eu acho que elas estão loucas! Este país foi fundado a partir do princípio da igualdade, e seria justo que a tivéssemos agora. Mas, sem pagar os impostos, como o governo vai fazer isso? Obrigado por ouvir, e sempre pensem naquilo que vocês dizem!”. Vários aplausos novamente – incluindo, com certeza, alguns do que tinham aplaudido a opinião anterior, totalmente contrária em termos de visão tática. Em seguida, uma anarquista revidou o comentário anterior: “meus impostos serviram para financiar a Guerra do Iraque e vários programas com os quais eu não concordei. É por isso que eu não vou votar, não vou pagar minha dívida e não vou pagar meus impostos até que eles [os políticos] façam o que deveriam”. Mais aplausos e gritos de uhu! Depois, outro cara ainda, que segurava uma bandeira da Palestina com mais algumas pessoas, completou: “Eles gastaram 8.2 milhões de dólares por dia apenas com ajuda militar a Israel”. Mas, enquanto isso, ele dizia, “as escolas estão abandonadas e os serviços públicos estão sendo cortados”, ao que ele concluiu: “Exija que o seu governo pare de mandar dinheiro para o Estado racista de Israel!”²¹⁹.

O dilema maior aqui é que cada uma dessas visões, mesmo as mais antagônicas, fazem sentido igualmente, a depender do ponto de vista que se toma para analisar a questão – por isso, várias pessoas que a princípio apoiaram um lado com aplausos estridentes depois acabaram se sentindo impelidas a aplaudir o argumento contrário na mesma

²¹⁹ Relato do diário do dia 15 de maio de 2012.

medida, porque ambos realmente parecem ‘verdadeiros’. O que é mais eficiente para forçar o governo a investir o dinheiro de maneira responsável em prol da população, por exemplo? Não pagar os impostos como uma espécie de protesto para mostrar que não se está nem um pouco de acordo com a situação? Ou fazer o seu papel de cidadão e continuar pagando os impostos, mas ao mesmo tempo pressionar o governo a aplicar o dinheiro de forma correta? É esse tipo de problematização que gera essas questões quase existenciais, porque não existe resposta pronta para nada: sabe-se o que quer, sabe-se o que está errado, mas nunca se tem certeza do melhor caminho para se chegar lá. Neste caso, por que não então ‘adotar’, ‘provar’ todos esses caminhos possíveis?

É aqui que entra a ideia de *diversidade de táticas*, que, apesar de normalmente trazer implícita a ideia de ‘tolerância’ à violência em determinados casos, refere-se de maneira mais ampla ao fato de o movimento apropriar-se de diversos meios, cada indivíduo e grupo investindo naqueles com os quais possui mais afinidade, a fim de ‘testar’ se os diferentes caminhos se encontrarão de alguma forma no mesmo objetivo comum. Mas isso inclui, por exemplo, a participação direta na política institucional, a mesma que o movimento tanto abomina? Como já dito, a concepção geral é de que não. Porém, em várias cidades espalhadas pelo país alguns *occupiers* decidiram disputar cargos públicos, como George Martínez, que decidiu concorrer nas primárias do Partido Democrata para um cargo local no *Brooklyn* a fim de levar suas ideias libertárias ao centro do próprio sistema. No fim das contas, ele não chegou a ser o escolhido, mas a sua relação com o OWS foi capaz de gerar várias polêmicas. Uma delas foi quando uma das contas do *Occupy* no *Twitter* publicou uma matéria sobre o fato de George ter sido banido de um debate porque não tinha conseguido angariar o valor mínimo de 5 mil dólares para a sua campanha (critério básico para a participação no evento) de um modo que pareceu uma declaração de apoio à sua candidatura. Foi aí que um dos membros do grupo julgou a postura inadequada e acabou bloqueando a matéria, pois o acordo geral era de que o OWS evitaria falar de eleições tanto quanto possível. Para ele, além de não ser coerente com os princípios do movimento, esse tipo de posicionamento explícito acaba sendo ‘frio’ e politicamente pouco eficiente:

É muito melhor tentar apelar mais às emoções das pessoas para despertar nelas o senso de injustiça em relação a esse sistema [o fato de *um* candidato ter sido banido do debate], mostrar como ele [o sistema] está fodido, ao invés de declarar apoio direto a algum candidato²²⁰.

²²⁰ Esse debate aconteceu na reunião de um dos grupos do *Twitter* no dia 14 de junho.

Mas duas pessoas que se encontravam na discussão discordaram totalmente deste argumento, pois, para eles, o comprometimento do OWS com a eleição de George seria fundamental para o ‘progresso’ do movimento. Na opinião de um deles, por exemplo, o problema é que

aqui nos Estados Unidos a ideia de engajamento político é muito limitada, então eu acho que deveríamos mostrar que estamos progredindo de alguma forma. Tudo bem que dissemos a *Wall Street* que não colaboraríamos com eles, mas com *Washington* é diferente, porque eles vão continuar fodendo com a gente do mesmo jeito, independente do nosso boicote.

Já o outro, utilizou as palavras do próprio candidato para justificar sua postura:

Eu perguntei a George qual era o sentido de ele participar disso, e ele disse que alguém tem que fazer esse trabalho, o de mostrar que o sistema é podre. Se não fosse ele, como a gente poderia saber que para você participar de um debate tem que conseguir pelo menos 5 mil dólares para a campanha? Agora estamos numa fase que deveríamos experimentar, e se não fizermos isso vamos perder relevância.

Neste ponto, ambos já tinham deixado claro que estavam trabalhando diretamente na campanha de George e que de certa forma ainda acreditavam na mudança via sistema, já que, para eles, a única alternativa de se fazer algo por fora das eleições é “tomando o poder violentamente”. Aqui a discussão já havia esquentado bastante, e o *occupier* que havia bloqueado a notícia pediu a voz mais algumas vezes para tentar explicar melhor o seu ponto de vista, mas ele foi logo acusado de ter feito ‘censura’ dentro do grupo, no que outra pessoa o defendeu dizendo que o que ele fez, na verdade, foi tentar ‘proteger’ um dos princípios gerais do movimento. No fim das contas, o aparente consenso foi de que estaria bem falar de eleições, desde que não se demonstrasse apoio explícito a ninguém: o objetivo, em última instância, é unicamente revelar todas as falhas e contradições possíveis do próprio sistema.

O fato é que trabalhar sempre por fora dele, neste caso, trata-se muito mais de fazer um grande esforço para mostrar o quanto ele é nocivo, ao mesmo tempo em que se tenta provar, no campo da utopia realizada, como foi no *Zuccotti*, que, sim, outras formas de organização político-sociais parecem muito possíveis. É assim que se espera ‘cativar’ mais e mais pessoas para que elas possam acreditar, compartilhar e viver essa ideia até chegar o ponto em que o próprio sistema se torne completamente ilegítimo, obsoleto, como já se falou: o objetivo é tornar-se forte o suficiente para que quando o sistema cair de vez, todos, em conjunto, passem a *ser* o próprio sistema. Este é um sentimento muito compartilhado no *Occupy*, o que parece um tanto utópico até mesmo para muitos participantes que ainda se encontram presos à dicotomia propagada pela

esquerda tradicional – ‘inserção no sistema para modificá-lo *versus* tomada violenta do poder’, como os dois que defenderam a candidatura de George demonstraram. É neste sentido que a ideologia geral do movimento é de ser tão inclusivo no que se refere às diferentes ideologias quanto exclusivo no que diz respeito às saídas dadas pelo próprio sistema: é por isso que, para os revolucionários, o OWS é visto como muito reformista, na mesma medida em que, para os reformistas, ele acaba sendo encarado como muito revolucionário.

Mas, como se pode chegar lá na tão esperada revolução, se se abdica das duas saídas dadas pela esquerda tradicional? Para o *occupier* John Dennehy, não há mesmo outra opção senão agindo sempre por fora do sistema, inclusive nunca participando da política pelas vias formais, institucionais, vivendo, assim, como se ele de fato já não existisse²²¹. Afinal, no julgamento de John, tanto aceitar as suas regras e entrar no jogo quanto lutar diretamente contra ele leva inevitavelmente à sua legitimação em alguma medida, dado que, mesmo no último caso, acaba-se por reconhecer a sua posição como ‘superiores’ aos cidadãos. E é aqui que, naturalmente, os manifestantes acabam sendo levados de volta à tal ‘ingenuidade’ já discutida de achar que o problema se resolve pelo simples fato de enxergá-lo como resolvido. É por isso que talvez uma certa abertura ainda seja mesmo necessária, como alguns defendem, inclusive para poder comunicar com sucesso uma ideia mais radical às pessoas que estão longe de se sentirem preparadas a adotar uma postura assumidamente ‘radical’ em relação à política.

Foi provavelmente pensando nisso, por exemplo, que o *occupier* Gan Golan teve a ideia de não exatamente participar das eleições de forma direta – segundo ele, “o maior crime imaginável para uma democracia” –, mas aproveitar o seu momento para transmitir uma mensagem geral do *Occupy* para as pessoas: em oposição às cabines de ‘*register to vote*’ (‘registre-se para votar’) oficiais – como nos EUA o voto é facultativo, as pessoas precisam se registrar com antecedência em determinados locais –, ele apresentou a ideia da campanha ‘*register to revolt*’ (‘registre-se para se revoltar’)²²². Em termos gerais, a proposta era espalhar vários desses *stands* pelos locais de registro oficiais não necessariamente para desencorajar as pessoas de votarem – como poderia pretender uma postura mais ‘radical’ de negação do sistema –, mas para fazê-las entender que aquilo é apenas o começo, e que a verdadeira ação política se realiza de outras formas.

²²¹ Em conversa com o autor em 21 de agosto.

²²² Na reunião geral dos grupos de arte e cultura do dia 26 de agosto de 2012.

Esta se trata de mais uma abordagem, a de aproveitar-se das oportunidades dadas pelo sistema sem necessariamente criar qualquer tipo de relação mais próxima ou legitimar suas práticas diretamente. Porém, será que em alguns casos não é mesmo preciso – no sentido de útil até – aproximar-se um pouco mais a ponto de ‘reconhecer’ sua autoridade? Mais especificamente: todos sabem que, pelo menos a essa altura, é proibido ‘ocupar’ qualquer espaço público sem que haja um consentimento formal por parte da prefeitura. Neste sentido, faz sentido pedir permissão para fazer determinadas atividades do movimento, por exemplo, para garantir que elas não sejam abortadas durante a realização? A pergunta é realmente difícil, principalmente por contradizer completamente o próprio sentido da ideia de ‘ocupar’, que não presume nenhum tipo de concessão prévia. É claro que do ponto de vista político, simbólico, apropriar-se sem pedir licença é muito mais potente, mais incisivo. Porém, por outro lado, é preciso lembrar também que, mesmo numa intervenção desse tipo, ou até em outras mais simples, como marchas etc., a ‘permissão’ está sendo concedida do mesmo modo, por mais que de maneira informal, indireta, já que os manifestantes só conseguem ir apenas até onde as ‘autoridades’ os permitem – quando elas decidiram que o parque tinha que ser desocupado, assim o foi; quando elas resolvem dismantelar uma manifestação, assim o fazem sem muitos rodeios. Isso dito, será que, em alguns casos, não é mais eficiente ter a tal permissão para, não só apesar de, mas com isso mesmo, conseguir passar a mensagem de forma semelhante, a mensagem do tipo de sociedade em que todos ali gostariam de viver?

Um caso específico ilustra isso de modo interessante. No fim de agosto, em meio aos preparativos para o 17 de Setembro, um *occupier*, diante da intransigência da maioria diante da ideia de pedir autorização à prefeitura para realizar os protestos comemorativos do aniversário, revelou que no Encontro Nacional, na Filadélfia, ele foi ‘obrigado’ a conseguir uma permissão da prefeitura por detrás dos panos. O fato é que, logo no primeiro dia do evento, tinha havido um grande confronto com a polícia porque alguns *occupiers* montaram uma barraca de acampamento a fim de desafiar os policiais, o que gerou muita pancadaria, várias prisões e a proibição de permanecer na praça onde os eventos estavam acontecendo. Diante da situação, e pensando em ‘salvar’ o congresso, o *occupier* se apressou para conseguir uma autorização formal junto à prefeitura para que todos pudessem ficar em outra praça durante o seu horário de funcionamento – o que de fato fez com que tudo transcorresse tranquilamente depois. É claro que, ao fazer isso de modo secreto e autoritário, ele não foi nem ético e nem

democrático, o que leva a remeter mais uma vez à ideia de que os fins jamais poderão justificar os meios.

No entanto, supondo-se que essa decisão tivesse sido colocada à mesa em assembleia para decidir se a permissão seria ou não solicitada: provavelmente, apenas poucos topariam a proposta, e, tão provável quanto isso, o fim de semana inteiro seria apenas de confronto e violência, exatamente o oposto do que a maioria ali estava buscando – como vários se indignaram diante da situação. Mas, supondo-se ainda que a questão tivesse sido posta na mesa e a decisão geral fosse positiva à permissão, então talvez pedi-la não fosse algo tão negativo assim: afinal, foi por conta disso que todos puderam ficar ali, de modo não menos ‘revolucionário’, em termos da mensagem que passavam a quem pudesse testemunhá-los no parque, do que estariam sem a permissão, vivendo e divulgando sua utopia igualmente. Até porque, do mesmo modo que ficar durante o dia na praça (pretensamente) sem permissão (formal) e sair à noite justamente por não ter a permissão para dormir lá (por mais que todos quisessem muito fazê-lo) não tira a beleza do ato, ficar ali com a permissão formal desde o início não faria dano nenhum à reunião, como não o fez – acima de tudo, porque a proposta do encontro nacional nunca foi de enfrentamento: o objetivo era mais que nada proporcionar um espaço de intercâmbio e debate entre as mais diversas facetas do movimento provenientes dos mais diferentes lugares. No entanto, apesar do aparente ‘ganho’ geral, obviamente, a atitude do *occupier* que parece ter ‘salvado’ o evento continua sendo reprovável dentro da premissa discutida aqui: precisamente porque agiu de maneira autoritária e nada transparente, cometendo o erro tão tradicional de colocar os fins acima dos meios.

Por outro lado, essa possível abertura, em casos em que haja a anuência geral, a uma relação menos conflituosa, menos confrontante, quer dizer, portanto, que é preciso voltar atrás e aceitar definitivamente as mais variadas determinações que vêm do sistema? Não. Aqui trata-se da própria diversidade de táticas, de livrar-se completamente de todo e qualquer dogma e estar sempre aberto a experimentar novos meios quando assim se mostrar necessário a fim de alcançar determinados objetivos – não os que neguem completamente os princípios, como o caso do *occupier* que acabou de ser relatado, mas os que os corroborem de algum modo. É por isso que, ao mesmo tempo em que se cede um pouco aqui e ali em busca do fortalecimento do grupo, é preciso utilizar essa mesma força também para se recusar a aceitar muitas outras imposições injustas que vêm de lá de cima, por mais que a questão não fique tão

evidente a princípio para os que veem de fora. Trata-se precisamente do próprio *poder de recusa* que todos possuem em conjunto, aquele que, quanto mais discreto, aparentemente mais potente: afinal, como já bem falava Zaratustra (NIETZSCHE, 2002), as grandes mudanças não giram em torno dos acontecimentos mais ruidosos, mas, sim, dos mais silenciosos.

Este poder tem destruído os impérios mais poderosos que o mundo já viu. Tudo desmorona e se dissolve no momento em que pessoas suficientes simplesmente retiram seu consentimento. Não aos gritos. Mas discreta, secretamente. O Império Romano foi destruído não por bárbaros, mas pela insubmissão, o não pagamento de impostos e a deserção. Os exércitos de Alexandre e de Napoleão foram parados somente quando seus próprios soldados se recusaram a continuar, ou simplesmente foram para casa (INVISIBLE ARMY, 2012, s/p).

De modo semelhante, o texto sugere que não foram os abolicionistas que colocaram um fim na escravidão americana: “foi a resistência teimosa e engenhosa dos escravos, de relutância e escapada a inúmeros atos de sabotagem, que tornou todo o sistema econômico baseado na escravidão insustentável” (INVISIBLE ARMY, 2012, s/p). Ou seja, ao que parece, é preciso sempre ponderar quando ceder um pouco buscando ir mais adiante, quando é necessário se impor a fim de ganhar a disputa no grito e quando se mostra mais adequado que esse estado de não aceitação, de imposição de si mesmo, seja feito de modo silencioso, discreto.

Mas existem também os casos em que não só se recusa algo silenciosamente ou apenas se grita para dizer que não se está de acordo com tal coisa, mas se faz mais claramente o que se acredita justamente para mostrar o que se quer de fato e fazer com que aquilo aconteça: é o caso da *ação direta*. Já se falou bastante das várias faces da ação política no capítulo anterior, desde a formal, indireta, até aquela mais intempestiva, a que instaura o dano – onde poderiam ser enquadrados os mais diversos tipos de ação simbólica, como marchas, protestos ou outros tipos de intervenção semelhante. Porém, a questão fundamental, neste caso, é que, se a primeira confia a outros o papel de resolver determinados problemas, por exemplo, a segunda, no geral, apenas atenta para o fato de que esses problemas nunca serão resolvidos através dessa via formal, já que o sistema está organizado justamente de modo a fazer com que as coisas não funcionem como se espera que deveriam funcionar. A ação direta, portanto, ocorre quando as próprias pessoas decidem tomar o poder de realizar as coisas por elas mesmas, sem a necessidade de qualquer intermediário, fazendo, na prática, exatamente aquilo que elas pensam na teoria. Se os moradores de determinada comunidade precisam de moradia e ali mesmo existe uma casa abandonada, por exemplo, ocupa-se o local e funda-se um

novo lar para todos; se em uma região específica da cidade as pessoas estão precisando de assistência médica, faz-se um mutirão ali e levam-se médicos e enfermeiros para uma intervenção específica; se uma catástrofe natural varre uma parte dessa mesma cidade e os moradores dali ficam carentes dos mais diversos serviços e produtos, na mesma medida em que o Estado se mostra ineficiente na resposta, organiza-se igualmente um mutirão para prover suas necessidades – foi justamente isso que aconteceu com o Furacão Sandy, que devastou parte considerável de Nova Iorque no fim de outubro de 2012, o que provocou uma intensa mobilização dos *occupiers* a fim de dar um retorno o mais imediato possível às pessoas mais afetadas: neste caso, uma resposta muito mais eficiente do que a que veio das próprias instituições e todo o seu aparato potencial.

É claro que existem as mais diversas teorias acerca do verdadeiro ‘significado’ da ação direta; porém, não se pretende entrar nesse tipo de discussão teórica aqui: para o propósito desta seção, basta considerar que se trata de uma intervenção, individual ou coletiva, em determinada questão que se julga injusta, por exemplo, a fim de solucionar aquele problema. Por isso, no fim das contas, a ação direta trata-se de algo extremamente simples, nada necessariamente grandioso, de modo que, por mais que não se deem conta disso, os próprios cidadãos, no seu dia a dia, podem acabar praticando os mais diversos tipos de ação direta: neste caso, a própria ‘recusa’ a participar de determinada lógica com a qual não se está de acordo, como pagar a dívida estudantil, ou comer carne, ou consumir produtos desta ou daquela empresa específica, pode ser encarada como um forte exemplo disso, por mais que essa ação seja gerada precisamente por uma espécie de ‘não-ação’ – de ‘recusa’. A ideia, portanto, é sempre agir diretamente, de qualquer modo, seja para interromper uma prática do sistema que se entende como não-aceitável, seja para instaurar algo novo a partir de uma brecha deixada pelo mesmo sistema. O objetivo é alcançar os resultados pretendidos da forma mais imediata possível. A *occupier* Lisa Fithian (2012)²²³ dá uma boa visão geral do que está por trás dessa ideologia já tão incorporada pelo movimento:

Nós estamos fazendo isso agora mesmo. Não tem nada a ver com o que virá no futuro. Tem a ver com o que está acontecendo neste momento, e esse é um mundo enraizado na compaixão e no cuidado. Parte do que eu encorajo as pessoas a fazer é pensar em qualquer valor que esse país possui, pensar exatamente no oposto e colocá-lo em prática. Essa cultura valoriza a ganância, então temos que praticar a generosidade. Ela promove escassez, então temos que praticar a abundância. Ela leva à competição. Então, precisamos de cooperação.

²²³ Este texto foi retirado do site ‘*At the heart of an occupation*’ (‘No coração de uma ocupação’), um blog mantido pela *occupier* Stacy Lanyon onde ela publica depoimentos dos manifestantes falando da sua relação pessoal com o movimento.

Segundo Lisa, a ideia é formar um novo conjunto de relações sociais e perceber que todos têm a capacidade de cuidar um do outro e de tomar decisões sobre coisas que afetam suas vidas, reorganizando os recursos de maneira que realmente atendam às suas necessidades, o que pode ser feito de modo completamente independente, sem o intermédio de um governo ou alguma autoridade externa. “O *Occupy* está criando esse mundo novo a cada momento que damos um passo neste chão, nos reunimos e imaginamos e agimos de modo diferente. Esta é a essência de tudo isso” (FITHIAN, 2012, s/p, grifo do autor).

Nas comemorações de 17 de Setembro, por exemplo, os *occupiers* organizaram uma forma de ação a que eles chamaram de ‘99 Revoluções por Minuto’, cujo objetivo era estimular cada indivíduo (ou grupo) a realizar pequenas ações diretas nas esquinas ao redor de *Wall Street*, de modo a retratar, de maneira simples e objetiva, o mundo em que se gostaria de viver. O cartaz utilizado para divulgar o evento dava uma boa ideia de como proceder: “1) Imagine um mundo sem *Wall Street*; 2) faça dessa imagem uma festa; 3) leve a festa a um cruzamento; 4) desloque-se para um outro cruzamento; 5) desfrute do espanto dos policiais, dos banqueiros; 6) faça novos amigos; 7) repita!”²²⁴. Esta é a própria concepção da ‘política prefigurativa’ de que já se falou superficialmente, mais uma grande aposta na ideologia do ‘saber é fazer’, motivada pela ideia de, ao invés de perguntar às pessoas o que elas *pensam*, simplesmente pedir que elas o *mostrem* diretamente. Em termos gerais, o objetivo desse tipo de abordagem é sempre “dar uma ideia da Utopia pela qual estamos trabalhando; mostrar como o mundo poderia ser; fazer esse mundo não apenas possível, mas irresistível” (BOYD, 2012b, p. 82). Ou seja, em vez de apenas trabalhar para evitar que coisas ruins aconteçam ou ficar esboçando como as coisas poderiam ser melhor, é necessário também sair para criar “um pequeno pedaço do futuro no qual queremos viver” (BOYD, 2012b, p. 82): afinal, ao que parece, a esperança é mesmo um músculo que fortalecemos por meio do exercício (BOYD, 2012b).

É mais ou menos a esse tipo de intervenção que Hakin Bey (apud JORDAN, 2012a) chamou de T.A.Z. – ‘*Temporary Autonomous Zone*’ (‘Zona Autônoma Temporária’) –, uma iniciativa que “busca preservar a criatividade, a energia e o entusiasmo de revoltas autônomas sem replicar a traição e a violência inevitáveis que

²²⁴ O panfleto foi distribuído tanto nas ruas, em papel, quanto disseminado *online* por meio das redes sociais.

tem sido a resposta à maioria das revoluções ao longo da história” (JORDAN, 2012a, p. 270). Este é o local, portanto, “onde se pode ser *a favor* de algo, não apenas *contra*” (JORDAN, 2012a, p. 270, grifos no original), e onde novas maneiras de praticar a humanidade, juntos, podem ser exploradas e experimentadas: é a própria “erupção de uma cultura livre onde a vida é vivenciada na máxima intensidade” (JORDAN, 2012a, p. 270). Demandas? Programas? Não. A ideia é precisamente aquela indicada por Antonio Machado (apud SITRIN e AZZELLINI, 2012), de “fazer o caminho ao caminhar”, que já inspirou tantos movimentos latino-americanos recentes, a exemplo dos *Zapatistas*. É a própria política fundada num processo de construção social evolutivo, que não tem respostas fixas, um “que define os meios da emancipação através de discussões constantes e debates entre os participantes” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 111). É assim que, à medida que o movimento vai se desenvolvendo e as assembleias vão acontecendo, “as pessoas envolvidas no processo mudam, e enquanto os indivíduos mudam, o grupo e os territórios de construção mudam – o movimento muda, e aí novamente os indivíduos são mudados” (SITRIN e AZZELLINI, 2012, p. 25).

E aqui a cada um é dada a oportunidade de reconstruir a política mais uma vez, a fim de romper com a noção geral de que, para serem qualificados como ‘políticos’, os movimentos precisam “(a) organizar-se em torno de uma lista de demandas concreta e finita, e (b) esforçar-se para satisfazer aquelas demandas” (BUTLER, 2012, s/p): é ao fugir desse padrão, por exemplo, que o *Occupy* tem trabalhado não apenas para recusar esse modelo fechado, mas para estabelecer um outro, muito mais amplo. Quanto à questão das demandas, Butler (2012) argumenta que, além de uma lista não ser capaz de explicar como cada uma dessas exigências se relacionam, o fato de resolver algum desses problemas sem dar a devida atenção a todos os outros que estão ligados a ele – e que continuam sendo reproduzidos intensamente –, apenas contribui para que a lista aumente cada vez mais. É por isso, portanto, que não se pode esperar que as mesmas instituições que provocam e justificam as desigualdades venham a solucionar a questão, assim como não se pode aceitar que essas mesmas instituições ditem o que significa ser ‘político’ ou não, já que qualquer movimento que venha a questioná-las acaba sendo tachado quase que automaticamente de ‘apolítico’, a sua maior arma do *status quo* para convencer a todos de que aquilo não faz o menor sentido, de que a única política possível só pode acontecer pelas vias formais (BUTLER, 2012).

É por conta disso que a mensagem desses movimentos contemporâneos não está direcionada precisamente às instituições: “o apelo é para nós mesmos, e ele é esse novo ‘nós’ que se forma, esporádica e globalmente, em cada ação e demonstração. Tais ações não são de nenhuma forma ‘apolíticas’” (BUTLER, 2012, s/p). Ao contrário, elas se estabelecem como uma política que oferece soluções práticas a vários dos problemas de desigualdade estrutural. De modo semelhante, se não se pode deixar que as instituições continuem monopolizando o sentido da política, tampouco parece sensato depender de uma estrutura, ou mesmo de outras pessoas formalmente organizadas, para levar certas ações diretas a cabo, como se estas fossem algo totalmente à parte da vida cotidiana. Como diz o *occupier* John Dennehy²²⁵, “o protesto não deve ser uma suspensão temporária da nossa vida diária; nossa vida diária, tanto acordar quanto dormir, já é o protesto em si”.

Além de todas essas questões que se discutiu até aqui a respeito do tipo de enfrentamento que deveria ser feito ao sistema, outra bastante controversa refere-se sempre ao uso da violência nessa luta pretensamente revolucionária. Em termos gerais, como já se falou de modo um tanto superficial, o OWS é um movimento essencialmente não-violento. É claro que muitas vezes quando o clima esquenta e a polícia parte para a brutalidade, acaba sendo extremamente difícil manter a calma e permanecer passivo, por assim dizer, casos em que muitos *occupiers* revidam de modo semelhante, embora, naturalmente, em grau muito menor, já que não possuem nem de longe parte da estrutura de que o aparelho repressor dispõe. Alguns grupos, como os anarquistas *black blocs*, tradicionalmente já utilizam da violência de modo deliberado como uma das suas táticas mais características, pois acreditam que a pura passividade nunca levará nenhum movimento a nada, além de que argumentam que a agressão a policiais e a destruição de algumas propriedades não podem ser minimamente comparadas com a extrema violência (um tanto velada) com que a elite trata o resto da população. Mesmo assim, apesar de os *black blocs* aparecerem em vários protestos e serem também parte do movimento, em muito poucos casos a violência que se instaura entre policiais e manifestantes é iniciada por estes – pelo menos em Nova Iorque, no *Occupy Wall Street*. Pois a verdade é que os *occupiers* estão quase sempre muito furiosos com o sistema – aquela ‘raiva’ necessária de que trataram Sitrin e Azzellini (2012) –, porém, no geral, permanecem pacíficos nas suas abordagens.

²²⁵ Em conversa com o autor em 2 de julho, após ter passado a noite com outros *occupiers* em frente a uma agência de banco na Filadélfia.

E é exatamente essa a mensagem do cartaz que Richard Lynch carrega todo o tempo quando sai à rua para protestar: “*pacifista furioso*”. Mas o que ele quer dizer exatamente com isso? “A fúria é por conta da injustiça, e o pacifismo é o modo como mudamos isso. A não-violência é a arma mais poderosa que nós temos. Eles têm armas de fogo, e a única coisa que nós temos são os nossos corpos”²²⁶, o que faz com que a coisa mais importante, segundo ele, seja o fato de todos resistirem juntos, “sejam 25 mil pessoas ou apenas 200”. Em termos gerais, a grande ideia por trás da filosofia do pacifismo é, primeiro, a de que nenhum fim desejado jamais poderá ser alcançado se os princípios já não estiverem contidos nos meios, e, segundo, a de que é completamente inútil usar a violência contra aqueles que detêm o monopólio do aparato repressor na sociedade. Ao contrário, para estes, é preciso tratar os policiais, por exemplo, com a maior gentileza e bondade possíveis, não só para respeitar os próprios princípios, mas também para tentar convencê-los, através do envolvimento emocional, de que a violência nunca levará ninguém a nada e de que todos se encontram no mesmo barco, que eles são igualmente vítimas do mesmo sistema.

O estado quer que sejamos violentos. A violência como cooptação tenta deixar-nos mais como eles, e se somos como eles, eles ganham duas vezes – uma porque a nossa meta é ser distinto deles e novamente porque assim fica mais fácil sermos empriionados, brutalizados, marginalizados, etc. Nós temos um outro tipo de poder, embora o termo *não-violência* apenas defina o que ele não é; alguns chamam o nosso poder de *poder do povo*. Ele funciona. Ele é poderoso. Ele tem mudado e está mudando o mundo (SOLNIT, 2011, p. 148, grifos no original).

Ou seja, a violência, neste caso, vem a ser precisamente o que ‘legitima’ as autoridades a reprimirem os manifestantes, já que estes se colocam como ‘convencionalmente’ perigosos. “Na verdade, nós somos inconvenionalmente perigosos, porque não estamos ameaçando a violência física, mas a transformação do sistema (e a sua violência)” (SOLNIT, 2011, p. 148). Se essas táticas são eficientes? Solnit (2011), ancorando-se em Jonathan Schell, garante que sim, afinal, até mesmo as Revoluções Francesa e Russa foram amplamente não violentas no que se refere à derrubada do antigo regime: foi apenas no ato de tomar o monopólio do poder para formar um novo regime que “o sangue realmente começou a fluir” (SOLNIT, 2011 p.155).

Mas uma das coisas que os grandes movimentos, principalmente a partir da década de 1990, têm ensinado cada vez mais é que tampouco basta ser ‘não-violento’: é preciso sê-lo com *criatividade*. É exatamente esse um dos grandes princípios e práticas

²²⁶ Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

da carnavalização da política, como se verá adiante, táticas – ou estilo de vida – que expõem da melhor forma possível, e de maneira extremamente ‘elegante’, por assim dizer, a brutalidade dos policiais, ao mesmo tempo em que se faz com que eles pareçam absolutamente patéticos diante dos manifestantes e do resto da população. Um entre os vários exemplos disso é quando, em meio a uma intervenção policial absurdamente violenta, os manifestantes resolvem dar as mãos e cercam todo o local em que se encontram para fazer um grande “*ooohhhmmmm*” – aquele som nasal normalmente feito em sessões de alguns tipos de meditação – inspirador para, assim, deixar as autoridades completamente perplexas, sem reação: afinal, elas são sempre ‘treinadas’ apenas para agir violentamente, esperar uma reação violenta e então empregar ainda mais violência como resposta.

Porém, quando a sua violência inicial esbarra num ato do mais extremo pacifismo, não apenas eles ficam sem saber o que fazer, mas muitas vezes são levados a entender precisamente *o que não fazer*. Isso aconteceu, por exemplo, no primeiro dia do Encontro Nacional (em 30 de junho), quando alguns *blck blocs* decidiram desrespeitar a ordem policial de não montar barracas no parque e receberam um golpe tão imediato quanto brutal da polícia, no que uma grande confusão se instalou para gerar um intenso confronto generalizado. A maioria dos *occupiers* mostrava-se em desacordo com a atitude dos *black blocs*, afinal, argumentavam, o objetivo do encontro estava longe de ser realizar esse tipo de enfrentamento – deveria tratar-se unicamente de um espaço dedicado à discussão e à troca de experiências. E foi aí que, à medida que o clima foi se acalmando, grande parte dos manifestantes resolveu dar as mãos e cercar uma árvore localizada dentro do parque a fim de mostrar que o que eles queriam mesmo era paz. Neste momento, os policiais já não puderam agredi-los, e, no fim das contas, todos chegaram a um acordo: os *occupiers* deixariam o local e ninguém mais seria preso – a essa altura, os policiais já haviam cercado todo o parque e ameaçavam prender a todos.

Muitos ainda ‘aceitam’ o uso da violência como uma questão de autodefesa, mas não simplesmente em casos como este de enfrentamento policial direto, já que a violência generalizada do sistema não é apenas física, quando a polícia reprime um protesto: ela acontece em todas as esferas da vida, e das mais diversas formas – do assalto à dignidade das pessoas ao tirar delas os direitos mais básicos de sobrevivência, como casa e comida, ao assassinato literal de vários cidadãos, inclusive figuras conhecidas que tentam reverter a situação, mesmo de modo não violento, como foi o caso de Martin Luther King. “Eu não faço isso [agir violentamente], mas não reprovo

quando um grupo de manifestantes destrói os vidros de um banco, por exemplo”, justifica o *occupier* Yoni Miller²²⁷. E é aqui que entra a própria ideia original do conceito de ‘diversidade de táticas’, que, em tese, prevê o uso da violência em determinados casos específicos, se isso se mostrar eficiente, se apresentar-se como um caminho que possa levar à realização de certos objetivos – afinal, se o OWS se pretende extremamente diverso, é natural que as suas táticas também devam sê-lo. Só que, aparentemente, grande parte dos *occupiers* discorda disso, já que, para estes, é sempre *preferível uma diversidade de pessoas do que de táticas*, na medida em que esse tipo de expressão violenta só faz com que muitos simpatizantes do movimento, potenciais participantes, decidam não se envolver, por exemplo.

É assim que, “para os *occupiers*, ela [a diversidade de táticas] é menos uma licença para a violência – o que eles têm no geral evitado – do que uma filosofia mais ampla de ativismo coordenado, descentralizado” (SCHNEIDER, 2012, p. 39). É por isso que o próprio Comitê de Ação Direta do OWS traz como pontos relevantes a sugestão de que os manifestantes não instiguem a violência física com policiais ou pedestres e de que considerem como as suas ações podem afetar o grupo inteiro, o que tem feito com que a autodefesa se dê mais com ‘câmeras’ – filmando os abusos policiais para divulgá-los em seguida – do que com violência propriamente dita (SCHNEIDER, 2012). Afinal, “quanto mais humanizamos a política, mais chances temos de ganhar” (BOYD, 2012c, p. 141).

O burocrata que concorda secretamente com você está mais propenso a abandonar [seu papel], e emprestar suas habilidades à revolução. Um policial que recebeu bolinhos e café de uma *Granny Against the War*²²⁸ [‘Vovó Contra a Guerra’] está muito mais perto de recusar uma ordem para jogar *spray* de pimenta em um grupo de estudantes de ensino superior de braços dados. O leiloeiro das casas embargadas, tocado por uma música, não baterá o martelo com tanta força da próxima vez. E o público, testemunhando todas essas ações, está mais propenso a ser, ele mesmo, levado a agir (BOYD, 2012c, p. 141, grifos do autor).

A ideia, portanto, não é somente ocupar as ‘ideias’, como já foi colocado, mas também o *coração* das pessoas. Um bom exemplo disso é o *Occupy Yoga*, um grupo que se reúne praticamente todos os dias na *Union Square* para realizar suas práticas e tentar

²²⁷ Em conversa com o autor em 18 de julho.

²²⁸ Trata-se de um grupo de manifestantes idosos de Nova Iorque que protesta contra as políticas militares dos Estados Unidos. O nome original do grupo é *Granny Peace Brigade* (‘Brigada das Vovós a favor da Paz’).

inspirar as pessoas a participarem também. Segundo Hari Simran Singh Khalsa²²⁹, um dos fundadores do projeto, o principal objetivo

é apoiar essa mudança geral na sociedade que todos estamos buscando, juntando as pessoas num clima de harmonia para de certa forma ensiná-las a serem mais humanas. O tipo de ioga que a gente pratica aqui [o *Kundalini*] é mais simples e está muito ligado à questão da consciência, com exercícios específicos para fazer os seres humanos funcionarem melhor [segundo ele, através da superação de neuroses e de pensamentos negativos].

Para Hari, essa espécie de mudança espiritual é fundamental para se construir uma sociedade diferente, mais justa e mais solidária. Como exatamente? Ele explica: “nós engajamos nossa consciência, nossa mente, em coisas positivas, e depois nos juntamos em uma comunidade que sirva a todos. Essa prática transforma a práxis e nos permite ter um senso maior de comunidade”. Segundo ele, portanto, a coisa mais importante que podem conquistar realizando essa prática ali é estimular um indivíduo qualquer a parar por alguns minutos e acompanhar as atividades.

E o caminho é bem por aí mesmo, se cada um começar a ver a vida por outra perspectiva e aplicar esses princípios no seu cotidiano, a mudança será generalizada. Temos que aprender a reconhecer que não são apenas os nossos líderes que têm que mudar – eles também, claro –, mas antes de tudo somos nós que devemos ser a mudança que queremos ver, até porque nós somos nossos próprios líderes, não dá para separar isso.

A ideia passa bem por aí mesmo. E é assim que se resume toda essa questão da não-violência, de modo mais específico, tanto quanto a concepção geral que se veio discutindo em relação a como enfrentar o sistema de modo a vencê-lo da maneira mais eticamente eficiente, por assim dizer.

4.5. Mediando para desmediar

Até mais ou menos duas décadas atrás, praticamente a única forma pensável de qualquer movimento social penetrar no imaginário da sociedade era utilizando as mais diversas táticas para provocar a atenção da mídia *mainstream* e assim tentar passar a sua mensagem para toda a população. É claro que em muitos casos a imagem retratada por esses veículos sempre foi extremamente negativa, o que tende a comprometer bastante a própria integridade do movimento diante do resto da sociedade. No entanto, independente do tipo de representação, era precisamente aqui que, no geral, esses grupos passavam a ‘existir’, literalmente, no imaginário social. É verdade que a internet e as novas mídias mudaram bastante esse quadro, dando aos manifestantes a grande possibilidade de produzir seu próprio conteúdo e divulgá-los potencialmente para

²²⁹ Em conversa com o autor em 28 de maio de 2012.

milhões de pessoas em todo o mundo, o que lhes dá uma *autonomia midiática*, neste sentido, nunca vivenciada antes. Com as redes sociais então, as possibilidades se multiplicam ainda mais, e hoje é fácil perceber, em muitas situações, uma quase inversão da lógica anterior, na medida em que, atualmente, os indivíduos acabam sendo dotados da capacidade de gerar conteúdos na internet que eventualmente podem chegar a penetrar a própria mídia tradicional.

No caso dos movimentos espontâneos surgidos entre 2010 e 2011, da Primavera Árabe ao *Occupy*, muitos atribuem o seu sucesso ao uso de ferramentas como *Facebook* e *Twitter*, por exemplo, dando a entender, ou dizendo claramente, que sem estas aqueles provavelmente não teriam tido o alcance que tiveram. A afirmação tem seu fundo de verdade, mas independente de qualquer exagero que possa haver nessa ideia, o mais interessante é que são precisamente esses movimentos ancorados nas mais variadas plataformas digitais que estão, acima de tudo, buscando trazer as pessoas cada vez mais para as ruas, a fim de estimular e promover o tradicional contato face a face. E como isso tem acontecido exatamente? Como os dois mundos, o ‘real’ e o virtual, têm se relacionado de fato? São essas questões que se tentará analisar em seguida. Porém, antes disso, parece oportuno discutir alguns pontos da relação entre o OWS e a mídia tradicional.

4.5.1. A mediação tradicional e suas clássicas limitações

Como o *Occupy* tende a se posicionar contra as mais variadas instituições da sociedade, e como a grande mídia, de alguma forma, acaba servindo, segundo os mesmos *occupiers*, como uma espécie de ‘porta-voz’ dos interesses do sistema, ela mesma parte importante do 1%, é de se imaginar que a relação entre esta e o movimento nunca foi das melhores. Quanto à época do *Zuccotti*, o que os *occupiers* em geral sempre criticam é o fato de a mídia ter negligenciado o acampamento quase que completamente na primeira semana, e depois, de ter, no geral, construído uma imagem deliberadamente ruim. Seguindo o que já se comentou no primeiro capítulo, o interesse da grande mídia só foi mesmo despertado após o incidente do dia 24 de setembro (de 2011), quando algumas meninas de classe média foram atacadas pela polícia com *spray* de pimenta, o que gerou uma grande comoção nacional – até aqui, as notícias corriam basicamente na internet, embora de modo fervoroso. Após este evento, portanto, o OWS passou a estar cada vez mais presente na cobertura dos veículos tradicionais, primeiro, de uma forma bastante negativa, como no caso da âncora da CNN Erin Burnett, que

ridicularizou os *occupiers* questionando o próprio fato de eles serem manifestantes – “sério, manifestantes?!”, ironizou, “o que eles estão protestando? Ninguém parece saber!” (apud *WRITERS FOR THE 99%*, 2011, p. 169) –, ou de Gina Belafonte, que falou sobre “o vazio intelectual” do movimento e o fato de o acampamento ser “uma oportunidade de transmitir queixas sociais por meio do carnaval” (apud *WRITERS FOR THE 99%*, 2011, p. 170) – aqui, como será discutido mais adiante, ela acertou quanto à comparação ao carnaval, mas se precipitou ao encarar isso como motivo de desprezo, como algo ‘apolítico’.

A verdade é que essa reação inicial não vem com tanta surpresa, já que a mídia tradicional não tem realmente tanto interesse em dar vazão a tamanhas críticas direcionadas ao *status quo*, de modo que normalmente a sua função acaba sendo muito mais a de se esforçar para “convencer o público de que as instituições existentes são saudáveis, legítimas e justas” (GRAEBER, 2011, s/p) do que em efetivamente abrir espaço às exigências sociais de que elas melhorem. Sob esta ótica,

seu papel é simplesmente convencer os membros de um público cada vez mais furioso que ninguém mais chegou às conclusões a que eles chegaram. O resultado é uma ideologia em que ninguém acredita realmente, mas a maioria das pessoas pelo menos suspeita que todo o resto acredita (GRAEBER, 2011, s/p).

Ou seja, seguindo esta noção, o que a mídia acaba fazendo é mesmo tentar evitar ao máximo que os indivíduos ‘descubram’ que outras pessoas também compartilham das mesmas insatisfações que eles sobre a situação geral das coisas, de modo a propor implicitamente que, se algo não vai bem, a ‘culpa’ é do próprio indivíduo – *todo mundo está feliz e satisfeito, só você não está* –, e não do sistema: é desta forma, portanto, que os meios de comunicação acabam ‘fabricando o consenso’, como sugerem Chomsky e Herman no seu já bem conhecido livro (apud ENOCH, 2012), e transformando a ‘opinião pública’ nesse grande vazio de que fala Rancière (1996).

Neste caso, o que eles fazem exatamente é *agendar* os temas de debate na sociedade a fim de estimular as pessoas a pensarem sobre determinados assuntos e não sobre outros. Este é o próprio princípio da teoria do *agenda-setting*, que pode ser entendido como a atenção que a mídia dá a certas questões (normalmente, políticas) em detrimento de outras, o que gera um agendamento geral da pauta de discussão na sociedade – não necessariamente no sentido de dizer às pessoas *o quê* pensar, mas, sobretudo, *sobre o quê* pensar (MCCOMBS e SHAW, 1972). Em outras palavras, o *agenda-setting* é sempre produzido por repetição e acessibilidade, partindo do princípio

de que quanto mais cobertura um assunto recebe da mídia, mais relevante esse tema parecerá e mais acessível ele estará para o público (EDY e MEIRICK, 2007; SCHEUFELE, 2000). Porém, no que se refere à grande mídia, talvez o maior mérito do *Occupy* tenha sido precisamente o de inverter essa lógica geral do agendamento, ao dar início a uma discussão quase ‘proibida’ anteriormente, injetando na cobertura, e no imaginário popular, temas como *ambição corporativa, justiça social e centralização da riqueza entre o 1% mais rico*, como bem indicou uma pesquisa do *Pew Research Center* do início de outubro de 2011 (KNEFEL, 2012). Foi assim que o movimento conseguiu agendar o noticiário nacional e, conseqüentemente, estimular as pessoas a pensarem em temas que elas quase nunca tinham a oportunidade de debater – de maneira semelhante, quando o *Occupy* se retraiu, no final de 2011, uma retração semelhante ocorreu no que diz respeito à discussão desses temas nos veículos tradicionais, o que mostra a sua influência direta no agendamento (KNEFEL, 2012).

Neste caso, quanto mais se interessavam pela ocupação, os jornalistas começaram a tentar entender melhor do que se tratava tudo aquilo, de modo que passaram a retratar o movimento de forma mais ‘justa’, menos negativa – muitos chegaram até a declarar seu apoio, ou pelo menos mostraram-se minimamente simpáticos ao movimento, o que levou alguns a serem despedidos dos seus respectivos veículos (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Em termos mais quantitativos, na segunda semana de outubro, 10% da cobertura nacional estava dedicada ao OWS, até que, no pico do interesse dos veículos, entre 14 e 20 de novembro, esse número chegou a 13% (*WRITERS FOR THE 99%*, 2011). Só que aqui também a imagem apresentada já acompanhava a decadência do próprio acampamento, no que abundavam matérias sobre uso de drogas, sexo explícito, bagunça, sujeira excessiva etc. No fim das contas, como a polícia proibiu a mídia de cobrir o despejo do acampamento, isso acabou gerando, conseqüentemente, um grande *blackout* midiático em relação ao tema, uma tendência que acabou se mantendo em praticamente todo o ano seguinte, já que muito pouco se falou do *Occupy* em 2012 – a presença de jornalistas nos eventos do OWS tornou-se algo extremamente raro.

Mas, voltando ao princípio, nem todos concordam com essa ideia geralmente compartilhada de que a mídia ignorou o OWS nos primeiros dias e de que a imagem seguinte foi necessariamente negativa. Bill Dobbs²³⁰, por exemplo, membro do grupo de

²³⁰ Em conversa com o autor em 25 de junho.

‘relações públicas’ – ou ‘equipe de imprensa’, ou ‘relações de imprensa’ –, afirma que houve, sim, uma cobertura midiática desde o princípio, e, além disso, ele ainda defende que o *Occupy* só teve o alcance que teve justamente por conta do espaço que recebeu dentro da grande mídia. Quanto ao grupo de relações públicas²³¹, a sua atuação se dá (o grupo ainda existe) tanto na *mídia interna* quanto na *externa*. No primeiro caso, o que eles fazem é produzir *releases* e auxiliar os grupos do movimento a gerarem seu próprio material, pois “a maioria das pessoas consome muita mídia, mas nem sempre elas sabem fazer seu próprio conteúdo”, como afirma Bill. Já no segundo caso, a equipe normalmente acaba servindo em termos gerais como uma espécie de assessoria de imprensa, dando entrevistas, colocando os jornalistas em contato com alguns organizadores, e divulgando seus próprios *releases* para os veículos de comunicação.

O grupo surgiu logo nos primeiros dias do movimento, e, segundo Bill, apesar de haver uma mesa de recepção no parque – o que sugere uma certa estrutura organizativa –, no início, apenas dois ou três *occupiers* trabalhavam diretamente com ele, pois “a maioria das pessoas do acampamento era extremamente antipática à grande mídia”, de modo que o mais comum mesmo era se concentrar na produção interna, seja *online*, via *Twitter*, *Facebook*, *livestream* – como o canal do *Global Justice* (que chegou a ter quase 800 mil visitas) e um *site* chamado *Bambuser* –, ou *off-line*, via o *Occupied Wall Street Journal* e a revista *Tidal*, por exemplo, que eram muito mais populares, dentro do movimento, do que qualquer publicação da mídia tradicional. E é aqui que Bill ressalta a importância destes veículos para a divulgação do OWS em todo o mundo. “No dia 18 [um dia depois do início da ocupação], a mídia já estava lá cobrindo e eu me lembro de ter visto três ocorrências específicas nos grandes jornais”, explica. A primeira delas foi uma nota no *New York Post* escondida entre outras matérias e sem foto; outra saiu no *Daily News*, com foto, mas atacando aquilo que ninguém sabia ainda o que era; e outras duas no *New York Times*, uma no *blog* e outra na sua versão impressa. “Eu tenho muitas críticas à grande mídia, mas não podemos dizer de forma alguma que eles negligenciaram o *Occupy*”, pondera Bill.

Seguindo com a sua retrospectiva, Bill lembra que nos últimos dias de setembro o *New Jersey Star-Ledger*, o maior jornal de New Jersey, escreveu a primeira matéria da mídia ‘oficial’ mostrando simpatia ao movimento, a qual dizia que “a nação deveria

²³¹ Embora isso pareça um grande contrassenso para um movimento que se diz totalmente descentralizado e onde qualquer um pode ser um líder potencial, seu representante legítimo, o objetivo sempre foi apenas facilitar o contato com a mídia, fazer com que os jornalistas pudessem ter um norte mínimo de por onde começar para buscar informações.

ouvir esse acampamento”. Talvez esse tipo de abordagem não tenha sido tão comum quanto os *occupiers* gostariam, mas Bill atenta para o fato de que, se por um lado a produção independente do movimento não impunha nenhum ‘filtro’ aos acontecimentos, como normalmente faz a grande mídia – apesar de, naturalmente, colocar a sua ótica específica –, ela nunca poderia ter tido, como não teve, o alcance que a cobertura dos jornais e televisões pode proporcionar, este praticamente o único meio de falar diretamente para o público americano médio. É claro que a forma com que a mensagem chega faz uma grande diferença, na medida em que, a depender do enfoque, muitos podem sentir uma antipatia quase automática pelo movimento. Porém, neste caso, para Bill, aparentemente ainda vale aquela máxima que diz “falem mal, mas falem de mim”: é isso que permite que *eu* venha a ‘existir’ e possa passar a *minha* mensagem, de uma forma ou de outra, por mais que esta seja constantemente filtrada e por vezes deturpada. Quanto ao apelo internacional, Bill lembra que particularmente no dia 5 de outubro (de 2011), quando vários dos maiores sindicatos do país se juntaram ao *Occupy* numa grande marcha nos arredores do centro financeiro de *Manhattan*, a cobertura estrangeira aumentou consideravelmente – um número cada vez maior de jornalistas procurava a mesa da equipe de imprensa –, com a mobilização dos correspondentes dos principais jornais e redes de TV do mundo ao redor da ocupação. Neste sentido, mais uma vez, independente do enquadramento em que estavam colocando o OWS, pelo menos o mundo inteiro agora falava dele.

Bill relembra que em meados de outubro já era inegável a cobertura massiva que a mídia fazia desse movimento que, de uma forma ou de outra, tinha influenciado decisivamente no debate político da nação, como se colocou acima. Embora 90% de toda a mídia norteamericana, inclusive a mídia social, esteja nas mãos de cinco ou seis grandes corporações que representam claramente os interesses do 1% (DANIELL, 2012) – e que são elas mesmas, parte importante dele –, em determinado momento todos estavam tentando entender do que se tratava aquilo, e as imagens negativas passaram a se misturar bastante com outras bem mais positivas, como fez o *New York Times* em determinado momento através de um editorial de domingo que demonstrava clara simpatia ao OWS, segundo Bill. É claro que, apesar dessas ‘surpresas’ vindas da grande mídia, isso não quer dizer que o *Occupy* tivesse virado uma espécie de ‘queridinho’ dela ou que o ‘jogo’ estivesse completamente ao seu favor, ou ainda que a tensão entre o movimento e os que o retratam ‘oficialmente’ para a população havia terminado. De forma alguma. No entanto, parecia que eles agora estavam preocupados,

interessados, e, acima de tudo, intrigados com aquela novidade estranha, como se estivessem tentando cada vez mais ir a fundo naquele grande mistério imprevisivelmente rizomático para tentar desvendá-lo de algum modo. Por tudo isso, e pelo fato de espaço na mídia ser um claro sinônimo de poder simbólico, Bill acredita que o papel dos meios tradicionais foi bastante complementar às formas e aos veículos alternativos de comunicação usados pelos *occupiers*.

O melhor de tudo era que os jornalistas vinham ao parque pessoalmente, porque uma das principais coisas que o *Occupy* fez foi valorizar o poder das relações face a face, que são muito mais fortes, mais intensas, a melhor maneira de conseguir passar e receber mais informações.

Quanto ao funcionamento específico da equipe de relações públicas, atualmente ela é composta por algumas dezenas de pessoas, das quais normalmente não mais do que 10 ou 12 participam das reuniões semanais. Em termos gerais, a sua função no movimento é de ‘serviço’, e não de ‘organização’: ou seja, é como se, na verdade, eles funcionassem como uma espécie de ‘agência’ que serve voluntariamente o OWS apenas naquilo que pode, pois a demanda às vezes é tão grande, que não é possível dar conta de tudo. No caso de o contato ser com algum agente externo, como a mídia tradicional, ainda vale aquela máxima de que *cada um só pode falar por si próprio*, e que, portanto, ninguém pode pretender passar uma imagem de que aquilo sobre o que se está opinando corresponde a algo consensual dentro do movimento como um todo, como uma *imagem real* dele. “Quando alguém me pergunta quais são as demandas do *Occupy*, por exemplo, eu me limito a dizer ‘uma sociedade justa’”, explica Bill. Neste sentido, o que entra aqui, portanto, é o bom senso de cada um, de modo que, segundo o *occupier*, se algum assunto mais delicado por acaso vier a surgir, o ideal é que se traga o problema ao grupo para que todos, em conjunto, possam discutir a melhor maneira de abordá-lo. Quanto a essa questão das demandas, por algum motivo o relações públicas acredita que os jornalistas americanos têm mais dificuldade de entender a mensagem, pois eles raramente conseguem pensar do lado de fora do espectro político formal, até porque, para Bill, participação política, nos Estados Unidos se resume praticamente ao mero ato de votar – e isso quando as pessoas se interessam em fazê-lo de fato.

Como o ‘apetite’ geral da mídia em relação ao OWS encontra-se em baixa desde o fim do acampamento, Bill explica que os *releases* têm sido menos importante do que o uso massivo do *Twitter*, do *Facebook* e dos *blogs*, por exemplo, onde os jornalistas também podem encontrar muitas das informações de que precisam. Mas isso quando chegam a interessar-se em cobrir qualquer evento, já que desde o final de 2011 quase

não se fala do *Occupy* na grande mídia, o que, no fim das contas, leva muita gente a crer que o movimento tenha acabado juntamente com a ocupação do *Zuccotti Park* e faz com que o OWS tenha uma dificuldade cada vez maior de ter acesso ao tal ‘americano médio’. Nos grandes eventos de Primeiro de Maio e 17 de Setembro (de 2012), além do Encontro Nacional, na Filadélfia, e dos protestos contra a Otan, em Chicago, houve, sim, uma cobertura razoável, ainda que em alguns casos os aspectos negativos acabassem sendo supervalorizados em relação aos positivos. Porém, durante os quase cinco meses em que este pesquisador acompanhou o *Occupy*, a única vez em que a grande mídia fez uma ampla cobertura de qualquer evento menos ‘grandioso’ foi nos protestos a favor do *Pussy Riot* de que já se falou no primeiro capítulo: neste dia, chegou-se ao ponto de, logo no início da manhã, haver mais jornalistas – de grandes jornais e revistas a estações de TV – do que manifestantes.

O motivo? Uma repórter da revista *Times* que se encontrava no local²³² disse não saber exatamente a resposta, mas ela afirmou que o interesse do veículo nesse caso específico era muito grande e que, inclusive, os correspondentes na Rússia estavam trabalhando exclusivamente com esse tema naquele momento. Mas o que justifica o fato de a mídia despertar do seu ‘sono’ em relação à cobertura de protestos precisamente quando o alvo da crítica não é mais o seu próprio governo? Neste caso, talvez a situação se explique precisamente por aqui se tratar das atitudes antidemocráticas do ‘outro’, ainda mais este outro que permanece em certa medida como um grande inimigo histórico, pois a verdade é que os americanos em geral parecem ter uma grande dificuldade de enxergar (e assumir) os problemas que emanam da sua saudável democracia – afinal, a repressão moralista que ocorreu na Rússia poderia muito bem ter acontecido nos próprios EUA, como acontece em casos muito semelhantes. Foi justamente esta ideia que, nesse mesmo dia, o *occupier* Christopher Brown tentou passar para todos os presentes na *Times Square* no final do protesto, ao comparar de alguma forma a coerção (velada) que acontece nos Estados Unidos com a que ocorria (de modo mais aberto) na União Soviética comunista.

Ao ouvir a comparação de Christopher, uma moça que passava no local revidou de imediato e disse ser um absurdo falar aquilo, o que ainda gerou um rápido debate entre os dois. E essa atitude me lembra exatamente a conversa que tive minutos depois com dois adolescentes que se aproximaram de mim para perguntar sobre o conteúdo do cartaz que alguém tinha me entregado durante a marcha e eu segurava ali – “todos os músicos deveriam mostrar sua solidariedade com o Pussy Riot”. Quando terminei de explicar, os dois se mostraram sensível ao absurdo, e um deles disse: “pô, a situação

²³² Em conversa com o autor em 17 de agosto.

lá na Rússia é muito difícil, né?”. “É. Mas aqui na América é a mesma coisa. Só para você ter uma ideia, mais cedo três meninas foram presas no protesto só por estarem usando uma máscara”, eu respondi, para ouvir como tréplica: “é, é o mundo inteiro”²³³.

É desta forma, portanto, que a relação do *Occupy* com a mídia permanece sendo de amor e de ódio: se não são notícia, reclamam que são ignorados; se o são, normalmente criticam o fato de a imagem passada ter sido negativa; quando a representação é positiva, ou pelo menos neutra, em alguns casos entram em conflito existencial por estarem participando da cobertura dos veículos tradicionais. E é esse sentimento de hostilidade, por exemplo, que muitas vezes faz com que certos *occupiers* criem uma grande rejeição a respeito da mídia em geral, como um manifestante que, durante o Encontro Nacional (no dia 3 de junho), expulsou um jornalista e seu respectivo câmera da entrada do local onde eles estavam acampando. Sua justificativa? “Esses caras ficam aqui querendo falar mal, colocando a gente como *hippies* sujos. Isso é uma propriedade privada, então eles só podem ficar aqui se a gente quiser”²³⁴ – a sua maior chateação era porque, segundo ele, o que os jornalistas normalmente acabam fazendo é retratar os *occupiers* como se estivessem lidando com animais num zoológico, por exemplo, como bichos de outra espécie que despertam a curiosidade alheia. Outro exemplo dessa recepção hostil pode ser o caso de uma repórter que teve que se retirar de uma das reuniões preparativas (em 3 de setembro) para o aniversário de um ano, o que levantou uma polêmica entre os *occupiers*, uns defendendo que essa atitude ia de encontro aos princípios inclusivos do movimento e outros dizendo que não, que eles não precisam de mais cobertura agressiva por parte da imprensa, que ridiculariza tudo que o OWS faz.

Aparentemente, a atitude não foi mesmo muito sábia: primeiro, não apenas porque isso não garante a ocorrência de menos cobertura hostil, mas, ao contrário, provavelmente gerará ainda mais (afinal, um repórter foi *expulso* do encontro); segundo, porque, se a ideia é sempre ser o mais inclusivo que se possa, não faz muito sentido tratar a mídia com a mesma hostilidade com a qual ela os trata. Tudo bem que o movimento evita participar do sistema de quantas maneiras seja possível, de modo a fazer de tudo para não entrar no seu jogo. Porém, talvez seja precisamente agindo assim que eles acabam jogando o tal ‘jogo’ da forma que o sistema quer, dando-lhe todos os

²³³ Relato do dia 17 de agosto.

²³⁴ Em conversa com o autor em 3 de julho. Quanto à ‘propriedade privada’ de que ele fala, trata-se do terreno cedido pelos *Quakers* para que os manifestantes pudessem passar as noites durante a realização do encontro.

motivos para fazerem uma representação extremamente agressiva – como bem ressaltou Solnit (2011) quando disse que, ao agir com a mesma violência que as instituições, os manifestantes acabam perdendo duas vezes. Além disso, é aqui também que o movimento de alguma forma perde a oportunidade de mostrar à grande mídia quem são de verdade, o que eles ‘querem’, o que já estão conseguindo, e, assim, acabar eventualmente dando espaço a uma cobertura positiva, ou, pelo menos, um tanto mais ‘justa’. Não que desta maneira eles estariam ‘mendigando’ boa cobertura, por exemplo – longe disso: significa apenas que não estariam se fechando em si mesmos por prever um ‘fechamento’ intransponível do outro, o que lhes possibilitaria permanecer abertos para uma possível abertura dos outros. Afinal, se todos fazem parte dos 99% e mesmo assim a maioria está longe de reconhecê-lo, então é preciso tentar convencê-los de todas as formas possíveis, arriscando todas as chances, a fim de atraí-los para a causa.

Neste caso, se ainda aqui o repórter não ficar *convencido* a fazer uma matéria justa – ou se pelo menos não conseguir *convencer* o seu editor a aceitar a sua matéria já *convencida* –, a matéria ruim que será divulgada não necessariamente evitará o *convencimento* – e *potencial envolvimento* – dos leitores ou espectadores mais do que se não houvesse matéria alguma, já que normalmente é isso que tem acontecido, o que leva muita gente a ignorar completamente o próprio fato de que o movimento ainda permanece de pé, firme e forte. Ao mesmo tempo, por outro lado, quem já está convencido (positivamente) do que o *Occupy* realmente *parece ser* (no sentido positivo que isso venha a ter para essa pessoa), provavelmente não irá se retrair ou mudar de opinião por conta de uma cobertura negativa: ao contrário, possivelmente se indignará ainda mais com o sistema e a sua manipulação recorrente. E, mais ainda: a verdade é que existem inúmeras formas de apropriar-se da cobertura da mídia tradicional de maneira extremamente criativa, de modo inclusive a moldar à sua maneira a própria imagem que sairá na mídia sobre si. É precisamente isso que têm feito os ativistas do grupo *The Yes Men* (‘Os Homens Sim’), por exemplo, que há alguns anos vêm se infiltrando nas mais diferentes esferas do sistema a fim de atrair a atenção midiática para a cobertura de determinados temas a partir do *frame* (enquadramento) específico determinado por eles.

No geral, o que eles fazem é se passar por representantes das maiores empresas do mundo, seja num evento importante apresentando um novo produto ou nova estratégia de *marketing* bem absurdo (que, no fim, apenas ridiculariza certas estratégias dessas mesmas empresas), seja dando entrevistas anunciando medidas quase sem

sentido, de acordo com a realidade existente, partindo daquilo que essas corporações deveriam fazer pela sociedade e não fazem – a essa tática eles chamam de *correção de identidade*. Talvez o exemplo mais notável de intervenção do grupo tenha sido a entrevista que um dos membros (Andy Bilchbaum, cujo nome verdadeiro é Jacques Servin) deu à BBC em dezembro de 2004 para cerca de 300 milhões de pessoas no mundo inteiro, ao passar-se por porta-voz da gigante *Dow Chemical*. O tema da entrevista era o aniversário de 20 anos do grande desastre ocorrido em Bhopal, na Índia, pelo qual a empresa nunca assumiu inteiramente a responsabilidade. A ‘correção da identidade’ aqui, portanto, tratou-se de *anunciar* um plano de 12 bilhões de dólares para prestar assistência às vítimas, o que provocou um grande fervor na imprensa mundial e fez a empresa perder mais de 2 bilhões de dólares em ações em apenas 23 minutos. Após duas horas de ampla cobertura mundial, a *Dow* divulgou uma carta informando que aquilo não passava de um grande engano. Porém, o embaraço já estava lançado, e as pessoas puderam ver com mais clareza que essas empresas não fazem o que deveriam fazer simplesmente porque não o querem. A ‘vitória’ do *The Yes Men* em relação a essa batalha midiática, neste e em outros casos, tanto em relação à mídia quanto ao sistema como um todo, portanto, é bastante evidente.

Ao tomar as entidades poderosas desprevenidas – como falando em nome delas sobre as coisas maravilhosas que elas deveriam fazer (mas que na realidade não querem) – é possível expô-las momentaneamente ao escrutínio público. Desta forma, todos conseguem ver como elas trabalham e podem pensar em formas melhores de se opor a elas [...] Ao invés de falar a verdade para o poder, como os *Quakers* sugerem, assume-se a máscara do poder para falar uma pequena mentira que conta uma verdade maior (BILCHBAUM, 2012, p. 60, grifo do autor).

Ou seja, a ideia geral aqui é parodiar as instituições para em seguida envergonhá-las, vencendo, assim, a grande *queda de braço* que sempre existe entre grupos antagônicos que buscam fazer o seu próprio *frame* se sobressair diante dos outros disponíveis no amplo ‘mercado da informação’ e das ideologias, por assim dizer. Neste caso, como o *framing* (o ato de produzir enquadramento) “envolve essencialmente seleção e proeminência” (ENTMAN, 1993, p. 52), de modo a selecionar e chamar “a atenção para aspectos particulares da realidade descrita”, os *frames* acabam, conseqüentemente, desviando “a atenção de outros aspectos” (ENTMAN, 1993, p. 54), seja por meio da inclusão de certas questões na representação realizada ou da exclusão ou omissão de outras na batalha por construção de significado (ZHOU, 2008). É essa, portanto, a grande importância de tentar apropriar-se deles na disputa dentro da esfera discursiva da sociedade, a fim de *rotular* (*a si mesmo ou aos outros*) antes de ser

rotulado, por exemplo (FLEMING, 2012). Isto é, em termos genéricos, é possível dizer que enquanto o *agenda-setting* mede *quais* assuntos e o *quanto* estes são cobertos pela mídia, o *framing* analisa *como* esses temas são abordados, pois, ao determinarem problemas, diagnosticarem causas, fazerem julgamentos morais e sugerirem soluções específicas (ENTMAN, 1993), os *frames* funcionam mesmo como estruturas que desenham fronteiras, estabelecem categorias e definem algumas ideias como aceitáveis ou não a partir de um processo ativo de significação (REESE, 2007).

A grande batalha dos movimentos sociais, portanto, diante da mídia de massa, é sempre encontrar formas de superar as limitações desta a fim de conseguir impor de alguma forma seu *frame* específico e, assim, penetrar, de modo favoravelmente eficiente, no imaginário social. A luta não é fácil, e é por isso que o próprio *Occupy* tem usado constantemente das mais variadas ferramentas criativas, como será discutido mais adiante, não só para agendar a mídia propriamente, mas também para passar a sua mensagem de maneira atraente, a partir do seu próprio enquadramento, e, portanto, de forma mais cativante, mais poderosa.

4.5.2. O novo uso das novas tecnologias: recuperando velhas formas de interação

Como já se afirmou algumas vezes ao longo deste trabalho, o cerne da questão interativa em relação a esses movimentos contemporâneos não parece mais ser simplesmente *como* eles se organizam *online*, mas, sobretudo, *o que* eles têm feito para promover os encontros face a face a partir dessas novas ferramentas. De modo semelhante, tampouco vale a pena permanecer na especulação abstrata a respeito da possibilidade de tal ou qual revolta ou revolução ter acontecido na situação hipotética de o *Twitter* e o *Facebook* não existirem, por exemplo: o que importa é que elas aconteceram, e precisamente com o claro auxílio das novas mídias, que passaram a se misturar cada vez mais intensamente com o próprio mundo *off-line*, criando, assim, um tipo de relação bastante novo entre as pessoas e os aparelhos tecnológicos – e entre elas mesmas. O que interessa mais especificamente, portanto, são essas novas formas de interação que têm emergido do processo. Isto é, mais do que com o dilema ‘do ovo e da galinha’, a preocupação aqui é com a maneira como ambos têm se influenciado mutuamente, através dos meios utilizados a fim de tentar borrar todas essas fronteiras. Como já relatado superficialmente no primeiro capítulo, muito mais do que *entre* os indivíduos, essas mídias atualmente parecem colocar-se cada vez mais *ao lado* deles,

enquanto esses mesmos indivíduos permanecem *diante* uns dos outros. É claro que por vezes os aparelhos se impõem de alguma forma *entre* essas pessoas, mas aparentemente o objetivo último é sempre estimulá-los a estar *perante* os outros, fisicamente. Como afirma Harvey (2012, p. 61, grifo do autor), “a praça Tahir mostrou ao mundo uma verdade óbvia: são os corpos nas ruas e praças, não o balbucio de sentimentos no *Twitter* ou *Facebook*, que realmente importam”. Muito mais do que um fim em si mesmo, uma espécie de verdade libertadora da humanidade, os meios de comunicação voltam a ser cada vez mais intensamente o que sempre foram: meros meios.

De acordo com Wolton (2003), o tempo técnico é sempre diferente do econômico e social, de modo que o sentido histórico vai muito mais da sociedade à técnica do que o contrário, como os entusiastas das tecnologias muitas vezes tentam fazer crer. “O mais frequente é que a história econômica, social e cultural dê um sentido à história da técnica, não o inverso. E isso através de diacrônicas diferentes” (WOLTON, 2003, p. 10). Ou seja, não são as técnicas propriamente ditas que determinam os desdobramentos das relações sociais: é a sociedade como um todo que faz um uso particular delas e lhe dão um sentido específico. O importante, portanto, é tentar compreender os laços sempre “contraditórios entre sistema técnico, modelo cultural e projeto de organização da comunicação” (WOLTON, 2003, p. 13). A verdade é que o argumento geral de Wolton (2003) traz como um dos objetivos últimos resgatar o valor das tecnologias mais antigas de formato comunicativo *um para muitos*, como a TV e o rádio, partindo do pressuposto de que, muito mais do que dotar todos os cidadãos da capacidade de produzir informações e distribuí-las, é necessário, mais do que nunca, investir em ‘intermediários de qualidade’. O pressuposto aqui passa longe disso. Porém, utilizam-se algumas de suas ideias justamente para tentar mostrar que em vez de as formas de relacionar-se socialmente serem em grande medida um *produto* das tecnologias, elas tendem a ser, ao contrário, muito mais *produtoras* destas. Afinal de contas, “se uma tecnologia de comunicação desempenha um papel essencial, é porque simboliza, ou catalisa, uma ruptura radical de ordem cultural ocorrendo simultaneamente na sociedade” (WOLTON, 2003, p. 32). Este parece ser precisamente o que se está vivenciando no momento atual.

É desta forma que as técnicas tendem a apresentar-se muito mais algo essencialmente neutro do que um claro determinante de qualquer mensagem ou uso específico, como sugeriria McLuhan. Dean (2003) leva este argumento às últimas consequências e chega a afirmar que a internet, por exemplo, pode ser encarada como

uma espécie de *instituição zero*: “um significante vazio que por si mesma não tem nenhum significado determinado mas que indica a presença de significado”, de modo que, ao invés de possuir uma função positiva inerente, “tudo que ela faz é sinalizar a realidade das instituições sociais em oposição ao caos preinstitucional” (DEAN, 2003, pp. 104-05). Em suma, essas instituições sempre marcam o começo de algo novo, embora não possuam nenhum papel pré-definido, o que faz com que seu *sentido* seja estabelecido justamente por aqueles que se apropriam delas: para os militares, este é um, para os governos, outro, para o mercado, ainda outro, e para cada indivíduo ou grupo social, infinitos outros. É por isso, portanto, que não parece adequado acreditar que a tecnologia por si só possua um caráter revolucionário inerente e seja capaz de instaurar uma grande mudança na sociedade pelo simples fato de possuir determinadas características técnicas – se a questão fosse assim tão simples, a própria TV também poderia ter essa mesma potencialidade, se seu acesso fosse mais aberto, e seu uso, muito mais democrático, como tenta convencer Wolton (2003). Afinal, como afirma Castells (2003, p. 28), “é uma lição comprovada da história da tecnologia que os usuários são os principais produtores da tecnologia, adaptando-a a seus usos e valores e acabando por transformá-la”.

É deste modo que é preciso estar sempre atento para não cair na aparente ilusão de “que a racionalidade técnica poderia modificar a racionalidade das relações humanas” (WOLTON, 2003, p. 122): primeiro, porque estas são infinitamente mais complexas, e, segundo, porque elas só existem como fruto da própria racionalidade humana. É neste sentido que o otimismo inicial de que a internet, de modo semelhante a uma entidade quase abstrata, acabava de chegar para salvar o mundo, está sendo cada vez mais suplantado pelo empirismo que mostra que, no máximo, ela poderá apenas *ajudar* os homens a fazê-lo, *passando por ela*, de todas as formas possíveis, *mas jamais limitando-se* a ela mesma: ao contrário, a ideia parece ser precisamente a de extrapolá-la de modo a revalorizar as quase obsoletas relações humanas diretas. Não se pretende aqui negar de nenhuma maneira a grande influência que as tecnologias têm no remodelamento das relações humanas, afinal, como mostra Thompson (2008, p. 77), “o desenvolvimento dos meios de comunicação cria novas formas de ação e de interação e novos tipos de relacionamentos sociais”, o que “faz surgir uma complexa reorganização de padrões de interação humana através do espaço e do tempo”. A única preocupação, em suma, é em mostrar o caráter insuperavelmente dialógico da questão, a fim de superar qualquer crença determinista no que concerne a essas relações e extrapolar a

ideia de que as verdadeiras mudanças sociais podem prescindir do contato face a face, por exemplo, muito mais complexo e rico em termos de deixas simbólicas do que qualquer outro possível (THOMPSON, 2008) – mais ‘real’, por assim dizer.

O fato é que, ao mesmo tempo em que conecta os indivíduos com diversos outros indivíduos e ‘mundos’ de uma forma talvez nunca vista antes, toda essa virtualidade leva ao que Wolton (2003) chama de *solidão interativa*, uma tendência que faz com que as pessoas permaneçam cada vez mais *encontráveis* – ainda mais agora que a internet e as mais variadas redes sociais as acompanham em seus bolsos onde quer que estejam –, mas não necessariamente *encontradas* – no sentido de que nem sempre essa facilidade de ‘acesso’ se concretiza em um *encontro de fato*. É assim que, ao centrarem-se tanto no ‘eu’, as comunidades virtuais, por si só, tendem a fazer com que os cidadãos saiam da esfera pública tradicional para agir individualmente a partir da esfera privada, de acordo com suas próprias necessidades – é o *individualismo em rede* de que fala Castells (2003). Neste caso, por um lado (1), a exploração do ambiente *online* acaba sendo um ato naturalmente solitário, no qual os cidadãos têm a capacidade de agir na *web* independente das outras pessoas, através das ferramentas disponíveis – buscando e disseminando informações, interagindo com outros indivíduos etc. (na distância virtual), fazendo uma espécie de *privatização da sociabilidade* (WELLMAN, apud CASTELLS, 2003). Só que, por outro lado (2), percebe-se também a existência do movimento contrário, a que se poderia chamar *socialização da privacidade*: de modo simplificado, é quando o cidadão, após ter explorado a *web* à sua maneira, decide encontrar-se efetivamente com pessoas no mundo *off-line* para dividir as suas experiências vividas no ambiente *online*, possivelmente com o objetivo de buscar resultados mais concretos e planejar novas ações (nos dois ambientes). É assim, portanto, (3) com a socialização cada vez mais intensa da privacidade, misturando os dois mundos a ponto de torná-los quase indissociáveis, que se chega ao ponto extremo de cada um diluir a mesma privacidade na própria socialização, tornando essa privacidade *socialmente socializada*.

No primeiro caso, apesar de o tempo inteiro os indivíduos encontrarem-se enxertando as mais variadas informações privadas na rede, socializando, assim, a sua própria privacidade, neste ponto o ‘fenômeno’ se restringe ainda unicamente à esfera virtual, de modo que acabam se encontrando, de certa forma, *solitariamente socializados*, por assim dizer. Na verdade, por mais que muitas vezes não se deem conta disso, talvez nunca se divulgou tanto de si mesmo para as outras pessoas, de generalidades a grandes intimidades, de coisas verdadeiras a imagens fabricadas, como

se tem feito hoje em dia, principalmente através das redes sociais. Nunca as pessoas se expuseram tanto, nunca julgaram e criticaram tanto, nunca foram tão inteligentes e felizes, nunca clamaram tanto por admiração, e nunca foram igualmente julgados, criticados e admirados como nos tempos atuais. Mas, ainda que essa imagem socializada não se trate completamente de um personagem que quase nada compartilha com o indivíduo real, ela é extremamente controlada, a ponto mesmo de confundir-se com uma espécie de ‘alterego’ construído de modo deliberado a fim de causar determinados impactos nas outras pessoas. É claro que, de modo semelhante, esse controle jamais pode ser completo, já que, embora no mundo virtual a possibilidade de exprimir deixas simbólicas seja muito menor, às vezes os indivíduos acabam perdendo tanto a noção de ‘gravidade’ das coisas que eles revelam quanto a dimensão do alcance dessas revelações: é aqui, por exemplo, ao publicar suas opiniões no conforto da sua privacidade, sem a ‘pressão’ do contato direto, que essas pessoas acabam inversamente mostrando com muito mais sinceridade, por mais que sem querer, um ‘eu’ que provavelmente elas tentariam esconder em outras situações, especialmente nas relações face a face – a expressão mais notável disso são os casos de expressão de ódio e preconceito por determinados grupos sociais, como se vê repetidamente nessas redes.

Quanto à socialização, no mundo real, da privacidade vivenciada no mundo virtual (2), o espectro já se amplia bastante, pois é aqui que o indivíduo promove um contato muito mais dialógico entre as duas esferas. Se na situação anterior havia um certo monologismo do mundo real do indivíduo em direção ao virtual, sempre passando por um grande filtro subjetivo, aqui já há uma integração muito maior, na medida em que os dois passam a dialogar de modo mais intenso, numa troca em que ambos se influenciam mutuamente. É neste sentido que, no caso do ativista político, por exemplo, ele organiza-se *online*, publica fotos e vídeos, escreve textos, participa dos mais diversos debates, e muito mais. Porém, ele não se limita a isso, daí que em seguida vai às ruas, encontra-se com as outras pessoas, realiza as mais diversas atividades, programa outras ações, nos dois ambientes, e dá continuidade ao ciclo que não se acaba. Neste caso, além de um grande meio para promover os encontros face a face, o mundo virtual acaba se tornando, ele mesmo, um grande espaço para a própria ação política. Não que no caso anterior isso não já fosse possível: é só que, como sugere Arendt (2005), a verdadeira ação é aquela que ocorre ‘em concerto’. Não que não se possa agir ‘em concerto’ encontrando-se *online*: é só que a verdadeira ação, a mais poderosa, acontece mesmo no mundo físico, real, em conjunto com todas as outras pessoas.

Se não fosse assim, se o ambiente virtual pudesse ser usado como um fim em si mesmo e todos só agissem ali, de que forma seriam gerados os próprios vídeos e fotos das mais diversas manifestações, por exemplo, que inundam as redes sociais em momentos de revolta? É assim que o *occupier* Bill Dobbs mostra-se bem cético diante dos efeitos de determinadas ações *online*, como no caso de uma campanha feita pelo grupo *Avaaz* na época da ocupação para que as pessoas demonstrassem o seu apoio ao movimento preenchendo um miniformulário com seu *e-mail* – o que levou a cerca de 180 mil assinaturas. Porém, qual o efeito que esse tipo de ‘ação’ tem de fato? Para Bill, nenhum: “se alguém apenas dá um clique com seu *mouse* não faz diferença alguma para a gente, porque o que estamos fazendo não é colecionando *e-mails*; queremos contatos reais”. Traduzindo: se alguém está mesmo comprometido em mudar o mundo, com certeza não é a partir da sua *zona de conforto* – como alguns sugerem no que se refere à participação por meio dos canais institucionais – que ele vai conseguir fazê-lo. É como aquela anedota que diz que um representante de um desses partidos de esquerda minoritários do Brasil respondeu da seguinte maneira à pergunta que lhe fizeram numa palestra sobre a possibilidade de se fazer uma revolução não armada: “é possível, sim; é só mandar uma carta aos governantes e às forças armadas com essas ordens”. Não que se esteja de acordo aqui com a conivência em relação ao uso da violência, por exemplo, como já discutido, mas vale a comparação, ao menos para enfatizar que não é produzindo cartas ou enviando *e-mails* desde o sofá de casa, ou então *curtindo* e *compartilhando links* com mensagens pretensamente revolucionárias, que se consegue mudar o mundo.

Por fim, é na ‘privacidade socialmente socializada’ (3) que se alcança o ponto máximo da imbricação dos dois ambientes, na medida em que as barreiras entre ambos praticamente se desvanecem. No primeiro caso aqui tratado, o único universo que existe para a ação é o virtual; no segundo, incorpora-se também o real, mas, apesar de a relação ser bastante intensa, a delimitação entre os dois ainda é clara; já aqui, na terceira situação, os limites se desfazem ao máximo possível, e tudo aparentemente passa a ser parte de um mesmo todo. É assim que, enquanto no segundo caso ora o indivíduo encontra-se *online*, ora *off-line* – no estado *mediado* ou no *desmediado* –, neste momento ele se encontra *desmediadamente intermediado*: ou seja, presente no mundo físico entre várias outras pessoas, e, ao mesmo tempo, com as novas tecnologias sempre ao seu lado, fazendo com que possa estar *online* e *off-line* ao mesmo tempo, o que lhe

abre as mais variadas possibilidades interativas, como era no *Zuccotti* e como permanece sendo em praticamente todos os protestos realizados pelo OWS.

Está-se de acordo com Wolton (2003) quando ele diz que “*a comunicação a distância não substituirá a comunicação humana direta*”, pois “quanto mais os homens podem se comunicar por meios sofisticados, interativos, mais eles têm vontade de se encontrar”, de modo que “o desafio da comunicação tecnológica não substitui a necessidade da comunicação direta” (WOLTON, 2003, p. 198, grifos no original). Desta forma, não apenas a tecnologia não acaba suplantando o contato direto: acima de tudo, ela se alia aos seres humanos precisamente para potencializar essa interação ‘real’, bem como, mais uma vez, têm feito esses movimentos contemporâneos. Isto é: se, para Castells (2003, p. 106), com a internet as pessoas deixam de formar “seus laços significativos em sociedades locais, não por não terem raízes espaciais, mas por selecionarem suas relações com base em afinidades”, o que essa nova tendência parece fazer é justamente proporcionar um aumento da “diversidade dos padrões de sociabilidade” ao permitir que os laços da rede a extrapolem e cheguem ao mundo físico, ao mesmo tempo em que possibilita a ‘descoberta’ de afinidades a partir do próprio ambiente local, passando apenas rapidamente pela *web*: bem como os desconhecidos que se encontram numa praça, seguindo um chamado *online*, ligados por um sentimento comum (de injustiça social), para enfim encontrarem uns nos outros as mais diversas semelhanças e assim criar laços extremamente fortes, quase familiares – no intenso face a face da praça pública.

Não que aqui (no terceiro tipo de situação interativa) as mais variadas limitações relacionais do mundo virtual sejam completamente sanadas. De forma alguma. Na verdade, este só se mostra forte o suficiente, muito mais do que antes, porque parte sempre do mundo físico e desemboca nele novamente, como que reconhecendo que este só existe por conta daquele, e para, de certa forma, ‘servi-lo’. Para Bill Dobbs²³⁵, mais uma vez, apesar de o ambiente *online* ser muito importante, a organização que se concentra apenas nele acaba “minando as relações verdadeiras”, justamente a tendência contra a qual o OWS tem tentado lutar desde o início:

Quando as pessoas vinham pegar informações sobre a gente, eles recebiam no geral palavras faladas, contato direto, ou, no máximo, papéis que falavam da nossa mensagem. A internet tem sua grande importância, mas se você viesse ao *Zuccotti Park* você teria uma conversa com um ser humano real, vivo.

²³⁵ Em conversa com o autor em 25 de junho de 2012.

É assim que ele afirma que mesmo a mídia que o OWS produzia “geralmente era desmediada”, referindo-se ao fato de que até para se ter acesso a um panfleto normalmente é preciso haver um contato real com alguém que o fez, ou que o está distribuindo, e que, no mínimo, é capaz de falar sobre ele. Neste sentido, mesmo quando são utilizadas as mais variadas ferramentas *online*, estas parecem só fazer sentido de fato quando dialogam intensamente com a esfera *off-line*, de modo mesmo a tornar difícil identificar onde começa e onde termina o processo que une os dois ambientes. Foi assim, por exemplo, com o *Tweet to the Streets*, do qual já se falou rapidamente no primeiro capítulo. Segundo o *occupier* Alexandre de Carvalho²³⁶, foi exatamente deste modo que a mídia do movimento foi inaugurada: “a gente subia na estátua de George Washington e começava a ler os *tweets* que as pessoas mandavam. Aí Lupe Fiasco [um *rapper* que apoiou o OWS desde o início] dava um pequeno grito ‘filhos da puta!’, e pronto: 90 mil seguidores”. Foi aqui que, segundo ele, as pessoas começaram a inundá-los com várias mensagens, o que intensificou bastante essa mescla do mundo virtual com o geográfico. “É um caminho de mão dupla: nós estávamos lendo os *tweets* deles, mas também estávamos produzindo os nossos próprios”, completou.

Para a *occupier* Madeline Nelson²³⁷, uma das grandes diferenças entre o *Occupy* e outros movimentos anteriores, por exemplo, é o grande acesso que se tem hoje em dia a ferramentas como *livestreaming*, *Twitter*, *Facebook* e *Youtube*, o que tem permitido às pessoas se informarem muito bem sem recorrer à mídia tradicional. “Na verdade, essa é outra característica interessante do OWS: a mídia só se interessou de fato em cobri-lo quando ele já tinha se transformado em algo viral na internet”. Porém, além do aspecto informativo, as possibilidades organizativas também mostram-se fundamentais para impulsionar esses movimentos, embora não possam ser encaradas como a resposta para tudo que se refere à mobilização social.

Por meio da Internet, do *Twitter* e do *Facebook* muitos dos movimentos atuais estão conectados de modos que não eram possíveis no passado. Essas novas formas tecnológicas têm ajudado a difundir informação, mobilizar-se e comunicar-se. Mas isso não deve ser confundido com uma “revolução das redes sociais”, uma descrição que muitos na mídia têm usado. As ferramentas comunicativas têm ajudado, mas a essência e o que é “novo” nos movimentos atuais é a construção coletiva de novas relações sociais – criando novos espaços e territórios (SITRIN e AZZELLINI, 2012, pp. 15-16, grifos do autor).

²³⁶ Em conversa com o autor em 9 de julho de 2012.

²³⁷ Em conversa com o autor em 29 de maio.

Ou seja, o objetivo, no fim das contas, é necessariamente utilizar esses meios tanto para tentar expandir as conexões e promover ao máximo os encontros ‘reais’ quanto para ampliar o raio de alcance das ações e tornar tudo aquilo irresistível a ponto de possibilitar o envolvimento de cada vez mais pessoas.

Este papel específico é hoje em dia muito bem servido pelos *memes*, por exemplo. O termo foi criado por Richard Dawkins em 1976, a partir de um paralelo com os estudos de genética e evolução, para criar uma metáfora que indica “a forma com que ideias, e sistemas de ideias, eram transferidos entre populações” (*DETERRITORIAL SUPORT GROUP*, 2012, p. 32). A expressão, na verdade, deriva da palavra grega *mimema*, que significa algo que é ‘imitado’ (REINSBOROUGH, 2012), embora, na prática, ela acabe sendo mais do que uma mera ‘imitação’. Afinal,

ao invés de manterem sua forma do jeito que elas podem ter sido concebidas originalmente por seu autor ou criador, as ideias se modificavam de acordo com seus ambientes, desenvolvendo-se para ajustar-se às necessidades daqueles que as utilizavam, adaptando-se às condições externas, bem como um gene pode [fazer] (*DETERRITORIAL SUPORT GROUP*, 2012, p. 32).

Hoje, as possibilidades trazidas pela internet multiplicaram estupidamente as formas como os memes – esse “pedaço de DNA cultural que evolui enquanto vai passando de pessoa a pessoa” (REINSBOROUGH, 2012, p. 242) – surgem, se manifestam e se espalham, tanto na rede quanto, em seguida, no mundo ‘real’. E com o *Occupy* não foi diferente, de modo que o seu grande meme – “Nós somos os 99%” – pôde cumprir muito bem os papéis tanto de informação quanto de organização, de alcance e de envolvimento, na medida em que “mostrou não apenas como um bom meme pode difundir uma mensagem poderosa de mudança social mas também como um meme compartilhado pode servir como uma ferramenta organizativa” (REINSBOROUGH, 2012, p. 242). Recuperando o que Maffesoli (2005) já disse sobre a criação de tribos que possibilitam o estabelecimento de uma relação extremamente afetuosa, mesmo que virtualmente, sempre sustentada por afinidades, a verdade é que “a internet tem sido importante em criar novas comunidades baseadas em interesses compartilhados e dificuldades comuns, desde entusiastas de mangá até pessoas que sofrem de hemofilia”, o que muda bastante “a maneira como a informação é disseminada e as conexões podem ser feitas” (ROBERTSHAW, ORTON e BARKER, 2012, p. 59), possibilidades que, claramente, vão muito além da disseminação puramente geográfica.

É claro que isso afeta também o modo como as pessoas interagem com a política, com o que é politicamente possível, pois as comunidades deixam de ser

“entidades distintas, identificáveis pelos espaços físicos que elas ocupam” (ROBERTSHAW, ORTON e BARKER, 2012, p. 59), o que permite que pessoas de territórios completamente distintos se entremesquem de modo mesmo a criar um novo território, embora virtual, em torno das suas afinidades. É aqui que o próprio sentimento de solidariedade extrapola qualquer barreira física que pudesse vir a ser uma dificuldade em tempos mais remotos, quando as relações se restringiam quase que totalmente ao nível concreto local, ou, no máximo, ao nível abstrato de pertencimento a um Estado-nação, por exemplo. Para se ter uma noção mais clara disso, basta ver como esses novos movimentos se relacionam entre si, mesmo à distância, sempre a partir daquela ideia de “Todos somos...” (SITRIN e AZZELLINI, 2012). Ademais, aparentemente, o mundo *online* acaba sempre de alguma forma ‘emprestando’ um pouco da sua ‘fluidez’ à realidade *off-line*, o que, segundo *500 Hammers* (2012, p. 22), “se traduz em impaciência em relação à natureza estática de muitos grupos no mundo físico”. De acordo com essa interpretação, na medida em que “as ideias fluem com mais facilidade, as pessoas aprendem a fazer conexões e formar e reformar grupos quase que de modo contínuo” (*500 HAMMERS*, 2012, p. 22), o que dotaria os indivíduos de uma maior abertura a novas ideias e experiências, um excesso de ‘liquidez’ que tende a dificultar o apego desses indivíduos a “um conjunto de crenças hermético”: embora, claro, também seja possível que os indivíduos façam igualmente exatamente o oposto disso – se cerquem unicamente “daqueles que aderem estritamente à sua própria ideologia” (*500 HAMMERS*, 2012, p. 22).

É a partir deste último caso, por exemplo, que se manifestam todas as formas de intolerância e ódio pelo outro que antes estavam praticamente veladas, já que é muito mais difícil tomar determinados tipos de posicionamento diante de pessoas ‘reais’ do que a partir do conforto da frieza virtual. E mais do que isso: como muitas vezes os indivíduos perdem a dimensão do alcance potencial daquilo que dizem e fazem na rede, muitas vezes acabam presumindo, inconscientemente, que assumir determinadas posturas para seus seguidores no *Twitter* (que eles supõem compartilhar daqueles mesmos pensamentos) seja praticamente o mesmo, em termos de alcance, que falar-lhes as mesmas coisas em uma sala fechada no mundo físico ou na mesa de um bar. Mas a verdade é que não o é: na internet, a possibilidade de se perder o domínio sobre aquilo que se diz ou se faz parece ser bem mais intenso neste sentido, pois tudo fica registrado e pode ser recuperado, além de que a forma como as coisas se espalham é rizomaticamente imprevisível. Além disso, tudo que se diz tende a voltar para si mesmo

de modo muito rápido, na medida em que no mundo ‘real’ normalmente fica mais difícil ‘medir’ o efeito daquilo que se faz, já que o tempo parece ser outro e as coisas parecem ficar meio que ‘flutuando’ organicamente no ar. É assim que, na rede, ao mesmo tempo em que as pessoas tendem a perder mais facilmente o controle da extensão dos seus próprios atos, elas acabam facilitando igualmente o controle vigilante do Estado sobre si, ao tornar-se relativamente simples identificar quem, quando e como fez determinada coisa – e talvez ainda por quê.

Em suma, seguindo com o argumento aqui exposto, para além de todas as possibilidades conectivas e de alcance, o fato de cada usuário ter a plena capacidade (potencial) de produzir e compartilhar conteúdos, criar memes, e tudo mais que se pode fazer na internet, de modo livre e espontâneo, e – em tese – em pé de igualdade com todos os demais, leva muita gente a afirmar que toda essa difusão do princípio da horizontalidade nos movimentos contemporâneos deriva das próprias características horizontais da rede, quase como se o mundo estivesse passando a ‘imitar’ as tecnologias, como se aquele estivesse se tornando um ‘meme’ destas.

A horizontalidade se tornou endêmica porque a tecnologia o facilita: ela mata as hierarquias espontaneamente, enquanto que antes – e a experiência quintessencial do século 20 – era a morte do dissenso dentro dos movimentos, o direcionamento dos movimentos e a sua burocratização (MASON, 2012, p. 92).

Tal afirmação faz bastante sentido, porque este é o modo geral como a internet opera, pelo menos no que diz respeito ao que, a princípio, está visível aos olhos. Porém, será que essas tecnologias não imitam, elas mesmas, as próprias relações humanas do mundo real, ou, pelo menos, não seria bem interessante que elas o fizessem com cada vez mais frequência? O fato é que, se se analisa a questão com cuidado, e com uma certa predisposição à crítica, a grande limitação das redes sociais é que elas de certa forma acabam seguindo a lógica dos meios tradicionais *de um para muitos*, embora, claro, esse *um* tenha se multiplicado infinitamente, já que agora qualquer um pode ser o próprio *um* que antes era limitado apenas aos que detinham o controle da grande mídia. Não que isso não seja um avanço inestimável, uma mudança de estruturação e de perspectiva com benefícios democráticos muito claros em vários aspectos, até porque o próprio *um* que inicia qualquer comunicação, dizendo assim, automaticamente se transforma em *muitos outros* de uma maneira bastante imprevisível, praticamente incontrolável.

No entanto, ao que parece, esse ainda não seria o formato mais verdadeiramente revolucionário de produção e compartilhamento de conteúdo, muito menos de reflexo

direto, fiel, das complexas relações ocorridas no mundo *off-line*. É assim que uma plataforma de conexão de fato revolucionária e comprometida com um projeto de sociedade construtivamente comunitário deveria assumir uma forma mais radicalmente rizomática, uma relação totalmente simultânea de *muitos para muitos*, como se cada participante, cada componente, fosse parte integrante de um processo dinâmico muito maior, um projeto que dissesse respeito a todos ao mesmo tempo, no que cada um contribuísse para essa coisa maior não a partir de um princípio meramente individualista de mostrar o que se fez, ou o que se faz, mas partindo de uma ideia mais diluída de fazer o que se pode e se quer fazer de modo a possibilitar que essas ações se juntem a todas as outras (suas e de outros) e se ‘percam’ (na verdade, o sentido aqui é de desaparegar-se da própria identidade e da ideia de ‘propriedade’ de tais ideias e atitudes) no caos produtivo da própria vida. E, sim, por mais que não se perceba isso com tanta frequência e por mais que várias medidas cotidianas tentem negar esse caráter ‘confuso’, processual, inexplicável, da própria existência, é assim que, em última instância, as coisas funcionam no *mundo real*, algo que, como diz Bakhtin (2003), em termos epistemológicos, começou quando o primeiro homem (ou mulher) decidiu romper o silêncio eterno do universo (do que se conhece dele, claro) e que só terminará quando a última mulher (ou homem) disser a última palavra da humanidade. Até lá, cada pessoa que nasce e que morre, que passa pelo processo da vida de alguma forma, naturalmente acaba deixando sua marca de certa maneira nesse processo inacabado e (aparentemente) inacabável da existência humana, por mais que ela não tenha registrado essa marca, ‘suas’ ideias, formalmente num livro ou numa parede qualquer da cidade – até porque, elas também nunca serão ‘suas’, pois tratam-se apenas de um reflexo desse processo inapreensível.

É claro que a internet já funciona também mais ou menos com base nessa lógica, no que uma ‘coisa’ é *jogada* lá, muitas vezes despreziosamente, para em seguida percorrer um caminho totalmente imprevisível, *se perder* pelo mar de informações que são essas conexões também rizomáticas, e tomar um rumo muitas vezes incompreensível. Mas três características muito específicas ainda fazem das tecnologias aparentemente horizontais algo bastante hierárquico: 1) *tudo* que se faz na rede não apenas *pode* ser monitorado pelas grandes empresas e agências controladoras da sociedade, como de fato o é constantemente; 2) os próprios grupos horizontais que escolhem utilizar uma ferramenta qualquer *online* sempre terão que designar um membro *mestre*, um *superadministrador* que possa controlar a conta acima de todos os

outros, pois assim a própria tecnologia exige; 3) tudo no mundo virtual, desde a transmissão técnica de dados até a forma como as pessoas se conectam umas com as outras, funciona a partir da ideia de *nós*, ou *pontos estáticos*, e não de *linhas dinâmicas*, como seria realmente em um *rizoma*.

Quanto ao primeiro caso, a questão é que não apenas a maioria das coisas que as pessoas fazem no mundo *online* é quase que totalmente pública – o que torna possível que muito mais gente saiba muito mais sobre elas do que elas queiram imaginar –, mas tudo que fazem de modo pretensamente privado, sob a aparência de sigilo absoluto, de fato não o é, pois a vigilância acontece e é constante. Não que existam agentes secretos do governo e representantes de cada plataforma virtual que se encontram o tempo inteiro lendo os *e-mails*, mensagens e toda sorte de publicação de cada indivíduo. Porém, as informações estão lá para serem acessadas a qualquer momento: seja gerando relatórios de perfil de consumo para o mercado, seja com o Estado buscando palavras-chave que possam levar a determinadas presunções, seja um monitoramento mais direto de um indivíduo específico – já tornado suspeito –, por exemplo. É por isso que toda a integração cada vez mais intensa entre as ferramentas utilizadas por esses indivíduos (o *Facebook*, o *Twitter*, a conta do *Google* estão ligados a praticamente todos os *sites* que eles acessam, automaticamente, desde que estejam *logados*), além destas mesmas com seus próprios aparelhos de modo simultâneo (o celular, o *tablet* e o computador), lhes traz conforto e constante exposição privada na mesma medida: hoje em dia, cada vez mais as pessoas divulgam onde estão, com quem, por quê, e fazendo o quê, ao mesmo tempo em que permitem que seus aparelhos ‘pensem’ por si mesmas – cada plataforma lhes sugere coisas o tempo inteiro, desde pessoas que elas podem conhecer, passando por produtos que possam lhes interessar naquele momento, até serviços de que, com base em seu ‘perfil’, com certeza ‘precisam’.

É por isso que em meio a esse grande ambiente que flui a partir de conteúdos gerados pelos usuários independentes e da autorrepresentação, existe um grande aparato por trás que detém um controle muito grande sobre isso, tanto em termos políticos (o governo sabe muito bem o que cada um está fazendo) quanto de mercado (tudo continua servindo ao aumento infinito dos lucros das grandes corporações). É assim que, por exemplo, todo conteúdo que se publica *online* acaba permanecendo disponível indefinidamente para essas agências, dado que, por mais que se tenha o cuidado de apagar certas coisas, aquilo é feito apenas para si mesmo e o seu público geral – o

servidor dificilmente eliminará aquelas informações dos seus arquivos. Neste sentido, adotando uma visão um tanto mais radical, seria possível chegar ao ponto de dizer que

a mídia social é o exemplo mais evidente da alienação moderna – indivíduos que se encontram no seu isolamento – e é também sabido por todos que o Estado depende fortemente da mídia social para espionar ativistas e radicais (*LOST CHILDREN'S SCHOOL OF CARTOGRAPHY*, 2012, p. 221).

E tanto isso é verdade, que inúmeros são os casos de *occupiers* que já tiveram sua casa invadida pela polícia, ou até mesmo pelo FBI, estes guiados por informações colhidas *online*. Um deles, por exemplo, passou por uma situação desse tipo no início de maio (de 2012), quando cerca de cinco policiais e um ou dois detetives literalmente invadiram a sua casa para acordá-lo com a seguinte frase: “E aí, qual é a ação de hoje?”. Outro também relatou diversas vezes já ser bastante ‘conhecido’ entre os policiais, que muitas vezes o tratam como se já soubessem bastante sobre ele nas abordagens que lhe fazem. Outro ainda, publica constantemente frases de desafio às autoridades no seu *Facebook*, denunciando o monitoramento do qual supõe ser vítima o tempo inteiro, ele que também já recebeu várias ‘visitas’ de agentes do FBI em sua residência.

É claro que aqui já se está tratando de casos talvez um pouco mais extremos – mas não menos comuns –, quando o governo se propõe a fazer uma investigação mais profunda de indivíduos específicos. Porém, a própria divulgação pública de informações sobre eventos e afins, embora seja uma ferramenta organizativa fundamental para o OWS, também acaba ajudando na organização da própria polícia, que monta seu esquema de ação com base no que foi divulgado pelo próprio movimento, e, assim, conseguem chegar aos locais para montar seu ‘esquema de segurança’ antes mesmo dos manifestantes. Obviamente, isso é uma consequência bastante natural da facilidade de produção e divulgação de conteúdo, de modo que muitos *occupiers* não veem a questão como um problema de fato, já que as ações devem ser públicas mesmo, e o mais abertas possível. A ideia, portanto, é que não vale a pena tentar restringir certos tipos de informação, já que o objetivo é sempre divulgar ao máximo as atividades, além de que, qualquer sorte de restrição não faria muita diferença, já que a polícia possui vários outros modos de tomar conhecimento dos fatos, como se acabou de discutir, enquanto que as pessoas comuns – que poderiam envolver-se com o movimento –, não.

Muitos indivíduos (e nos EUA isso é bastante recorrente) chegam a afirmar que ‘não se importam’ que o governo vasculhe sua vida pessoal a seu bel-prazer, afinal de contas, eles ‘não devem nada mesmo’, ‘não fizeram nada de errado’, e, além disso, esse controle é ‘fundamental’ para a luta contra o ‘terrorismo’, por exemplo. Mas, será que

vale mesmo a pena essa entrega total da intimidade às autoridades? Aparentemente, não. Só que, por outro lado, a grande questão desse controle, o que faz com que ele tenha muito mais êxito do que qualquer outra forma de vigilância ‘tradicional’, é que tudo acontece de maneira literalmente muito virtual, bastante velada, de modo que dificilmente se chega a ‘sentir’ seus efeitos diretos de alguma forma, ao contrário do caso de uma invasão física à casa de um cidadão para checar todos os seus arquivos e documentos pessoais, por exemplo. Porém, a verdade é que, hoje em dia, este tipo de conduta praticamente não chega a ser mais necessário, pois (quase) tudo já está disponível *online*, por mais que normalmente não se tenha a menor noção disso.

Avançando ao próximo ponto do debate, o tema seguinte em relação à disposição funcional dessas novas tecnologias diz respeito ao fato de praticamente todas as plataformas virtuais exigirem, a nível de organização interna, que haja sempre um superadministrador que esteja no controle geral da conta, como acontece com o *Facebook* e o *Twitter*, por exemplo²³⁸. Tudo bem que na base do acordo do grupo e no estabelecimento de regras e princípios claros, esse *poder* é possível de ser neutralizado, diluído – com o compartilhamento da senha entre todos, por exemplo –, mas, mesmo assim, é interessante pensar como a tecnologia ainda se estrutura de modo um tanto vertical, o que contraria bastante a ideia colocada anteriormente de que as mídias funcionam a partir da lógica horizontal e que esse senso de ‘horizontalidade’ está ‘migrando’ para o mundo físico. Mais uma vez, no que concerne à aparência, sim, todos os usuários operam a partir das mesmas condições. No entanto, por mais que determinado grupo se proponha a organizar-se de modo horizontal, em algum momento o funcionamento técnico exigirá que haja uma verticalidade bem clara – e isso sem falar, naturalmente, da questão das competências tecnológicas e do próprio acesso a esses aparatos, que também cria uma hierarquia quase que inevitável, como já se falou no capítulo anterior ao relacionar a ideia de democracia com as possibilidades e as limitações do mundo digital. É assim que no próprio *Occupy* é possível perceber um certo contrassenso entre o que ‘prometem’ as tecnologias, o que o movimento diz querer ser e como de fato se dá a sua organização comunicativa, como se verá adiante – a título de exemplo, basta notar como alguns dos grupos de comunicação se estruturam, a partir de um superadministrador que às vezes não aceita dividir o seu *poder* com os outros membros.

²³⁸ Discussão motivada a partir de uma conversa com o *occupier* Shawn Carrié – um dos grandes envolvidos com a comunicação virtual no OWS –, em 14 de junho de 2012.

Seguindo para o terceiro exemplo, a questão acaba se complicando um pouco mais, porque se trata de um aspecto tanto mais técnico quanto mais abstrato. Em suma, se o ‘objetivo’ da internet – se é que se pode dizer que ela tem um – é de fato vir a ser e permanecer rizoma, então a sua própria arquitetura geral já se coloca como algo de dificuldade para essa realização. Primeiro, se a internet é mesmo o “tecido das nossas vidas” que está estruturado a partir de uma rede representada por um “conjunto de nós interconectados” (CASTELLS, 2003, p. 7), isso quer dizer que o tecido virtual ainda permanece atrelado à ideia de pontos arborescentes, os quais, por mais que as possibilidades de conexões sejam praticamente infinitas, ainda acabam obedecendo a um certo padrão predeterminado (a própria lógica dos ‘pontos’). Segundo, ainda com Castells (2003), se a internet opera segundo os princípios (a) de uma estrutura de rede descentralizada, (b) de um poder computacional distribuído através dos nós da rede e (c) de uma redundância das funções, possibilitada pela ausência de um centro de comando, que dota esses nós de flexibilidade e autonomia máxima e impede que a conexão se desfaça (CASTELLS, 2003), é possível contrapor que: essa descentralização e flexibilidade não se realizam por completo, dado que, na prática, existem, sim, determinados centros de comando por onde todas as informações devem passar e que, portanto, determinam se a troca de informações acontecerá de fato entre dois outros pontos. Ou seja, a título de ilustração, se a conexão que liga a maioria dos países da América Latina aos EUA, por exemplo, for cortada, isso com certeza comprometerá a comunicação destes países com todo o resto do mundo – no caso do Brasil, já existe uma ligação direta com Portugal, o que alivia um pouco a excessiva dependência de quase todo o planeta em relação aos Estados Unidos (normalmente toda a comunicação tende a passar por lá antes de seguir seu trajeto). Terceiro, se para que a internet continue ‘crescendo’ é preciso (a) que a arquitetura de interconexão seja “ilimitada, descentralizada, distribuída e multidirecional em sua interatividade”, (b) que todos os protocolos de comunicação e suas implementações sejam “abertos, distribuídos e suscetíveis de modificação” e (c) que as instituições de governo da rede sejam “montadas em conformidade com os princípios, enraizados na Internet, da abertura e da cooperação” (CASTELLS, 2003, p. 29), então é aqui que é possível aproximar-se do rizoma mais uma vez para perceber que o estado atual da rede não é exatamente esse.

O fato é que, apesar de a interatividade ser aparentemente ilimitada, descentralizada e multidirecional, ela não o é por completo, pois, ao operar sob a lógica de pontos, cada nó acaba não sendo tão autônomo assim, na medida em que não tem a

capacidade de ligar-se por si só a qualquer outra parte diretamente, sem precisar do intermédio de outros pontos. Além disso, a abertura e a cooperação, tanto dos protocolos de comunicação quanto dos governos, não é bem regra na *web*: basta observar a apropriação de determinadas técnicas e o engessamento do fluxo provocados tanto pelas grandes corporações, que monopolizam certos padrões comunicativos a fim de ganhar ainda mais dinheiro, quanto pelos governos, que procuram criar as mais diversas leis e regras, seja para aumentar o controle sobre os cidadãos, seja ainda para potencializar os lucros dessas mesmas empresas. Isto é, o controle sobre a internet é extremamente forte, o que não a permite ser esse ambiente totalmente horizontal que se costuma acreditar que ela seja, até porque, na pior das hipóteses, no geral, ela acaba em grande medida reproduzindo as próprias desigualdades existentes no mundo ‘real’, como já se tornou evidente. Por isso, como um *occupier* disse certa vez, não parece sábio iludir-se com as tecnologias “acreditando que elas nos dão poder”²³⁹: o que é preciso mesmo, segundo ele, é “ir para as ruas” – onde, em última instância, se encontra o verdadeiro poder do povo. Afinal, nenhuma dessas formas de comunicação e organização “‘*pertencem*’ a movimentos libertários ou de resistência”, já que “o estado e o capital encontram-se tão imersos” nelas “quanto as redes sociais e as comunicações virtuais têm servido de canal para as revoltas mais recentes; a questão é de poder” (DOWLING, 2012, p. 86, grifo do autor). Isto é, se elas ajudam a concretizar essa ‘necessidade’ que se tem defendido de ir às ruas, podem, em ampla medida, ser vistas como potencialmente revolucionárias; se não, muito provavelmente não conseguirão ajudar a alterar em quase nada a base estrutural do sistema. Isso porque, se conhecimento é mesmo poder, ele “é inútil a não ser que seja exercido”, daí que a luta deve necessariamente extrapolar a troca de informações e debate e transformar-se em atividade numa esfera física (500 *HAMMERS*, 2012, p. 22): por mais que seja tanto melhor quanto os indivíduos levem esses aparelhos tecnológicos consigo.

Dizer o que seria um ambiente virtual de fato ideal é algo tão abstrato quanto o é falar de uma sociedade perfeita, apesar de o rizoma aparentar ser sempre um bom caminho para ajudar a pensar o mundo muito mais a partir da metáfora das linhas do que dos pontos. Isso não significa eliminar toda e qualquer sorte de estrutura, bem como já se viu com a questão da *horizontalidade* e da *descentralização* no mundo real, mas trata-se de construir uma que seja verdadeiramente *aberta* e *descentrada* como para

²³⁹ Em discussão realizada no dia 13 de maio de 2012.

permitir-se respirar e renovar-se constantemente, até o ponto em que consiga manter uma comunicação coerente entre as conexões para que não chegue à situação igualmente indesejável de transformar-se em vários rizomas distintos que não compartilham quase nada entre si – e que tendem, de modo aberrante, e talvez até não intencional, a distribuir-se *hierarquicamente*. Ou seja, a ideia é que sempre se possa conectar “um ponto qualquer com outro ponto qualquer” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 31), por mais que cada um de seus traços não remeta necessariamente a traços de mesma natureza: é assim que o rizoma “põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 31). Afinal, o que é ser rizomorfo, no fim das contas, senão “produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos”? (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 24). A internet, de certa forma, já é tudo isso, e tem potencial para sê-lo muito mais: basta lutar para arrancar-lhe as características de árvore que as instituições lhe impõem o tempo inteiro, das mais diversas maneiras. E talvez seja precisamente isso que as novas tecnologias necessitem ‘aprender’ com o mundo físico: fazer o caos rizomático extrapolar mais e mais a *superfície* e penetrar a *fundo* da sua base estrutural, que, no geral, permanece quase intacta – salvo poucas exceções. Explicando:

No mundo virtual, é comum os indivíduos terem a sensação de serem mais livres do que no mundo real, embora no geral eles se esqueçam de que essa liberdade é completamente vigiada – ou, pelo menos, ‘vigiável’. É assim que se permanece na *superfície*, publicando, curtindo e compartilhando toda sorte de material, dos mais conservadores aos mais revolucionários, organizando protestos, pressionando as instituições, mas sempre sob o olhar atento do *Big Brother*, que, em última instância, ainda mantém o controle da situação, um controle que só é de fato abalado, no ambiente virtual, quando algum grupo *hacker* anônimo, por exemplo, consegue atacar o servidor dessas instituições e produzir, assim, algum tipo de vulnerabilidade, seja colhendo informações sigilosas e divulgando-as ou simplesmente desestabilizando o funcionamento normal do sistema – o *Wikileaks* é um ótimo exemplo disso. Recuperando o que o *occupier* Shawn Carrié disse certa vez²⁴⁰, a forma mais eficiente de fugir desse olhar é usando os espaços menos prováveis possíveis, como um *chat* para

²⁴⁰ Em conversa com o autor em 14 de junho de 2012.

encontros amorosos – embora, evidentemente, não haja nenhuma garantia de êxito (em relação à fuga do olhar vigilante) neste caso.

No mundo real, ao contrário, apesar de também normalmente os cidadãos viverem sua liberdade e sua igualdade na esfera mais superficial possível, existe sempre um movimento orgânico ocorrendo no *interior mais profundo* de cada comunidade, por mais que normalmente não haja a mínima evidência disso na superfície, já que em muitos casos as pessoas permanecem aderindo às normas e respeitando a ordem como se espera que elas façam (MAFFESOLI, 2005) – é a própria *tática* diante da *estratégia* (DE CERTEAU, apud GOFF, 2012). Mas a mudança, neste caso, está tomando forma nas profundezas da estrutura coletiva: é mais ou menos como a imagem da toupeira apresentada por Marx (apud MAFFESOLI, 2005), aquela que “cava, sem descontinuidade, suas galerias subterrâneas e assim mina o solo sobre o qual repousam as instituições” (MAFFESOLI, 2005, p. 89) ao mesmo tempo em que escapa aos olhos do *Big Brother* e reforça a ‘socialidade’ do grupo. Aqui, a comunidade repousa sobre um segredo tão bem guardado, que ela mesma não está consciente dele: um “segredo que se elabora e reforça, como um instinto vital, aquém ou além de toda teorização preestabelecida”, o qual “irriga, em profundidade, toda vida em sociedade e não deixa de explodir no momento menos esperado” (MAFFESOLI, 2005, p. 89). É assim que a aparente ‘desafeição’ das pessoas em relação à política reflete-se, como bem coloca o Cardeal de Retz, na constatação de que “os povos fatigam-se algum tempo antes que possam percebê-lo” (apud MAFFESOLI, 2005, p. 98), daí que, “uma vez conscientes disso, levam às últimas consequências a destruição da ordem estabelecida”, seja ela irrompida de forma violenta, ou através da “secessão, permitindo assim aceder-se, de maneira durável, a uma nova ordem das coisas não prevista pelos detentores do poder” (MAFFESOLI, 2005, p. 98) – estes que apenas assistem ao sentimento coletivo que toma “consciência de si mesmo”, já *na superfície*.

Em suma, por mais que esse sentimento possa revelar-se de diversas maneiras no mundo virtual – as revoltas contemporâneas estão aí para prová-lo –, é no mundo ‘real’ que ele se realiza por completo: primeiro, porque, se permanecer unicamente como ‘resmungos’ *online* dificilmente levará alguém a algum lugar; segundo, porque, por mais que se manifeste claramente na virtualidade, é apenas na esfera física que se pode concretizá-lo; terceiro, porque todo esse burburinho pode ser facilmente derrubado com um ato extremo, por parte do governo, de cortar o sinal de internet, por exemplo. Mas no mundo real as coisas não são assim tão simples: por mais que haja a mais intensa

vigilância e a brutal repressão, se as pessoas decidem resistir e seguir na luta até o fim, com certeza acabarão vencendo em algum momento. É desta forma que, apesar de aparentemente menos dinâmico do que o ambiente *online*, o mundo *off-line* acaba tendo a capacidade de ser mais fluido, por mais concreto: e aqui a lógica extrapola facilmente qualquer ideia de infinitos *um para muitos* das redes sociais virtuais, quase que totalmente identificáveis pelo *Big Brother*, e dilui esse *um* mais e mais entre os *outros muitos* que se juntam à luta – aqui o poder controlador do Estado é consideravelmente minado. É desta forma, por fim, que se tem mostrado cada vez mais necessário utilizar essas ferramentas de modo inteligente e integrado, trazendo-as muito mais para a vida real do que levando esta para a esfera virtual, colocando-as mais *ao lado* do que *entre si*, utilizando-as sempre como meios, nunca como o fim. Neste caso, a esta já parece oportuno analisar brevemente como o OWS tem feito isso.

4.5.2.1. *Ocupando as novas mídias: por um centralismo descentralizado, uma horizontalidade inclusiva e uma virtualidade dialogicamente ‘real’*

Em termos gerais, a primeira coisa que se pode dizer em relação à estrutura da comunicação virtual do OWS é que as suas virtudes e limitações são bastante semelhantes às vivenciadas no mundo *off-line*, tanto no que se refere ao tema da inclusão e do acesso quanto no que diz respeito à questão da horizontalidade. No primeiro caso, o fato é que, como reflexo do próprio ‘descentralismo’ do movimento, já discutido, esses grupos que trabalham com mídia acabam sendo, contraditoriamente, um tanto difíceis de serem localizados por aqueles que não possuem contato com as pessoas diretamente envolvidas no movimento, por exemplo: isso porque a própria comunicação *online* acaba sendo bastante falha, na medida em que normalmente os participantes desses grupos (pelo menos os mais expressivos) não se mostram muito abertos a responder *e-mails*, mensagens ou qualquer tipo de contato²⁴¹, seja porque não possuem tempo para tanto – afinal, devem receber dezenas ou centenas dessas mensagens diariamente –, seja por falta de organização, seja por uma pouca disposição à inclusividade mesmo.

Já no segundo caso (da horizontalidade), o tema se refere mais especificamente àquela ‘independência’ quase exagerada de alguns desses grupos, o que faz com que em

²⁴¹ Antes mesmo de ir a Nova Iorque, este pesquisador tentou os mais variados contatos com os mais diversos grupos do OWS, mas recebeu apenas uma resposta – mesmo assim, nas tentativas seguintes de estabelecer uma comunicação com essa mesma pessoa, não obteve mais sucesso. No fim das contas, todos os contatos feitos com o movimento foram estabelecidos e fortalecidos exclusivamente no face a face – apenas depois daí é que eles ‘migraram’ também para o mundo virtual, através das redes sociais.

muitos casos eles não se comuniquem de nenhum modo entre si, agindo como se não possuíssem nenhuma relação com nada além da sua própria ‘turma’. O resultado disso é um estabelecimento, por mais que involuntário, de uma certa hierarquia velada entre grupos, na medida em que os *sites* ou contas em redes sociais com o nome mais ‘associável’ ao *Occupy Wall Street* – e esses são também os mais antigos – acabam quase que naturalmente sendo tomados como ‘oficiais’ – exatamente o oposto do objetivo inicial da descentralização. Além disso, muitas vezes a organização interna também é fundada numa certa hierarquia, e a própria forma de produção e divulgação de conteúdo, para não falar da conseqüente relação com o público, acaba sendo um tanto conservadora – no sentido de monológica. É aqui que surgem mais uma vez os típicos dilemas referentes ao movimento.

Aproveitando uma discussão realizada com o *occupier* Shawn Carrié²⁴², é possível lançar aqui o seguinte questionamento: quanto de inclusão e abertura ajuda ou estraga o processo comunicativo, já que, se por um lado é importante e coerente deixar o grupo aberto a novas pessoas e novas ideias – o princípio geral da horizontalidade –, essa abertura pode, ao mesmo tempo, trazer uma série de contratempos, principalmente quando cada participante simplesmente decide publicar nessas plataformas o que lhe vem à cabeça? De maneira semelhante, como pode todo esse descentralismo desconexo funcionar de modo a manter um grau importante de inclusividade e não criar qualquer tipo de hierarquia, por mais que simbólica, entre os grupos? Segundo Shawn, de forma geral, o seu papel dentro da estrutura comunicativa do OWS é o de uma espécie de *switchboard*²⁴³, algo como um ponto de convergência entre os vários grupos que fazem algum tipo de comunicação *online*. Neste caso, quanto à dificuldade de acesso por parte de pessoas externas ao movimento, Shawn acredita que a questão seja referente à localização no espaço, já que esses grupos têm se reunido em locais privados – até mesmo para evitar uma exposição perante a polícia, por exemplo, como uma forma de preservar-se. “Antes nós tínhamos o parque e todos os grupos se concentravam ali, mas agora cada um está trabalhando mais individualmente, a partir das pessoas que já se conhecem”, explica. Mas, na verdade, o espaço virtual, não deveria servir em grande medida para isso também, para extrapolar certas burocracias do mundo físico e ampliar grandemente as possibilidades de contato e formas de interação? Seguramente. Porém,

²⁴² Em conversa com o autor em 14 de junho de 2012.

²⁴³ *Switchboards* são aquelas mesas telefônicas antigas em que as conexões são estabelecidas manualmente, no que uma pessoa vai plugando e desplugando os cabos a fim de fazer as mais diversas combinações.

antes de tentar responder a essa pergunta, faz-se propício apresentar e discutir as principais características gerais de alguns dos grupos que trabalham com comunicação *online* no movimento.

No que diz respeito ao *Twitter*, as duas contas mais ‘importantes’ (tomando-se como critério o número de seguidores) são *@occupywallst* e *@occupywallstnyc*. Segundo Shawn, a primeira foi feita pelo próprio pessoal da *Adbusters*, que a criou justamente para divulgar a novidade, daí que, com o movimento já devidamente encaminhado, a revista acabou passando a sua administração para umas pessoas que eles já conheciam em NYC. Quanto à segunda, ela foi criada depois por outro grupo. E qual seria a principal diferença entre as duas? A verdade é que, como não há um ‘programa’ do que cada grupo se propõe a fazer especificamente – como não o há para o próprio movimento –, fica difícil diferenciar os objetivos de um e de outro, por exemplo, mas o fato é que o primeiro tem cerca de 177 mil seguidores (em 22 de fevereiro de 2013) e, de acordo com Shawn, costuma ter um fluxo maior de postagens, enquanto que o segundo possui algo próximo a 138 mil seguidores (em 22 de fevereiro de 2013) e, ainda com Shawn, tende a publicar mensagens mais elaboradas, mais ‘polidas’. Quanto à organização interna, todos os participantes de cada um dos grupos, no geral, têm a capacidade de publicar, e seguindo uma tendência bastante espontânea, já que normalmente não existe nada parecido com escala ou expediente, de modo que cada qual posta suas mensagens de acordo com seus interesses e possibilidades. Como tampouco há hierarquia em termos de poder de filtro das mensagens ou de sanção a possíveis abusos – como uma espécie de editor a quem todos deveriam responder –, o que eles acabam fazendo é um monitoramento coletivo, daí que se alguém tiver algum tipo de ressalva com algo que o outro publicou, basta lançar a questão na lista ou então esperar para discuti-la pessoalmente na reunião semanal. Um bom exemplo quanto a essa questão foi o caso de George Martínez, de que já se tratou, quando o mesmo Shawn bloqueou a mensagem em ‘respeito’ às diretrizes gerais do movimento de não envolver-se diretamente com a política institucional. “Eu não me sinto confortável em publicar esse tipo de coisa, então a pergunta que eu faço é, ‘nós o estamos apoiando só em falar dele?’”, questiona, em tom de justificativa.

Voltando à questão da hierarquia, apesar de não haver formalmente uma única pessoa que faça essa espécie de ‘filtro’, existe sempre a figura do superadministrador, que se trata, como se mencionou, de uma certa ‘exigência’ tecnológica. No fim das contas, a fim de superar essa limitação, o que esses grupos acabam fazendo é acordando

que toda e qualquer modificação na conta deve passar pelo consenso geral antes de ser efetivada. Porém, a hierarquia muitas vezes ainda acaba existindo, já que normalmente apenas uma pessoa possui a senha de acesso geral ao sistema. Em determinado momento, este pesquisador participou de uma discussão sobre esse tema em um grupo específico, quando alguns dos membros questionavam ao superadministrador o porquê de essa senha não ser compartilhada entre todos. Nesse dia, o debate foi bem intenso, e o *occupier* responsável pelo controle geral se mostrou completamente irredutível em relação a isso, “a não ser que houvesse um consenso entre todos de que essa fosse a melhor opção”. A sua maior justificativa para que apenas uma pessoa (ele mesmo) tenha acesso a tal senha é o fato de que, “se houver uma merda bem grande, a gente sabe exatamente quem foi que fez”. Só que, não há uma grande contradição aqui com os próprios princípios do movimento? Afinal, a ‘desculpa’ usada por aqueles que defendem a existência de líderes ou de qualquer tipo de hierarquia numa dada organização é sempre essa: “é preciso que as responsabilidades de cada um fiquem claramente formalizadas para podermos saber exatamente de quem cobrar, a quem culpar, caso algo não funcione ou fuja do acordado”. Esse argumento não parece muito convincente, até porque, se o problema for de *accountability*, é a própria tecnologia que deveria ajudar neste sentido, já que ela permite rastrear, identificar especificamente quem, quando e como fez isso ou aquilo, com muito mais facilidade do que o seria na esfera das relações físicas.

Seguindo adiante, uma divisão semelhante à do *Twitter* acontece também com os *sites* que compõem o movimento, sendo alguns mais fechados e outros mais abertos. O *occupywallst.org*, por exemplo, é controlado por um grupo bastante limitado de pessoas, e eles normalmente são bem restritos em relação à incorporação de possíveis novos membros. “Tudo que eles publicam é bom, mas eles não são acessíveis, às vezes parecem assim até meio misteriosos. Mas o objetivo mesmo é manter a qualidade do *site*”, esclarece Shawn. Já o *nycga.net*, de modo bem distinto, foi criado como parte da assembleia geral, e, portanto, é muito mais inclusivo. O único problema, ainda com Shawn, é que além de ser muito desorganizado e estar normalmente desatualizado, “tem muita gente que fica escrevendo besteira lá”, sejam coisas que não têm nada a ver diretamente com o movimento ou visões que são muito particulares e não representam a ideia geral do OWS, o que leva a um grande problema de ‘identidade’ do movimento, já que muitos jornalistas acabam usando essas informações como verdadeiras e representativas, partindo da premissa de que “se está lá no *site*, então pode ser tomado

como fonte”. “Eu me lembro de um cara totalmente reformista que ficava postando coisas o tempo inteiro no *site* e que as pessoas de fora tomavam como do movimento em geral”, exemplifica Shawn. A questão é realmente bem delicada, como a maioria dos assuntos que dizem respeito ao *Occupy*, porque eles tendem sempre a levar a algum tipo de dilema quase insuperável: abrir-se para aproveitar a diversidade e estar disposto a ‘suportar’ também seus contras em termos de ‘qualidade’, ou fechar-se para manter uma qualidade verticalizada às custas da limitação da diversidade? O perigo aqui é o de entrar na contradição de se propor um movimento horizontal, mas com um sistema de comunicação essencialmente vertical.

Num sentido amplo, o objetivo deste trabalho nunca foi analisar especificamente cada uma dessas plataformas nem no sentido técnico de ‘usabilidade’, nem no que diz respeito à questão dos conteúdos postados: o foco tem sido sempre entender de que modo essas ferramentas influenciam o contato entre as pessoas, como elas potencializam as interações (*virtuais* ou *reais*) e como elas refletem a pretendida inclusividade horizontal do movimento. Já se viu que o excesso de descentralismo pode acabar levando a uma hierarquia velada, dado que certos grupos às vezes acabam instaurando uma certa hegemonia ‘natural’ por conta de uma dedicação maior, uma participação mais intensa nas atividades, e tornando-se, assim, mais influentes do que os outros. No caso específico das contas de *Twitter* e *Facebook*, assim como dos *sites*, aqueles que trazem o domínio ‘*occupywallstreet*’ ou ‘*occupywallst*’, por exemplo, acabam sendo muito mais facilmente encontráveis pelos observadores externos, o que já gera uma certa ‘hierarquia aleatória’ entre eles, um filtro considerável para o jornalista ou o curioso que quer buscar informações sobre o movimento. Além disso, por serem mais antigos e mais populares, eles tendem também a ter um ‘respaldo’ maior, mais ‘pinta de oficial’. Por outro lado, ao permanecerem fechados e em certa medida trabalhando praticamente de si para si mesmos, acaba-se instaurando também a hierarquia de quem controla os *sites* e as contas das redes sociais em relação a quem não, ou de quem participa dos ‘veículos’ mais ‘populares’ do movimento e dos que participam dos menos.

É aqui que talvez a criação de um grande *site* capaz de abarcar todos os outros, por exemplo – incluindo todas as contas de redes sociais e tudo que seja possivelmente encontrável na internet –, mostre-se como uma possível saída, algo que pudesse proporcionar uma espécie de *centralização descentralizadora*. A ideia, neste caso, não seria de forma alguma tentar criar qualquer tipo de *unidade*, mas, ao contrário, *juntar*

aquilo que existe a fim de dar as mesmas possibilidades a cada um desses grupos de que sejam encontrados pelos navegantes curiosos. Além disso, essa grande plataforma, ao abarcar todos os subgrupos possíveis do movimento, facilitaria a ressonância e o confronto direto entre potencialmente todas aquelas vozes, o que deixaria claro para o jornalista ou o curioso que está buscando informações, por exemplo, que não existe uma ‘unidade’, um consenso geral sobre tal ou qual questão, nem mesmo sobre o próprio movimento. Ou seja, trata-se, neste caso, claramente de uma *centralidade* que promove a *descentralização*, ao invés de manter-se numa *descentralidade* que, mesmo sem querer, acaba por *centralizar*. A partir de uma análise geral, o *site* que talvez chegue mais próximo de fazer isso é o *interoccupy.net*, uma grande plataforma criada para conectar de modo mais eficiente todos os *Occupy* espalhados pelo país a fim de trocar ideias, discutir temas específicos, organizar eventos, programar atividades etc.; porém, ele é apenas mais uma opção de ferramenta, e não uma que se proponha a juntar todas as outras. A ideia seria, portanto, fazer uma espécie de *Zuccotti virtual*, um ‘acampamento’ *online*, para, inclusive, suprir a falta de um espaço físico, no sentido de ampliar as possibilidades de comunicação e de abertura e não, ao contrário, de fechar cada vez mais esses pequenos grupos em si mesmos.

Um bom exemplo da certa ‘confusão’ que esse espalhamento gera pode ser exemplificada pela discussão acontecida na reunião de um dos grupos do *Twitter* no dia 21 de junho, quando alguém sugeriu que o *site* que consta no perfil do grupo fosse mudado – de *occupywallst.org* para *occupywallstreet.net*, um domínio recém-surgido que parecia mais organizado e mais completo. No fim das contas, a polêmica acabou sendo maior do que o imaginado, já que enquanto um defendia a mudança, o outro argumentava que não, pois o primeiro endereço já estava ali desde sempre, e outro ainda dizia que já que o grupo não era diretamente ligado a nenhum dos dois *sites*, seria melhor então que não colocassem nada. No fim das contas, todos acabaram aceitando a troca, mas isso mostra, uma e outra vez, as dificuldades comunicacionais que o movimento vivencia por conta do excesso de independência que limita a própria articulação e divulgação dos grupos. Para ficar bem claro: o problema não é haver grande diversidade de vozes ou não existir um controle hierárquico das relações comunicativas do OWS; o problema é, ao contrário, não haver um lugar específico onde essas vozes possam encontrar-se diretamente, em pé de igualdade, o que pode fazer, entre outras coisas, com que um navegante desatento tome um dos corpos de vozes como único e representativo do todo – afinal, até mesmo o rizoma, embora não possua

nenhum tipo de mecanismo centralizador, consegue manter uma conexão muito clara com todos os elementos que o compõem. Segundo um *occupier* chamado Owen²⁴⁴, esse excesso de caos é realmente um tanto negativo, e talvez seja exatamente isso que outro *occupier*, Jason²⁴⁵, queira dizer quando afirma que o *Occupy* ainda não fez ‘nada’ em termos de organização – nem *online* nem *off-line*, já que, segundo ele, tudo não passou de um impulso proporcionado por uma energia global, como se tratará no próximo capítulo. Se isso for mesmo verdade, então quer dizer que toda essa empolgação quanto às novas mídias e todas as possibilidades trazidas por elas não passa de uma ilusão, já que o que aconteceu apenas aconteceu porque *tinha* mesmo que acontecer?

Para o *occupier* Matt Hopard²⁴⁶, a questão vai muito além disso, e as tecnologias têm desempenhado, sim, um papel fundamental, desde o início.

Tem comunicação acontecendo o tempo todo, o que ajuda bastante as pessoas em geral a se informarem em tempo real. Eu realmente não tenho muito acesso a *Twitter*, *Facebook*, essas coisas, até porque eu normalmente estou filmando [ele é *livestreamer*], mas eu já percebi que quanto a isso o movimento é bem organizado, e há uma gama muito grande de possibilidades, o que torna tudo isso algo muito engenhoso.

Para Matt, foi a própria internet, em geral, e os *smartphones*, em particular, que “fizeram com que tudo isso fosse possível”.

O que acontece quando nós possuímos as mesmas ferramentas que os militares, por exemplo? Nós jogamos. E o mais impressionante é que tudo o que o movimento faz é muito bobo em sua essência, porque não precisa de muita coisa. Nós apenas temos alguns instrumentos que permitem uma comunicação eficiente.

Quanto à potencialidade dessas novas tecnologias, de fato não parece haver dúvidas. As possibilidades comunicativas que se tem à disposição hoje em dia são impressionantes em termos de alcance e eficiência, e elas não facilitam apenas a associação de indivíduos isolados, a sua organização e a divulgação dos mais diversos tipos de informações, mas especialmente conseguem gerar uma coesão muito grande com as ações no próprio mundo *off-line*, ao permanecerem *ao lado* das pessoas a todo instante, como já se falou. É assim que, para Shawn, a importância das redes sociais vai além de simplesmente difundir a mensagem em termos gerais ou de manter informados os que já apoiam o movimento. Elas servem acima de tudo para *recrutar*: “de repente uma pessoa começa a seguir a gente só porque já ouviu falar no movimento, mas aí essa pessoa

²⁴⁴ Em conversa com o autor em 6 de junho de 2012.

²⁴⁵ Em conversa com o autor em 30 de maio de 2012.

²⁴⁶ Em conversa com o autor em 6 de junho de 2012 – ele também é *livestreamer* e se falará dele em seguida.

pode começar a perceber que concorda com o que a gente diz, e aí pode acabar se envolvendo”.

É aqui, portanto, que a discussão retorna ao argumento inicial quanto às tecnologias: atualmente, é não apenas possível, mas extremamente comum, que os indivíduos estejam presentes nos dois ‘mundos’ o tempo inteiro, de modo simultâneo, o que é proporcionado cada vez mais por toda sorte de *smartphones*, por exemplo. Em suma, não apenas essas novas ferramentas permitem que eles estejam constantemente *disponíveis* – para aproveitar a ideia de Wolton (2003) – nas mais variadas redes sociais, mas elas também trazem muitas outras possibilidades, desde a criação de grupos de *celly*²⁴⁷, por exemplo, até a *cobertura* dos mais variados eventos e protestos através de *livestreaming*. No primeiro caso, por exemplo, esta parece ser a melhor forma de organizar-se e trocar informações durante grandes eventos, como ficou bem evidente nos protestos contra a Otan, em Chicago, e no Encontro Nacional, na Filadélfia, pois era através desse mecanismo que os manifestantes do país inteiro se comunicavam para reunir as pessoas que estavam dispersas, avisar o que estava acontecendo e o que aconteceria em seguida – como a hora e o local em que o café da manhã seria servido –, ‘convocar’ uma marcha ou uma ação em solidariedade a um grupo que tivesse acabado de ser preso etc.

Neste caso, como esses grupos são abertos e qualquer pessoa pode acabar se inscrevendo (inclusive, claro, as próprias autoridades), existem também outras formas mais seguras de manter esse contato para trocar informações mais ‘táticas’, por assim dizer, com uma possibilidade muito menor de infiltração por parte da polícia, por exemplo. Esse é o caso do aplicativo *Vibe*, que também foi bastante utilizado em Chicago. Em termos gerais, o que ele permite é um controle interessante do alcance das mensagens por *espaço* – é possível delimitar a área geográfica em que aquela mensagem estará disponível – e por *tempo* – é possível também decidir o período em que ela ficará acessível –, uma ideia bem parecida com a do *Twitter*, mas muito mais flexível, já que não é preciso ‘seguir’ ou ‘ser seguido’ por ninguém para receber e mandar mensagem entre os membros daquele grupo, além de ser também mais seguro, dado que as postagens são anônimas. Ademais, existe também uma forma ‘secreta’ de postar que faz com que a mensagem só possa ser acessada por aqueles que conhecem o

²⁴⁷ Trata-se de uma ferramenta que permite enviar mensagens de texto para milhares de pessoas ao mesmo tempo. Assemelha-se a uma espécie de lista de discussão, com a diferença de funcionar por meio de SMS.

código acordado pelo grupo específico que o utiliza – no caso aqui, o grupo de Nova Iorque ou os *occupiers* em geral que estavam em Chicago –, tudo isso sempre buscando esquivar-se dos olhos vigilantes da polícia.

Assim que o aplicativo é instalado, ele começa a mostrar as mensagens disponíveis na área geográfica onde se encontra o usuário, uma amplitude que ele mesmo pode configurar, de acordo com suas preferências. Quanto à determinação da possibilidade de visualização das mensagens postadas, existem algumas opções: *sussurro* – cerca de 50 metros; *fala* – pouco mais de 500 metros; *grito* – pouco menos de 5 quilômetros; *apito* – aproximadamente 50 quilômetros; *berro* – 500 quilômetros; e *grande rugido* – o mundo inteiro. Em termos gerais, todas as mensagens postadas com *uma hashtag* específica ficarão disponíveis para os usuários seguindo as determinações de quem postou em relação ao alcance geográfico e à duração da disponibilidade daquele conteúdo. Porém, quando a mensagem tiver realmente um caráter confidencial, então é necessário postá-la com *duas hashtags*, de modo que apenas aqueles que buscarem por essa *tag* específica – naturalmente, os que sabem da sua existência, que conhecem o código acordado pelo grupo – poderá acessá-la. Esses mecanismos, no geral, são bastante eficientes, e são mais um bom exemplo dessa complexa convergência entre os mundos *real e virtual*.

Outra grande possibilidade tecnológica bastante importante neste sentido e muito difundida no movimento é o *livestreaming*, a transmissão audiovisual, em tempo real, dos mais diversos eventos e manifestações a partir do próprio celular – ou de um *tablet*, por exemplo. Várias pessoas fazem isso constantemente no OWS, e Matt Hopard, através do seu canal *StopMotionSolo*, é um dos mais atuantes, mais presentes, sempre apontando seu celular para cima e para baixo e comentando, para a sua audiência, tudo que está acontecendo ao seu redor. É aqui então que se pode perceber outra característica muito interessante: a partir do momento em que chega a um local e liga a sua câmera, não só os eventos que registra, mas toda a sua privacidade, fica potencialmente disponível para milhões de pessoas em todo o mundo, no que ela se dilui em toda a socialização que se dá enquanto a câmera está ligada. E tudo isso, assim, naturalmente, no que cada indivíduo que chega, que conversa com ele, que pergunta algo, que conta uma história, que faz uma piada, pode estar sendo visto por incontáveis outras pessoas localizadas nos rincões mais distantes do planeta. Essa é também mais uma forma evidente em que os dois mundos se convergem de modo bastante intenso. No entanto, que tipo de experiência pessoal isso gera especificamente, o fato de estar *ao*

vivo o tempo inteiro e para todo o mundo? Matt explica que no início costumava ficar um pouco nervoso, mas ele diz que não demorou muito até que se acostumasse e se sentisse mais à vontade²⁴⁸:

É só ir andando e falando o que está acontecendo. Como eu gosto de andar, para mim acaba sendo divertido. E é muito fácil fazer isso, porque no fim das contas eu não faço nada, só ligo o celular e acompanho o que está acontecendo.

É verdade que pode não ser a coisa mais difícil do mundo, porém, é evidente que é preciso algum tipo de habilidade para realizar um trabalho bem feito e manter os espectadores conectados e fieis ao seu canal – além de incorporar um certo desprendimento em relação à sua privacidade, claro. Mas quanto a isso, Matt diz que o que ele normalmente faz para prender a atenção das pessoas é improvisar comentários divertidos, por exemplo.

Na primeira conversa direta que este pesquisador teve com Matt (em 4 de junho), ele chegou a afirmar, de modo talvez um tanto precipitado, que esse tipo de cobertura individual poderia um dia acabar ‘matando’ a mídia tradicional. Mas num segundo momento (em 6 de junho), ele assumiu que talvez tivesse exagerado um pouco. “O que eu quis dizer foi que em vez de contratar uma equipe para fazer uma cobertura na rua, por exemplo, eles podem preferir [no futuro] transmitir através da gente”, esclareceu. “Fazer isso que a gente faz pelo *Iphone* é muito fácil, e como agora nós temos nossos próprios meios, então é muito mais difícil que eles [os veículos tradicionais] mantenham controle sobre a gente”, complementou. Na verdade, Matt acredita que a grande mídia provavelmente acabará se adaptando a essa tendência e de alguma forma poderá vir a fazer ‘parcerias’ com os *livestreamers*, no sentido de comprar suas transmissões eventualmente. Como esses manifestantes transmissores normalmente estão o tempo inteiro com o *Occupy*, por exemplo, enquanto que a mídia tradicional não tem (quase) nenhum interesse em mandar uma equipe para acompanhá-los, ainda mais com essa mesma intensidade, isso acaba diminuindo bastante suas chances de flagrar um grande ‘furo’, por exemplo – daí que os *livestreamers* poderiam entrar para vender seu material. Mas enquanto isso não se torna uma realidade factível, Matt vai fazendo suas coberturas apenas por amor à causa, vivendo de algumas poucas doações e ajuda de familiares.

Essa é a minha forma de ajudar o movimento, já que é uma maneira fácil e barata de divulgar a sua mensagem. E aí, quanto mais pessoas tiverem acesso

²⁴⁸ Em conversa com o autor em 6 de junho de 2012.

a esses vídeos, melhor, até porque assim muita gente se sente estimulada a fazer o mesmo.

Quanto à questão da qualidade técnica, é natural que esse tipo de transmissão esteja longe das possibilidades alcançadas pela grande mídia, o que é de certa forma compensado pela espontaneidade do registro em ato (afinal, não há edição) e pela possibilidade de estabelecer uma narrativa mais informal, mais próxima, mais atraente, tudo isso, segundo Matt, sempre embasado em muita ética. No que diz respeito aos policiais, por exemplo, ele sempre faz de tudo para não colocá-los em situação constrangedora, embora ele mesmo assuma que nem sempre isso é fácil de manter em mente, principalmente quando o clima ‘esquenta’ nos confrontos. De modo geral, esse tipo de cobertura dá uma visibilidade muito interessante ao movimento, além de que permite que as pessoas que não possam estar presentes fisicamente tenham a chance de acompanhar tudo o que está acontecendo, e de maneira simultânea. São essas ferramentas, por exemplo, que possibilitam a ‘invasão’ do *Occupy* ao ‘conforto do lar’ das pessoas para mostrar-lhes que o mundo vai muito além daquele pequeno ambiente privado, a fim de buscar envolvê-las ao máximo com a causa. Para os que já estão devidamente envolvidos, o objetivo acaba sendo muito mais de acompanhamento, informação e atualização mesmo, e as redes sociais são realmente um espaço muito propício para isso.

No *site* do *nycga.net*, por exemplo, existe um calendário de divulgação das atividades diárias do OWS, o que seria bastante útil se não estivesse constantemente desatualizado, um descuido que vem a ser bastante negativo para o movimento, na medida em que ‘convoca’ as pessoas para tais e quais eventos que, no fim das contas, não existem – e, assim, poucos ‘curiosos’ talvez se interessarão em voltar pela segunda vez. É neste ponto que as redes sociais são extremamente eficientes, já que através delas é possível se informar continuamente, com muito mais precisão, sobre o que está acontecendo no movimento. A única dificuldade – e aqui de volta à tendência do OWS a um certo ensimesmamento – é que essa comunicação será tanto mais eficiente quanto mais pessoas diretamente envolvidas com o movimento o indivíduo possuir na sua lista de amigos, afinal, ainda é essa troca dinâmica de informações interpessoais a que aparentemente funciona melhor.

O que há de mais positivo em tudo isso é que cada indivíduo acaba potencialmente virando uma boa fonte informativa para aqueles a quem está conectado por meio das redes, além de estar ele mesmo dotado da capacidade não só de divulgar,

mas de analisar, opinar, criticar e expor sua visão sobre os mais diversos temas, uma abertura que praticamente inexistia na maioria dos *sites* do próprio movimento, que seguem, no geral, operando ainda a partir da lógica tradicional de ‘cima para baixo’, com uma clara delimitação entre os produtores e os consumidores dessas informações. Ou seja, por mais que o seu conteúdo seja extremamente libertário, radical, a sua estrutura operacional está fundada nos mesmos princípios seguidos pela grande mídia, a partir do monologismo da ideia de *um para muitos* – um *um* que é basicamente sempre o mesmo, diferente das redes sociais, onde esse *um* é quase infinito e se dilui entre todos os outros *uns*. Mas existem alguns casos interessantes no OWS de *sites* que de certa forma tentam romper com esse modelo, dando a voz aos participantes do próprio movimento para que eles mesmos falem de si, da sua experiência, sempre em primeira pessoa. Talvez o mais notável desses exemplos seja o *OccupiedStories.com*, “uma plataforma de troca de histórias²⁴⁹ para pessoas em movimento”, como ele mesmo se autodefine.

Em termos gerais, o projeto foi iniciado pelo *occupier* John Dennehy, este, bastante inspirado no centro de mídia independente *Indymedia*, surgido logo após os grandes protestos de Seattle em 1999 e que se espalhou rapidamente por várias cidades do mundo inteiro – o grande objetivo, desde o início, era criar uma rede de notícias completamente fora do espectro *mainstream*, onde os indivíduos mesmos pudessem falar, em primeira pessoa, sobre os acontecimentos (políticos, em geral) dos quais eles tinham participado diretamente, em oposição às representações frias e relativamente deturpadas dos grandes jornais. Para John, atualmente o *Indymedia* – onde ele trabalhou por três anos – perdeu muito da sua proposta original ao ampliar demais o seu foco e acabar se tornando quase uma publicação de variedades; mas de certa forma era aquela ideia inicial que o *Occupied Stories* buscava trazer de volta, a partir, neste caso, de um objetivo bem específico: o relato dos acontecimentos relacionados ao *Occupy* desde dentro, partindo do princípio de que ninguém melhor do que os próprios participantes para falar sobre toda aquela explosão de acontecimentos diários que surpreendia a todos o tempo inteiro e que os jornalistas em geral pareciam não compreender direito. Não que os participantes os compreendessem plenamente, mas pelo menos se podia esperar uma expressão muito mais acurada, mais intensa, mais *quente* da ‘realidade’, algo que os outros *sites* do OWS aparentemente tampouco estavam valorizando, já que, ao

²⁴⁹ Aqui existe uma certa ambiguidade, já que a palavra *story*, em inglês, pode significar também ‘artigo’, ‘matéria’ (jornalística).

fechar-se em pequenos grupos de 5 ou 10 pessoas e permanecerem quase que completamente inacessíveis ao resto, eles acabavam fazendo basicamente o mesmo que a mídia que eles tanto criticam: tomando controle da narrativa e deixando a audiência apenas passiva ao seu discurso, por mais que este fosse, naturalmente, completamente distinto do proferido por grande parte da grande mídia. A ideia deste novo projeto, portanto, não era apenas mudar o *conteúdo*, mas, essencialmente, a *forma*, agindo tanto na frente *ideológica*, por assim dizer, quanto na *estrutural* das notícias difundidas.

Voltando ao aspecto mais histórico do projeto, já no mês de outubro (de 2011), John começou a tentar por em prática a sua ideia juntamente com um amigo – Brian – que, ao contrário dele, entendia bastante da parte técnica, operacional, no que o *site* foi finalmente lançado no dia 31. Menos de duas semanas depois, os *occupiers* Danny Valdés e Nicole Rose se juntaram ao grupo, o que fez com que a ideia fosse começando a ganhar mais corpo, colocando o projeto numa relação inversamente proporcional ao próprio acampamento, já que aquele crescia enquanto este decaía. Quanto ao seu funcionamento, ele é bem simples: basta que um indivíduo que tenha participado de qualquer evento relacionado ao *Occupy* em todo o país – ou de qualquer movimento semelhante em outras partes do mundo, como os protestos de Québec, onde o *site* tinha uma espécie de ‘correspondente’ (uma *occupier* que estava morando lá) – envie sua matéria, a qual será publicada após passar por uma pequena edição que, no geral, não faz nenhuma interferência no conteúdo – atenta muito mais para as questões linguísticas, de adequação textual. A grande ‘exigência’, na verdade, é apenas que as matérias contem uma história, relatem uma experiência pessoal dentro do *Occupy* (ou outro movimento similar), sempre em primeira pessoa, e com um foco muito preciso na questão da narrativa. Esse tipo de abordagem parece muito mais coerente com os princípios gerais do próprio OWS, e vários outros projetos têm investido igualmente nessa tendência, como o *blog At the Heart of an Occupation* (‘No Coração de uma Ocupação’), mantido pela fotógrafa Stacy Lanyon: aqui ela normalmente entrevista várias pessoas nos mais diversos eventos do *Occupy* em todo o país e em seguida publica o resultado da conversa, na forma de relato pessoal, deixando os indivíduos expressarem sua experiência do modo mais espontâneo possível.

É por tudo isso, por fim, que não se pode pensar a questão das novas tecnologias unicamente a partir das possibilidades de alcance ou de uma horizontalidade talvez menos real do que aparente proporcionada pelas relações que acontecem no nível superficial da sua estrutura, como é o caso das redes sociais: é preciso, acima de tudo,

pensar em novas formas de organização e distribuição de conteúdo de modo mais democrático e inclusivo. Isso vale mais que nada para a maioria dos *sites* de alguma maneira ligados ao OWS, que, apesar da sua grande importância em relação à produção e divulgação de informações, ainda encontram-se um tanto limitados, do ponto de vista da participação externa, o que acaba gerando um certo contrassenso, algo semelhante ao que ocorre com a hierarquização que às vezes se instala internamente em cada um desses grupos. Além disso, talvez valha também, mais uma vez, a reflexão a respeito da possibilidade de tentar juntar de alguma maneira esses projetos dispersos em uma grande plataforma a fim de criar uma espécie de *Torre de Babel online* onde todos possam se encontrar e falar simultaneamente. Como já se falou algumas vezes, o objetivo é sempre tentar trazer as pessoas para o mundo físico, *real*, porém, o próprio espaço *virtual* traz grandes possibilidades de intervenções extremamente interessantes no sentido mesmo de apropriar-se do discurso do *status quo* e instaurar o ‘dano’, penetrar as brechas, ocupar o debate, de maneira eficiente.

No dia 2 de setembro de 2012, por exemplo, Shawn enviou um *e-mail* bastante interessante para algumas das listas do OWS ressaltando justamente essa importância. Em termos gerais, ele apresentava alguns dados em relação ao *Twitter*, mostrando que apesar de, naquele momento, termos como ‘GOP’²⁵⁰, ‘TCOT’²⁵¹ ou ‘Obama2012’ serem mencionados com mais frequência no *microblog*, a palavra *Occupy* ainda ressoava entre as pessoas, já que ela era mais difundida em termos individuais – como em leituras ou *retweets*. É assim que ele enumera algumas possíveis táticas que podem ser usadas em prol de um ativismo midiático que realmente faça a diferença, seja cooptando a mensagem *mainstream*, apropriando-se das suas *hashtags*²⁵², por exemplo, ou criando *Cavalos de Tróia* a partir das suas propagandas: a meta, segundo ele, é sempre a de “*vandalizar a internet*”. Além disso, Shawn vê uma grande oportunidade em organizar eventos interativos para que as pessoas participem e falem sobre eles, algo

²⁵⁰ Sigla para o termo *Grand Old Party* (‘Grande Partido Antigo’), como também é conhecido o Partido Republicano.

²⁵¹ Sigla para o grupo *Top Conservatives on Twitter* (‘Os Maiores Conservadores do Twitter’).

²⁵² É exatamente isso que seria o que se convencionou chamar de ‘política de *hashtag*’, que significa basicamente aproveitar essa abertura à participação que proporciona a internet a fim de não apenas enviar uma mensagem, mas – através de mídias como *Twitter* e *Facebook* – também ‘convocar’, iniciar uma conversação que poderá ser acompanhada através da *hashtag* que a iniciou (MEISEL, 2012). “O papel do organizador que pratica a política do *hashtag* é polarizar a discussão de modo eficaz, e então organizar a conversação para fazer o seu lado mais persuasivo – como uma técnica de *framing*” (MEISEL, 2012, p. 239, grifos do autor).

como uma espécie de “comício *online*” – afinal, segundo ele, são esses eventos temporários que impulsionam o tráfego das mídias sociais.

Nós temos que ser a mídia. Os acadêmicos que falam sobre a mídia discutem continuamente se a internet é uma dimensão separada do mundo ‘real’ e nossas vidas ‘reais’, ou se ela não está nada separada, ela é um lugar como qualquer outro no qual vivemos nossas vidas e interagimos com o mundo e as pessoas e as ideias que se encontram nela.

Shawn diz enquadrar-se no grupo daqueles que estão de acordo com a segunda parte desta especulação, e afirma estar seguro de que neste momento todos estão participando de uma intensa guerra midiática praticamente na mesma medida em que se encontram em uma que já está acontecendo no mundo ‘real’. “A revolução está nas ruas – aquelas pelas quais caminhamos todos os dias, que são claramente tanto físicas quanto digitais”, disse, para convidar as pessoas a agirem *online* com o mesmo fervor com que fazem no mundo geográfico: afinal, “seu *smartphone* é tão poderoso quanto um coquetel molotov”. É assim que, para Shawn, é preciso agir sempre nas duas esferas, simultaneamente, utilizando as tecnologias como uma grande ferramenta que auxilia diretamente a revolução.

E é aqui também que se pode entrar um pouco mais a fundo na questão da *desmediação intermediada* da vida. Na conversa que o autor teve no dia 15 de maio com o saxofonista-*occupier* David Intrator sobre o que o movimento tem feito, ele ressaltou acima de qualquer coisa a importância do fato de, nos protestos, todos encontrarem-se *desmediados* com as outras pessoas, algo raro de acontecer atualmente, segundo ele. “A música, neste caso, é um meio de criar um sentimento de felicidade para a política, mas é também um fim em si mesma. É isso que as pessoas querem: se divertir, dançar, cantar espontaneamente”. Ou seja, trata-se da forma mais radicalmente humana da *mediação*, uma que vem a ser completamente *desmediada* – as pessoas nas ruas interagindo diretamente umas com as outras e utilizando seus corpos como meio –, ao mesmo tempo em que ela mesma é potencializada em grande medida pela *mediação* proporcionada pelos aparelhos que auxiliam essas mesmas pessoas a se encontrarem, aparelhos que continuam presentes ali, *intermediando* continuamente os ambientes *online* e *off-line* a ponto de quase não se perceber onde começa um e termina o outro: ou melhor, a ponto de se perceber os limites e rompê-los de modo a trazer cada vez mais as pessoas para o *mundo desmediado*, por mais que se utilizem *ferramentas mediadoras* para tanto.

O fato é que no primeiro ‘movimento migratório’ que houve com o surgimento das primeiras mídias tecnológicas concentrou-se necessariamente na direção do real ao virtual, o que foi se intensificando ao longo do tempo até chegar à situação quase extrema com a internet. Só que, tudo que vai, volta, e foi aí que essa mesma virtualização exagerada passou cada vez mais a recuperar o sentido das ‘obsoletas’ relações diretas, não só possibilitando um ‘retorno’ a elas, mas, acima de tudo, inserindo-lhes novos elementos de realidade que antes não existiam. Essa talvez seja a grande marca desses movimentos contemporâneos, a busca da desmediação total das relações, a partir da própria mediação contínua, a fim de recuperar para a vida o que ela parece ter de mais importante: o espetáculo dela mesma, vivida ali, em ato.

4.5.3. A migração reversa: da espetacularização virtual ao espetáculo real

No dia 5 de junho de 2012, uma das contas do *Facebook* do OWS publicou a seguinte frase: “eles chamam isso de Sonho Americano porque você tem que estar dormindo para acreditar nele”. O recado aqui, portanto, é simples: por muito tempo, os indivíduos foram infiltrando-se indefinidamente na sua própria privacidade, na sua própria intimidade, ilusionados pelas maravilhas do modo de viver capitalista, separados uns dos outros por meio de ondas de rádio e telas de TV e de computador, até que de repente eles passam a se dar conta de que a própria vida é muito mais do que isso, que ela só se realiza plenamente no mundo ‘real’, e em contato com todas as outras pessoas, mais ou menos como já defendiam os gregos (ninguém vive no isolamento). Inúmeros são os relatos de *occupiers* que falam do *Zuccotti* como o momento em que finalmente despertaram para a vida, talvez a época em que se sentiram mais vivos ao longo de toda a sua existência, como se tudo que tivesse acontecido até ali não tivesse mesmo passado de uma grande ilusão. Em termos gerais, quem ajuda melhor a compreender esse sentimento, essa sensação de libertação expressa por essas pessoas, é Guy Debord (1983), através do seu livro ‘A sociedade do espetáculo’, este, uma grande influência direta para uma parte considerável dos *occupiers* – e, de maneira semelhante, mesmo os que não tiveram acesso direto ao livro, por exemplo, aqueles que não se preocupam muito em ficar digerindo teorias, acabam, ainda assim, reforçando, através dos seus relatos, e da sua prática, o que o próprio autor ‘diagnostica’ em seu estudo.

O argumento central do livro é que o capitalismo, a partir do seu modo de produção e utilizando-se de todas as suas ferramentas manipuladoras, tem como principal objetivo ideológico unificar as pessoas para separá-las, vendendo toda sorte de

espetáculo, as imagens externas aos próprios indivíduos, como a realidade a ser aceita, consumida e contemplada por eles (DEBORD, 1983). É assim, portanto, que “toda a vida se apresenta como uma acumulação intensa de *espetáculos*”, uma realidade parcial, um pseudomundo separado que leva ao “movimento autônomo do não-viver” (DEBORD, 1983, § 1-2, grifo no original), uma unificação que nada mais é do que uma “língua de separação generalizada” (DEBORD, 1983, § 3). Neste sentido, o espetáculo não é apenas “uma coleção de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas pelas imagens” (§ 4); não é “um suplemento para o mundo real”, “é o coração do irrealismo da sociedade real” (§ 6), de modo que ele mesmo se torna ‘real’ e afirma toda a vida humana como mera aparência. Como já se discutiu razoavelmente no segundo capítulo, a base de toda essa ‘ideologia’ é a clara degradação do *ser* em prol do *ter*, que é logo seguida pela paranoia do *parecer* (SIBILIA, 2008), uma motivação abstrata que só tende a levar o indivíduo a comportar-se de modo completamente hipnótico, na medida em que este é estimulado mais que nada a ver “o mundo através de várias mediações especializadas” que o impedem de vivenciá-lo diretamente, substituindo, assim, o sentido do tato (tão importante em outras épocas) pela abstração da visão, que é necessariamente oposta ao diálogo (DEBORD, 1983, § 18).

É desta forma, portanto, que o espetáculo se impõe como “a reconstrução material da ilusão religiosa”, como o próprio “guardião do sono” (DEBORD, 1983, §’s 20-21), manifestado, acima de tudo, e em sua forma mais superficial, na e pela mídia de massa, que “parece invadir a sociedade como um mero equipamento”, mas um equipamento que, por conta do uso que lhe é dado, acaba não sendo em nada ‘neutro’ (§ 24).

Se as necessidades sociais da época na qual tais técnicas são desenvolvidas podem apenas ser satisfeitas através da sua mediação, se a administração desta sociedade e todos os contatos entre os homens não podem mais acontecer senão através da intermediação deste poder de comunicação instantânea, é porque essa “comunicação” é essencialmente unilateral (DEBORD, 1983, § 24).

É importante lembrar que o livro foi publicado originalmente no fim da década de 60, quando as mídias virtuais eram necessariamente monológicas, operando estritamente sob a lógica da interação *quase-mediada*, situações em que “as formas simbólicas são produzidas para um número indefinido de receptores potenciais” (THOMPSON, 1998, p. 79). Já no caso das novas tecnologias, é visível a grande carga de dialogismo que se instaura nessas relações, que podem também ser *quase-mediadas*, mas que acima de tudo trazem um potencial incrível para a recuperação das interações ‘mediadas’, aquelas

que “implicam o uso de um meio técnico que possibilita a transmissão de informação e conteúdo simbólico para indivíduos situados remotamente no espaço, no tempo ou em ambos” (THOMPSON, 1998, p. 78). Os ‘ganhos’ aqui são, sem dúvida, inestimáveis; porém, apesar desta grande abertura, se as relações permanecem limitadas ao contato virtual, pobre em termos de deusas simbólicas, por mais que dialógico, produzirá um isolamento semelhante, senão mesmo mais intenso, já que a experiência de uma maior autonomia pode levar os indivíduos precisamente a afastarem-se ainda mais do mundo ‘real’, o do ‘toque’. Afinal, como afirma Debord (1983, § 28), “o sistema econômico fundado no isolamento é uma produção *circular de isolamento*” (DEBORD, 1983, § 28, grifos no original). Isto é, “do automóvel à televisão, todos os *produtos selecionados* pelo sistema espetacular são também suas armas para um reforço constante das condições de isolamento de ‘multidões solitárias’” (DEBORD, 1983, § 28, grifos no original). É assim que, com a internet, por exemplo, a ideia de *solidão acompanhada* apenas se cristalizou ainda mais, dado, numa contradição apenas aparente, o próprio dialogismo (virtual) que ela tende a proporcionar.

Não que as pessoas tenham ficado mais ou menos solitárias do que antes, mas o fato de encontrarem-se mais (virtualmente) ‘acompanhadas’ só tende a aumentar em algum grau a vontade de permanecer isoladas: antes, por exemplo, se o indivíduo cansasse da TV e quisesse conversar com alguém, ele a desligaria e talvez buscaria encontrar-se com seus amigos; porém, a própria internet, neste sentido, acaba sendo quase ‘autossuficiente’, já que nem isso (sair de casa para relacionar-se com outras pessoas) é preciso fazer mais – afinal, para que servem as mídias sociais e os *chats*? Quanto à questão do espetáculo, aqui ele também permanece ‘intacto’, com a única diferença de que agora os mesmos indivíduos consumidores de espetáculo produzem o seu próprio, através das redes de relacionamento, buscando fazer com que as outras pessoas os contemplem ao mesmo tempo em que eles contemplam o espetáculo alheio, o que só faz com que essa grande ‘autonomia’ se imponha mais uma vez como uma certa ilusão, já que ela ainda mantém, no próprio espetáculo particular que proporciona, “a perda de unidade do mundo” – afinal, o espetáculo só se concretiza na abstração –, na medida em que “reúne o separado, mas o reúne *como separado*” (DEBORD, 1983, § 29, grifos no original). É assim que o espectador (e igualmente o que quer fazer da sua própria vida espetáculo alheio) vive menos quanto mais contempla (ou busca fazer-se objeto de contemplação), embora essa contemplação em nada tenha a ver com aquela tão valorizada pelos gregos (ARENDDT, 2005), por exemplo: o problema é que, ao invés

da própria vida, do próprio mundo ‘real’, os indivíduos modernos acostumaram-se, em grande medida, a contemplar cada vez mais tudo que fosse a sua *representação*, as *imagens* construídas a respeito desse mundo, o que leva a um grande estado de alienação onde tudo, absolutamente tudo, tende a virar mera *commodity* (DEBORD, 1983).

No fim das contas, o que tudo isso gera é um processo contraditório de *unidade* e *divisão* a partir da aparência do espetáculo, que esconde a própria aparência mais ‘verdadeira’ das coisas (o que se pode apreender da sua essência), mais ou menos como acontece na própria sociedade. É desta forma que, no espetáculo, ocorre sempre uma grande inversão dos sentidos, de modo que “a divisão demonstrada é unitária, enquanto a unidade demonstrada é dividida” (DEBORD, 1983, § 54), exatamente como indica Rancière (1996, p. 107) ao falar, por um caminho reverso, da destruição da *aparência real* das coisas em prol de “um regime homogêneo do visível” – neste caso, a *aparência simulada* do espetáculo: da eliminação da “esfera de aparência de um sujeito *povo* cuja propriedade consiste em ser diferente de si mesmo” (RANCIÈRE, 1996, p. 94) em prol de uma *aparência unitária* que busca esconder as divisões existentes no seu próprio seio, formando, assim, uma estrutura do visível em que tudo se vê (aparência simulada), ao mesmo tempo em que não há mais lugar para a própria aparência (real) (RANCIÈRE, 1996). Este é bem o caso, por exemplo, do papel das celebridades na sociedade, que abdicam da sua própria aparência como indivíduos justamente para personificar em si mesmos o próprio sistema, a aparência do sistema, a fim de se tornarem precisamente aquilo que não são, de despertar um forte sentimento de identificação nos outros indivíduos, literalmente hipnotizados com tamanho *glamour* (DEBORD, 1983): a consequência é que, ao olhar para si e sua vida tão pouco glamorosa, o indivíduo se sente ainda mais insignificante e passa a tentar realizar sua não-realização na (aparente) realização alheia – mais ou menos como acontece na catarse aristotélica (BOAL, 2010) –, algo que nunca se realiza de fato.

Diante de tal situação, o momento presente, a única coisa que existe de fato, acaba se colocando como um grande peso, algo a ser constantemente superado o mais rápido possível, em prol do momento a partir do qual o indivíduo será capaz de consumir tudo o que quiser, assim como o fazem as felizes celebridades: uma *espera* que é sempre ‘compensada’ pela aquisição de um novo produto – no geral, um pretenso atalho para essa terra prometida –, por mais que o imaginado prestígio deste normalmente se torne uma grande vulgaridade assim que é levado para casa (DEBORD,

1983). É isso. No capitalismo, tempo é dinheiro, e é essa eterna busca do dinheiro, de poder viver o mais rápido possível aquele mundo apresentado no espetáculo, que vem a se impor como a maior razão pela qual as pessoas acabam não tendo tempo para si mesmas, para viver sua própria vida real – agora. Foi assim que a sociedade moderna, capitalista, suplantou a experiência do *eterno presente*, concreto, de muitas sociedades tradicionais, pela eterna busca de um *futuro abstrato* que nunca chega.

No primeiro o caso, o tempo é praticamente imóvel, estático, apesar de cíclico, de modo que se percebe não o que passa, mas o que retorna, uma organização temporal baseada “em termos da sua experiência imediata da natureza” (DEBORD, 1983, § 126). Já no segundo, estabelece-se uma ideia de tempo linear, irreversível, baseada no tempo do trabalho que é capaz de transformar as condições históricas, por mais que, no fim das contas, esse tempo se apresente mesmo como ‘pseudocíclico’, onde “a vida diária continua a ser despojada de decisão e permanece amarrada, não mais à ordem natural, mas à pseudonatureza desenvolvida no trabalho alienado”, o que permite que esse tempo restabeleça, contraditoriamente, “o antigo ritmo cíclico que regulava a sobrevivência das sociedades pré-industriais” (DEBORD, 1983, § 150) – embora na sua pior expressão: é o próprio tempo que parece linear na sua forma, mas que não deixa de ser cíclico na sua lógica. Assim,

a época que exhibe seu tempo para si como essencialmente o retorno de múltiplas festividades [os rituais de consumo, por exemplo, da Páscoa ao Natal] é também uma época sem festivais. O que era, no tempo cíclico, o momento da participação comunitária no dispêndio luxuoso da vida é impossível para a sociedade sem comunidade ou luxo (DEBORD, 1983, § 154).

A consequência mais direta disso, por fim, é que “a realidade do tempo foi substituída pela *propaganda* do tempo” (DEBORD, 1983, § 154, grifo no original).

Por tudo isso, Debord (1983) acredita que um projeto verdadeiramente revolucionário que busque alcançar uma sociedade sem classes deve passar necessariamente pelo “definhamento da medição social do tempo, para o benefício de um modelo jocoso de tempo irreversível de indivíduos e grupos, um modelo no qual *tempus independentes confederados* estejam simultaneamente presentes”, a fim de alcançar a realização total dos indivíduos a partir da supressão de tudo aquilo que exista independentemente deles (DEBORD, 1983, § 163, grifos no original). É precisamente esse pensamento que aproxima a discussão cada vez mais da plena realização da vida por meio da sua carnavalização, passando pela carnavalização da política, como se verá adiante, fazendo do tempo não um conceito abstrato ao qual se está submetido de modo

intransponível, mas, ao contrário, vivenciando-o, concretamente, no eterno agora que nem começa e nem termina, mas que simplesmente flui. Seguindo muitas dessas ideias de Guy Debord, o *occupier* Alexandre de Carvalho²⁵³ relativiza igualmente a ideia de tempo e afirma que, no fim das contas, a sua relatividade se expressa no próprio fato de a sua intensidade potencialmente multiplicá-lo ao infinito: afinal, em última instância, o que é a sensação de tempo senão uma experiência de velocidade – seja do percurso da Terra ao redor do sol, seja da quantidade e da força dos acontecimentos que se sucedem em dado momento? Alex explica a ideia, num tom um tanto poético:

A intensidade multiplica o tempo, e isso acaba criando uma curva no tempo. Eu garanto que todo mundo ao redor dessa mesa que foi para as ruas, viveu no parque ou fez algumas ações diretas, ou amou, ou odiou os policiais mandando eles se foderem; todos que viveram tudo isso multiplicaram o seu próprio tempo. E nove ou dez meses depois podemos dizer que foram vários anos, dez anos; e não dez anos chatos, mas, sim, expansão, como uma supernova, criando novos horizontes na cabeça de todos.

É aquela ideia de que o que importa não é exatamente quantos anos (quantas parcelas específicas de tempo) a pessoa viveu, mas, sim, *como* ela os viveu, com que intensidade, com que *velocidade* de acontecimentos. Neste ponto, parece oportuno recorrer mais uma vez ao diário:

Esses papos me empolgam bastante, e Alex também começou a ficar (positivamente) ‘nervoso’ enquanto eu falava, como se estivesse comemorando o fato de ter encontrado mais um parceiro de ideias. “Por que a intensidade multiplica o tempo? Porque você vive um monte de histórias, histórias em primeira pessoa, e por causa dessa intensidade, todas essas histórias, você cria novas memórias, e tempo é memória”, completa Alex. Eu iria ainda mais longe para dizer que a existência é memória, pois se não existe memória sobre ela, ela simplesmente não existe, de nenhum modo possível. Jez dá continuidade ao papo: “A questão é: quem controla esse tempo capitalista? Essa coisa de 24 horas por dia, tantos dias por semana, tantos meses por ano, quando você nasceu, quantos anos você tem. O que significa esse tempo? Que se foda esse tempo! Às vezes eu fico puto quando as pessoas me perguntam quantos anos eu tenho. ‘Eu não sei como lhe responder isso!’ A questão é que esse é apenas um calendário, o gregoriano, entre as múltiplas outras possibilidades que existem. Poderíamos usar o sol, a lua, qualquer coisa, para medir o tempo. Poderíamos usar até eventos coletivos públicos, como o Occupy Wall Street! E eu não estou brincando!”, diz, no que todos riem. Aqui Alex retoma a palavra para dizer que a concepção de tempo é baseada completamente na literatura, no que foi escrito e registrado. “Você, como um escritor, escreve o melhor poema do mundo. É assim que acontece. Porque você tem a porra da caneta! Você tem os meios. E revolução é isso: revolução é literatura”, afirma, batendo na mesa e olhando para mim – no que me pareceu pessoal no início, mas depois foi se acalmando. Foi aqui que eu falei que se trata basicamente de registro, de quem conseguiu ‘registrar’ os acontecimentos a partir da sua perspectiva, um termo de que Spencer [um occupier mais calado presente na discussão] disse gostar muito. “Nós podemos registrar exatamente agora”, ‘registrou’ Spencer. “Exatamente. E é esse registro, essa gravação que eu estou fazendo que vai fazer com que esse momento possa existir no futuro, se alguém a

²⁵³ Em conversa com o autor em 9 de julho.

encontrar. Se todos nós morrermos aqui agora, esse momento não terá existido nunca, porque não haverá ninguém para falar sobre esse acontecimento, para registrar a sua existência; a não ser que alguém encontre essa gravação”, eu disse; “e coloque no Twitter!”, Jez brincou. Alex tentou colocar em outras palavras o que eu estava falando, mas dando um viés um pouco distinto. “O que ele quer dizer é que se tivéssemos um gravador ligado 24 horas por dia, 7 dias por semana, nós sempre teríamos uma forma de voltar no tempo e uma possibilidade verdadeira do tempo, porque você registrou a porra do momento”, analisou. “A máquina do tempo”, gritou Richie. “Ou seja, e se eu puder visitar um tempo em que eu estava mais inspirado, quando eu estava me divertindo mais, enfim, viver aquela intensidade novamente? Você pode fazer isso com a gravação, não é? À medida que você vai percorrendo a gravação, você a coloca em você novamente. Não é apenas gravar e assistir depois. É como dizer ‘ei, eu no futuro, era isso que estava acontecendo aqui, é isso que eu sinto, é isso que as pessoas estão dizendo; é assim que eu me sinto agora; você provavelmente não se lembra, porque já passou muito tempo, mas tal coisa me incomoda, essa outra é legal’. É como se você estivesse mandando várias mensagens para você mesmo”, completa, Richie. Alex dá o nome a isso de “bomba do tempo”, e diz que não se trata apenas de assistir novamente, mas de reviver mesmo, no que Richie o define como “aprender sobre o próprio passado”. Porém, depois de viajar mais um pouco nas suas ideias, ele para, perplexo, e diz: “eu perdi o fio da meada, me esqueci sobre o que estava falando”²⁵⁴.

Após essa aparente abstração, numa escala mais ampliada, o que se pode concluir desse debate um tanto aberto, portanto, é que a própria História é *fundada, inventada* a partir do momento que um grupo com poder suficiente decide fazer com que a História que *sempre existiu* (por mais que não subjetivamente para todos) possa existir na sua *forma histórica*, na medida em que “o movimento inconsciente do tempo se manifesta e *se torna verdade* dentro da consciência histórica” (DEBORD, 1983, § 125, grifo no original). Foi assim, portanto, que “os *donos da história* deram um *sentido* ao tempo”, permitindo que a sociedade siga inalterada “precisamente porque essa história permanece separada da realidade comum” (DEBORD, 1983, § 132, grifos no original). E é neste ponto que o mesmo Alexandre – em outro momento²⁵⁵ – volta a concordar com Debord (1983) ao dizer que uma das formas “para destruir o Império” é precisamente abolindo o tempo. Segundo o *occupier*, toda a sincronia gerada pelo esquecimento do tempo, por parte de todos, ao deixar-se fluir no agora sem nenhum tipo de preocupação, permite que cada um possa se sentir pleno e finalmente permitir que “a sempre presente ansiedade” vá embora. Como? Brincando, jogando: “finalmente entendi o que jogar significa. Jogar é o florescer da criatividade, é o nosso ser lampejando todas as cores, um vagalume sorrindo porque é incrível estar vivo, estar apaixonado pelo seu amor, ser humano”.

²⁵⁴ Relato do diário do dia 9 de julho de 2012.

²⁵⁵ Desta vez, num e-mail enviado à lista do *occupied Stories* no dia 26 de agosto de 2012.

É por isso que, para Alexandre, jogar emancipa as pessoas, porque isso cria um sentimento de pertença, de intimidade, possibilitando juntar novamente o que “o Império dividiu com o objetivo de conquistar” – a unidade que se construiu dividindo, a divisão que se estabeleceu unindo (DEBORD, 1983). Neste sentido, brincar, portanto, representa “a clara preferência em escrever a sua biografia não com base no mero individualismo, no materialismo conformista, sozinho nos tentáculos do Espetáculo – mas, ao contrário, a própria escolha de escrever em conjunto, de estar junto”. É nestas oportunidades que é possível esquecer completamente do tempo e de toda e qualquer coisa que esteja longe do tempo concreto, uma intensa vivência do momento e do espaço presente sem nenhum tipo de abstração que transporte cada pessoa dali ou que a faça pensar em algo que não seja simplesmente viver, viver espontaneamente deixando o próprio fluxo da vida fluir de maneira natural. A grande pergunta que o *Occupy* coloca para o resto da sociedade quanto a isso é, precisamente, “e por que não?”, “por que a vida não pode ser assim de fato?”: uma pergunta que já é a sua própria resposta em ato.

Após discutir razoavelmente a questão do *tempo* e a experiência psicológica – seja de liberação ou de submissão – que no geral ele proporciona, parece fundamental tratar agora da outra face da localização existencial: o *espaço*. Afinal, tudo que existe existirá sempre, ao menos, nessas duas dimensões – *temporal-espacial*. Mas, antes, é importante apresentar um conceito específico para o termo *espaço*, em contraste à concepção de *lugar*, a fim de evitar confusões. Segundo Michel de Certeau (apud AUGÉ, 1994), o *espaço* deve sempre ser entendido como um *lugar praticado*, um *cruzamento de forças motrizes*: “são os passantes que transformam em espaço a rua geometricamente definida pelo urbanismo como lugar” (AUGÉ, 1994, p. 75). É assim que a ideia de *espaço* acaba sendo um tanto mais abstrata do que a de *lugar*, na medida em que pode referir-se a um acontecimento, um mito ou uma história, por exemplo, de modo a tratar-se de uma extensão, uma distância entre duas coisas ou dois pontos ou uma grandeza temporal (AUGÉ, 1994). Já o *lugar*, por outro lado, além de dizer respeito a um espaço geográfico concreto, possui uma dimensão afetiva, de reconhecimento, muito forte, já que, antropologicamente falando, os lugares são sempre “identitários, relacionais e históricos” (AUGÉ, 1994, p. 52). É desta forma, portanto, que “o habitante do lugar antropológico não faz história, ele vive na história” (AUGÉ, 1994, p. 53). Porém, se a análise é estendida à sociedade contemporânea e à maneira como as pessoas interagem com os mais diversos espaços físicos que frequentam todos os dias, pode-se perceber que se trata de uma relação bastante diferente: afinal, ela

normalmente acaba não sendo *nem identitária, nem relacional, nem histórica*. É aqui, portanto, que Augé (1994) desenvolve o conceito de *não-lugar*.

Em termos gerais, *não-lugares* são “espaços que não são em si lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos” (AUGÉ, 1994, p. 73). Ou seja, se antes os indivíduos vivenciavam intensamente os espaços físicos em que se encontravam, encarando-os quase como uma extensão de si mesmos e da sua comunidade, hoje eles perambulam constantemente pelos mais variados espaços que não lhe fazem absolutamente nenhum, lugares (não-lugares, na verdade) vivenciados apenas como um mero meio (passageiro) para se alcançar determinados fins: supermercados, aeroportos, *shoppings*, ruas, estradas etc; locais onde uma multidão de indivíduos se encontram, ao mesmo tempo, para viver uma experiência completamente individual. É aí que, por *não-lugar* Augé (1994) busca designar duas realidades complementares mas distintas: “espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços” (AUGÉ, 1994, p. 87). Em suma,

se as duas relações se correspondem de maneira bastante ampla e, em todo caso, oficialmente (os indivíduos viajam, compram, repousam), não se confundem, no entanto, pois os não-lugares medeiam todo um conjunto de relações consigo e com os outros que só dizem respeito indiretamente a seus fins: assim como os lugares antropológicos criam um social orgânico, os não-lugares criam tensão solitária (AUGÉ, 1994, p. 87).

Sendo assim, esses espaços estão sempre destinados ao *homem médio*, na medida em que “visam simultânea e indiferentemente a cada um de nós (‘Obrigado por sua visita’, ‘Boa viagem’, ‘Grato por sua confiança’), qualquer um de nós” (AUGÉ, 1994, p. 92), o que acaba por destituir a *identidade pessoal* dos indivíduos para dotá-los de uma *identidade partilhada* por todos os outros que passam por ali. Isto é, “o espaço do não-lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude” (AUGÉ, 1994, p. 95) – uma tendência já bastante denunciada por Fromm (1974) em relação ao funcionamento geral da sociedade moderna.

Uma das grandes características deste tempo atual que Augé (1994) chama de *supermodernidade* é a existência de um grande excesso de espaço que decorre do próprio *encolhimento do planeta*, na medida em que há um aumento contínuo da quantidade de não-lugares ao mesmo tempo em que as distâncias são cada vez mais diminuídas. Isto é, recuperando Debord (1983) novamente, a mesma sociedade “que elimina as distâncias geográficas reproduz a distância internamente como separação espetacular” (DEBORD, 1983, § 167), e é isso que faz com que a integração ao sistema

signifique precisamente que “indivíduos isolados sejam recapturados e *isolados em conjunto*” (DEBORD, 1983, § 172, grifos no original). Onde? Nos próprios *não-lugares*. Ainda seguindo este argumento, é o próprio espetáculo, a espetacularização do mundo montado das mais variadas maneiras, especialmente através dos meios de massa, que faz com que a relação de cada um com esse mesmo mundo seja baseada cada vez mais no *reconhecimento* (indireto, através da associação de imagens) e menos no *conhecimento* (direto, a partir de uma experiência real, efetiva) – afinal, qualquer pessoa é capaz de *reconhecer* Paris, através de representações imagéticas, mesmo sem nunca ter ido lá, ou seja, sem *conhecer* a cidade de fato (AUGÉ, 1994).

É próprio dos universos simbólicos constituir para os homens que os receberam por herança mais um meio de reconhecimento do que de conhecimento: universo fechado, onde tudo se constitui em signo, conjuntos de códigos dos quais alguns têm a chave e o uso, mas cuja existência todos admitem, totalidades parcialmente fictícias, porém efetivas, cosmologias que poderíamos pensar concebidas para fazer a felicidade dos etnólogos (AUGÉ, 1994, p. 35).

Ou seja, tudo se torna cada vez mais abstrato, irreal, virtual, por assim dizer, embora o próprio Augé (1994) deixe claro que o lugar nunca é totalmente apagado e o não-lugar nunca se realiza de forma plena – “palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação” (AUGÉ, 1994, p. 74). E já que se chegou a falar de *virtualidade*, como enquadrar a internet, por exemplo, em toda essa discussão? Numa análise inicial, seria possível encará-la como um *espaço* infinito composto de incontáveis *micro-espaços*; porém, por outro lado, por carecer da materialidade física, naturalmente ela não pode ser vista como um *lugar*, nem, de modo semelhante, como um *não-lugar*. Seria ela, portanto, um grande *não-espaço*? Ou seja, ‘*espaço*’, porque se trata de um *ambiente* em que as pessoas podem se encontrar em momentos determinados; e ‘*não*’, porque a relação dos indivíduos com ele carece de qualquer sentido de identificação mais forte, por mais que muitos acabem se identificando mais com o mundo virtual do que com o físico, por exemplo. Até porque, trata-se, aqui, de uma produção de *sentido* no nível estritamente *individual*, algo que se faz cada vez mais necessário atualmente, já que os pontos de *identificação coletiva* encontram-se num nível crescentemente flutuante (AUGÉ, 1994). Isto é, neste caso, a internet poderia ser encarada como um espaço, no sentido abstrato, inclusive no sentido de ‘cruzamento de forças motrizes’; não seria nem um lugar e nem um não-lugar, porque carece de identidade coletiva e não é concreto; mas, ao mesmo tempo, continuaria mantendo um certo papel de lugar, já que as pessoas ali podem conservar

suas identidades em relação ao coletivo (deixa de ser ‘médio’), e também, diferente dos não-lugares, ela não é *necessariamente* usada como um meio específico para atingir determinados fins: para muitos, ela pode ser o próprio fim em si mesma – a pura existência virtual.

É claro que toda essa questão ainda permanece num nível extremamente abstrato, e é por isso que o que os movimentos contemporâneos têm buscado fazer é tornar a vida muito mais *concreta*, tanto na dimensão *temporal* (a *intensificação do presente*) quanto na *espacial* (o *retorno aos lugares* e às relações diretas): afinal, como afirma Mauss (apud AUGÉ, 1994), *o concreto é o completo*, uma completude que nada tem a ver com quantidade. A verdade é que a sociedade contemporânea vive numa era de superabundância, seja factual, espacial ou no que diz respeito à individualização das referências sobre o próprio mundo (AUGÉ, 1994), um excesso que faz da vida em si algo cada vez mais abstrato para todos. E tudo isso passa pelo grande esvaziamento da cultura e pela perda quase que total de qualquer sentido de comunidade na realidade atual, o que limita consideravelmente a experiência do fato social, que, para ser real, necessariamente deve ser duplamente concreta (e duplamente completa):

experiência de uma sociedade precisamente localizada no tempo e no espaço, mas também de um indivíduo qualquer dessa sociedade. Só que esse indivíduo não é qualquer um: ele se identifica com a sociedade da qual ele não passa de uma expressão (AUGÉ, 1994, p. 25).

Isso não quer dizer, em absoluto, que ele perderá a sua individualidade ou sua identidade: ao contrário, é ao diluir a sua individualidade no coletivo e vivenciá-la do modo mais intenso (concreto, completo) possível que ele incorpora cada vez mais o coletivo à sua própria individualidade e abandona o isolamento para viver essa forte identificação comunitária com todos os outros, em contato direto, concreto, sendo tanto aquilo que ele é quanto o que gostaria de ser: é a utopia individual vivenciada no coletivo, a utopia coletiva expressa por cada indivíduo, ao mesmo tempo, no mesmo espaço – no mesmo lugar. É disto mais ou menos que se trata o carnaval.

4.6. O espetáculo concreto do carnaval: a obra de arte que é a vida

Neste ponto, a discussão alcança o momento central do trabalho: a plena realização da vida e de tudo que lhe diz respeito na *concretude completa do carnaval*. Não do carnaval moderno, uma apropriação bastante deturpada do sentido original da festa, mas, sim, da sua expressão popular mais verdadeira, característica especialmente da Idade Média, a partir de uma relação, primeiro, com a utopia realizada do OWS no

Zuccotti Park, e, depois, com os resquícios dessa *ideologia carnavalesca* que ainda permanecem fortes dentro do *Occupy*, apesar do fim da ocupação. Não: o *carnaval*, tomado assim genericamente, não é um tipo de festividade ‘exclusiva’ da cultura brasileira: ele é quase uma ‘necessidade’ humana mesmo, é o grito de liberdade dado pelos indivíduos de todo e qualquer agrupamento social quando precisam deixar de lado todas as privações a fim de reconectar-se com o universo inteiro num alinhamento cósmico que só potencializa a própria vida, justamente por romper completamente com a ‘normalidade’ que a rege durante o resto do ano (BAKHTIN, 2000). E não, o carnaval tampouco se trata de uma espécie de ‘pão e circo’ organizado pelo Estado para poder aliviar as dores da *vida real* buscando ‘domar’ uma massa que ainda permanece um tanto passiva diante de trios elétricos, cordas segregadoras e olhares policiais vigilantes, prontos para transformar a comemoração em espetáculo violento: ao contrário, o carnaval é a própria *festa do povo, pelo povo e para o povo*, a expressão mais radical dos princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade, em seu estado talvez mais ‘puro’, por assim dizer; é a celebração da relatividade alegre do mundo, é a inversão total das hierarquias, é o próprio ritual da felicidade e da plenitude, num lugar onde todos se encontram numa mesma posição e podem vir a ser exatamente aquilo que quiserem (BAKHTIN, 2000).

Segundo alguns autores alemães do século XIX, a etimologia da palavra ‘carnaval’ origina-se nos termos *Karne* ou *Karth*, que significa ‘lugar santo’ – ou seja, a comunidade pagã, os deuses e seus servidores –, e *val*, ou *wal*, que significa ‘morto’, ‘assassinado’. “Carnaval significaria, portanto, ‘procissão dos deuses mortos’” (BAKHTIN, 2000, p. 345), esses *deuses* destronados que morrem para que os homens vivam de fato, seja este deus religioso ou tudo aquilo que se pretenda permanente, como a própria Igreja, o Estado, e toda e qualquer instituição reguladora. E era esta precisamente a grande importância do carnaval para o homem da Idade Média, no sentido em que a festa proporcionava o estabelecimento e a vivência de uma visão do mundo, do homem e das relações humanas completamente distinta, deliberadamente não-oficial, como se os indivíduos tivessem construído, “ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* aos quais o homem da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles *viviam* em ocasiões determinadas” (BAKHTIN, 2000, p. 5, grifos no original). É como se a vida, neste caso, tivesse virado um grande jogo, um espetáculo teatral onde não existem palco nem espectadores, onde

todos são atores, numa esfera que se situa precisamente entre a arte e a vida, vindo a ser as duas ao mesmo tempo.

Os espectadores não assistem ao carnaval, eles o *vivem*, uma vez que o carnaval pela sua própria natureza existe para *todo o povo*. Enquanto dura o carnaval, não se conhece outra vida senão a do carnaval. Impossível escapar a ela, pois o carnaval não tem nenhuma fronteira *espacial*. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da *liberdade*. O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu nascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo. Essa é a própria essência do carnaval, e os que participam dos festejos sentem-no intensamente (BAKHTIN, 2000, p. 6, grifos no original).

É aqui, portanto, que a própria vida transforma-se num grande espetáculo, mas não um baseado em imagens representadas que apenas paralisam os indivíduos que assistem passivamente aos acontecimentos: ao contrário, trata-se de uma vida concreta vivida na “sua forma ideal ressuscitada” (BAKHTIN, 2000, p. 7), a partir da representação ativa que os próprios participantes fazem dela. Ou seja, ao invés do indivíduo que assiste passivo à espetacularização alheia de uma vida abstrata, como denuncia Debord (1983), no carnaval ele transforma a sua própria vida concreta num acontecimento espetacular, com direito a realizar, no mundo palpável, todos os seus desejos latentes, tudo aquilo que ele espera dela. É a *idealização do real* que se torna o *ideal realizado*.

Em termos gerais, a cultura carnavalesca é essencialmente cômica, fundada sempre no riso democrático em total oposição à seriedade autoritária que emana o tempo inteiro das instituições oficiais. Ela representa, em suma, o tempo de renovação, sempre através das festividades, que, mais do que um mero descanso, uma simples pausa da vida normal, significa a realização plena dessa mesma vida, através da própria antecipação, para o *agora*, daquela eterna promessa de um futuro melhor – seja aqui na Terra (a proferida pelo Estado) ou no céu (a proferida pela Igreja). É assim que a sanção dessas festividades “deve emanar não do mundo dos *meios* e condições indispensáveis, mas daquele dos *fins superiores* da existência humana, isto é, do mundo dos ideais” (BAKHTIN, 2000, p. 8, grifos no original). É aqui que uma ressalva merece ser feita: pois não é que o carnaval seja um simples meio (uma passagem) para alcançar um fim específico (o descanso, o desprendimento da vida cotidiana): ele já é o *próprio fim* (a plena existência humana) realizado nos *meios da eterna celebração da vida* – que são meios precisamente porque não cessam em prol de uma superação futura.

E se as festividades têm uma íntima relação com a questão do tempo (cósmico, biológico ou histórico) e ligam-se normalmente “a períodos de *crise*, de transtorno, na vida da natureza, da sociedade e do homem” (BAKHTIN, 2000, p. 8, grifo no original),

é justamente o simbolismo da morte e da ressurreição, da alternância e da renovação, que possibilita o surgimento de um novo mundo, um que não apenas substitui, mas supera aquele antigo já completamente desgastado. Era assim, portanto, que “a festa convertia-se na forma de que se revestia a segunda vida do povo, o qual penetrava temporariamente no reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância” (BAKHTIN, 2000, p. 8). Esta era a expressão mais legítima do mesmo povo, totalmente oposta às festas oficiais, estas que só tendiam a olhar para trás a fim de “consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes” (BAKHTIN, 200, p. 8). Era desta forma, em suma, que as *festas oficiais*, ao contrário do carnaval, representavam

o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória. Por isso o tom da festa oficial só podia ser o da *seriedade* sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho. Assim, a festa oficial traía a *verdadeira* natureza da festa humana e desfigurava-a. No entanto, como o caráter desta era indestrutível, tinham que tolerá-la e às vezes até mesmo legalizá-la parcialmente nas formas exteriores e oficiais da festa e conceder-lhe um lugar na praça pública (BAKHTIN, 2000, p. 8, grifos no original).

É curioso que talvez numa das épocas mais rígidas, mais fortemente institucionais da história seja também o momento em que a festa popular encontrou sua expressão mais verdadeira, mais intensa, mais libertadora. Por um lado, naturalmente, isso pode ser visto como um puro reflexo deste controle excessivo da vida cotidiana, que precisava ser extrapolado, extravasado, na mesma medida durante o carnaval. Por outro – e isso é apenas um complemento da questão anterior –, o fato é que, sendo a *festa* uma clara necessidade humana, a manifestação, por mais que temporária, de um desejo latente de fugir do engessamento da vida habitual, de quebrar com as regras normalizadas da existência numa dada sociedade, ela é incontornável, e, portanto, estará presente, nas suas mais variadas formas, em qualquer agrupamento humano. Em muitas comunidades tradicionais, as festividades refletem apenas uma face do seu aspecto sagrado (que normalmente é também o político), mas aqui o caráter de liberação, de suspensão da rigidez dos processos diários se mantém igualmente presente. Hoje em dia, a relação dos indivíduos com a festa permanece um tanto semelhante, no sentido de um certo extravasamento, por exemplo. Porém – e isto vem acontecendo desde a segunda metade do século XVII –, cada vez mais ela tem sido relegada à vida privada, doméstica e familiar, ao mesmo tempo em que, em seu caráter público, vem sofrendo, ao longo do tempo, um contínuo e crescente processo de estatização, o que faz com que

“a visão do mundo carnavalesco, particular, com seu universalismo, suas ousadias, seu caráter utópico e sua orientação para o futuro” comece a “transformar-se em simples humor festivo” (BAKHTIN, 2000, p. 30).

É assim que, na realidade moderna, embora a festa *quase* deixe de ser a segunda vida do povo, por exemplo, seu princípio continua indestrutível, o que lhe permite ainda “fecundar os diversos domínios da vida e da cultura” (BAKHTIN, 2000, p. 30), por mais que agora os indivíduos a vivenciem muito mais como um *meio buscando um fim* do que como *um fim realizado nos próprios meios*. Konder (2002) resume bem a ideia:

Esse clima de euforia, de embriaguez utópica, tem sido sempre encarado com apreensão pelos detentores do poder e zeladores da ordem. Não é por acaso que eles têm se empenhado constantemente em *organizar* o Carnaval, conferindo-lhe alguma *respeitabilidade* e impondo-lhe limites. *Limpando-o* de suas características plebeias mais anárquicas (KONDER, 2002, p. 113, grifos no original).

Sim, características anárquicas. Afinal,

ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e das renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto (BAKHTIN, 2000, pp. 8-9).

É interessante também que Bakhtin caracterize o carnaval como a festa que celebra o *futuro*, ao invés do *presente*, da mesma forma que a colocou como ‘fim’ e não como ‘meio’. Mas a questão aqui é só de arranjo de palavras, de precisamente que aspecto se explora em cada um desses termos, já que, assim como o fim, neste caso, só existe nos meios, o futuro só se realiza no presente: é o presente ocupando o futuro e sendo ocupado por ele, neste exato momento.

É desta forma que todas as promessas abstratas de uma vida plena se concretizam, aqui e agora – um presente que idealmente se perpetuará, com todo o seu dinamismo –, entre todos os indivíduos ao mesmo tempo, que em vez de ‘isolados em conjunto’ em não-lugares que não lhes fazem nenhum sentido, separados por barreiras de hierarquia ou simplesmente pela ausência de ‘intimidade’, encontram-se finalmente integrados na praça pública imersos em um tipo particular de relação, franca e sem restrições, que abolem “toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das normas correntes da etiqueta e da decência” (BAKHTIN, 2000, p. 9). É aqui que esses indivíduos não apenas recuperam sua voz perdida, mas também ocupam a própria língua para expressar-se a seu bel-prazer, a partir de formas comunicativas “dinâmicas e mutáveis (protéicas), flutuantes e ativas” (BAKHTIN, 2000, p. 9), normalmente fazendo

tudo ao avesso, ao contrário, construindo um *mundo ao revés* que se apresenta como uma grande paródia da vida ordinária (Bakhtin, 2000). Neste cenário, tudo é ambíguo, relativo, risível. Não risível no sentido de uma reação individual a um fato isolado. Mas, sim, um riso que é geral (todos riem), universal (atinge todas as coisas e pessoas) e ambivalente (burlador e sarcástico, que nega e afirma, amortalha e ressuscita), um que é patrimônio de todo o povo (BAKHTIN, 2000). É por isso que ninguém está livre dele, nem mesmo os próprios burladores, que escarnecem de si mesmos ao se incluírem nesse mundo em evolução, de modo bem diverso do que faz a sátira moderna, este humor negativo no qual o autor “coloca-se fora do objeto aludido e opõe-se a ele” (BAKHTIN, 2000, p. 11), gerando, assim, uma clara hierarquia (entre o esperto que goza e o bobo que é gozado).

É nesse contato próximo, familiar, portanto, que os indivíduos rompem com toda a distância que antes os separava, o que muitas vezes desemboca nas próprias grosserias blasfematórias dirigidas às divindades e às instituições, criando, assim, uma grande atmosfera de liberdade (BAKHTIN, 2000). O elemento material, especialmente o baixo corporal, também possui um destaque importante aqui, o que Bakhtin (2000) chama de *realismo grotesco*²⁵⁶, aquele que degrada o que é sublime e o aproxima da terra de modo a amortalhar e semear simultaneamente, matar e dar a vida, num eterno processo de ambivalência regeneradora que entende o corpo, o mundo e a natureza como algo essencialmente imperfeito, incompleto, ao mesmo tempo em que a delimitação entre eles é quase que totalmente eliminada, formando, assim, uma espécie de grande corpo cósmico (BAKHTIN, 2000). É deste modo que o grotesco carnavalesco

ilumina a ousadia da invenção, permite associar elementos heterogêneos, aproximar o que está distante, ajuda a liberar-se do ponto de vista dominante sobre o mundo, de todas as convenções e de elementos banais e habituais, comumente admitidos; permite olhar o universo com novos olhos, compreender até que ponto é relativo tudo o que existe, e portanto permite compreender a possibilidade de uma ordem totalmente diferente do mundo (BAKHTIN, 2000, p. 30).

Muito distinto disso vem a ser, ao contrário, o grotesco romântico, que, seguindo a sua grande tendência de individualizar o mundo e trazer esse indivíduo desconectado para a sua própria intimidade, tornou-o essencialmente subjetivo, vivido no isolamento,

²⁵⁶ A própria origem do termo ‘grotesco’ é interessante, pois refere-se precisamente a um tipo de pintura encontrada em escavações feitas em Roma em fins do século XV, que passou a ser chamada de *grottesca* (‘grotesca’, em italiano) simplesmente por ter sido encontrada em uma *grotta* (‘gruta’). Essa descoberta surpreendeu os contemporâneos pelo jogo insólito, fantástico e livre das formas vegetais, animais e humanas que se confundiam e transformavam entre si, à medida que “não se distinguiam as fronteiras claras e inertes que dividiam esses ‘reinos naturais’ no quadro habitual do mundo” (BAKHTIN, 2000, p. 28).

embora sua importância ainda seja bastante notável no sentido de ir de encontro ao “racionalismo sentencioso e estreito”, ao “autoritarismo do Estado e da lógica formal” (BAKHTIN, 2000, p. 33). E aqui, até mesmo o riso, apesar de manter o seu caráter libertador, atenua-se e vira tão somente ironia e sarcasmo, perdendo, assim, a sua essência regeneradora.

A verdade é que o grotesco romântico apresenta-se normalmente como terrível e alheio ao próprio homem, de modo que a reconciliação com o mundo se dá sempre em um plano subjetivo e lírico, quase místico, enquanto que o terrível medieval permanecia como uma espécie de *bobagem alegre* (BAKHTIN, 2000), manifestada claramente no próprio sentido da *loucura festiva*: aquela que extrapola a normalidade e as ideias e juízos comuns, que parodia o espírito e a verdade oficiais envolvidas em uma gravidade unilateral. Mas a loucura romântica também adquire uma outra roupagem, tornando-se sombria e trágica no isolamento do indivíduo que quer, a todo custo, descobrir a sua própria essência, ser ‘coerente’ consigo mesmo. É neste ponto que o Romantismo transforma a máscara, por exemplo, elemento importantíssimo da cultura popular, aquilo que “recobre a natureza inesgotável da vida e seus múltiplos rostos” (BAKHTIN, 2000, p. 35), em algo extremamente negativo, na medida em que esta é encarada como uma coisa que dissimula, encobre e engana a verdadeira essência do indivíduo, um sentido totalmente distinto daquele que esta possui no carnaval, onde ela

traduz a alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo; a máscara é a expressão das transferências, das metamorfoses, das violações das fronteiras naturais, da ridicularização, dos apelidos; a máscara encarna o princípio de jogo da vida, está baseada numa peculiar inter-relação da realidade e da imagem, característica das formas mais antigas dos ritos e espetáculos (BAKHTIN, 2000, p. 35).

Não que o grotesco romântico não tenha a sua importância, já que permitiu ao próprio Romantismo mergulhar no interior do indivíduo em busca da sua complexidade inesgotável para, assim, escapar de qualquer tipo de dogmatismo que vê as coisas como acabadas e limitadas (BAKHTIN, 2000). A questão é apenas de perspectiva, de alternância entre os mundos interno e externo. E, neste sentido, a própria modernidade, de um modo mais amplo, também traz a sua expressão grotesca na arte, a partir de duas tendências principais: o *grotesco modernista*, que recupera em vários sentidos as suas raízes românticas e inclui principalmente os surrealistas e os existencialistas; e o *grotesco realista*, que está muito mais próximo do realismo grotesco e da cultura

popular e acaba se aproximando bastante das próprias formas carnavalescas (BAKHTIN, 2000).

Em última instância, é exatamente na *arte* que o próprio carnaval se realiza, através da recuperação daquela como expressão da própria *vida vivida ao extremo*, e da forma mais original possível: a ideia de que a vida é, em si mesma, uma grande obra de arte, a ponto de ambas serem inseparáveis. Afinal, “quando a arte, transformada em algo independente [da vida], representa seu mundo em cores deslumbrantes, um momento da vida envelheceu e não pode se rejuvenescer com cores deslumbrantes” (DEBORD, 1983, § 188). Isto é, “ela pode ser evocada apenas como uma memória”, já que “a grandeza da arte começa a aparecer somente no crepúsculo da vida” (DEBORD, 1983, § 188). Mas no carnaval é diferente. Até porque, nele, o espetáculo é precisamente a vivência efetiva de uma vida espetacular, no que a tão conhecida distinção entre ‘ator’ e ‘espectador’ é completamente borrada para que todos virem, ao mesmo tempo, grandes ‘*espectadores*’, como chegou a definir Boal (2010). Na verdade, aqui, todas as delimitações passam a ser apagadas, mais ou menos como ocorre nas próprias expressões barrocas, “a arte que perdeu o seu centro” (DEBORD, 1983, § 189), o movimento que, como bem caracterizou Eugenio d’Ors (apud DEBORD, 1983, § 189), escolheu “a vida ao invés da eternidade” – e o que é o carnaval, senão igualmente a mais fiel realização do princípio do *carpe diem*, por exemplo?

O teatro e o festival, o festival teatral, são as façanhas extraordinárias do barroco onde cada expressão artística específica se torna significativa apenas com referência ao cenário de um lugar construído, uma construção que é o seu próprio centro de unificação; este centro é a *passagem*, que é inscrita como um equilíbrio ameaçado na desordem dinâmica de tudo (DEBORD, 1983, § 189, grifo no original).

É neste momento (barroco), portanto, que, pela primeira vez, as artes de todas as civilizações e épocas podem ser conhecidas e aceitas em conjunto (DEBORD, 1983), da mesma forma que, no carnaval, todas as pessoas são conhecidas e aceitas em conjunto, cada um sendo aquilo que se é e/ou que se quer.

Trazendo a discussão mais para a contemporaneidade, Debord (1983) afirma que o dadaísmo e o surrealismo são as duas correntes que marcam o fim da arte moderna, a primeira buscando “*suprimir a arte sem realizá-la*” e a segunda tratando de “*realizar arte sem suprimi-la*” (DEBORD, 1983, § 191, grifos no original). Mas, para o autor, citando a perspectiva *situacionista*²⁵⁷, “a supressão e a realização da arte são aspectos

²⁵⁷ A Internacional Situacionista era um grupo de revolucionários com tendências anarquistas e marxistas e também muito influenciados pela arte vanguardista – entre eles, o próprio Debord – que buscavam,

inseparáveis de uma única *superação da arte*” (DEBORD, 1983, § 191, grifo no original), o que, buscando aqui uma saída para esse aparente impasse, na melhor das hipóteses, ela promove mesmo é uma grande *superposição entre a arte e a vida*. Eram bem estes, por exemplo, a inspiração e o objetivo do grupo de Arte e Cultura do *Occupy* citado no primeiro capítulo, especialmente os que formavam o *Revolutionary Games* (‘Jogos Revolucionários’), grupo que buscava justamente a construção dessas situações, desses ambientes quase absurdos, através de jogos extremamente lúdicos (e *nonsense*) a fim de estimular as pessoas a pensarem sobre seus próprios atos e despertarem para a própria vida. O *occupier Jez*²⁵⁸ explica, em termos gerais:

Era isso que eu tinha em mente o tempo inteiro, e eu pensava “como podemos nos opor ao espetáculo?”: “oh, é só fazer um espetáculo maluco, reunindo todas as verdades sobre as quais esse mundo mente, ou sei lá o que”. Assim, você atrai a atenção para você, você interrompe aqueles momentos diários. Tipo, quando as pessoas estão andando em *Wall Street*, meio que se perguntando “o que estamos fazendo aqui?”, aí você diz, “é aqui que vocês estão, na porra da *Wall Street*! Esse é o lugar do qual todo mundo já ouviu falar, é o lugar onde a vida de todo mundo é decidida. E você está aí. Dá medo estar aí! Você deveria pensar na importância de estar aí e no que você está fazendo. Por que você está aqui?”. Eu gosto muito de provocar as pessoas a pensarem sobre isso.

Então o que tudo isso quer dizer é que a melhor forma de vencer o espetáculo é, portanto, com *mais* espetáculo? Aparentemente, sim, se aqui se estiver referindo ao espetáculo da própria vida – e não mais o da sua falsa representação. Isto é:

Por mais opressor e alienante que esse espetáculo possa ser, sua própria ubiquidade oferece muitas oportunidades para jiu-jitsu semiótico e interrupção criativa. Ideias subversivas e marginalizadas podem se espalhar de modo contagioso pela reapropriação de artefatos tirados da mídia popular e a sua reintrodução com conotações radicais (MALITZ, 2012, p. 28).

É precisamente isso que prega a tática do *détournement* (literalmente, ‘desvio’), também derivada do situacionismo, cujo principal objetivo é usar o discurso e os símbolos capitalistas contra o próprio capitalismo – como no caso da bandeira americana que, em vez das estrelas, traz as marcas das principais corporações que literalmente controlam o país: uma espécie de *carnevalização total* desses símbolos quase sagrados. Neste caso, a ideia central do *détournement* é que ele funciona justamente porque os humanos são criaturas de hábito que pensam através de imagens e que normalmente tomam “a familiaridade e o conforto como os árbitros finais da verdade” (MALITZ, 2012, p. 28). Deste modo, embora essa prática específica mantenha

através da construção de *situações* na própria vida cotidiana – mais ou menos como uma ocupação no estilo OWS –, possibilitar a realização dos desejos humanos castrados pelo capitalismo. Seu objetivo último era mesmo a imbricação tanto quanto possível da vida com a arte.

²⁵⁸ Em conversa com o autor em 9 de julho de 2012.

o *conforto* daquilo que é conhecido a fim de provocar e seduzir as pessoas a analisarem as coisas por um ângulo distinto, por exemplo, toda essa reapropriação da arte está completamente fundada na ideia do *choque* e do *desconforto*, talvez a forma mais eficiente de fazer as pessoas despertarem para determinadas situações que normalmente passam despercebidas. É bem o que quer dizer o grafista inglês Banksy quando afirma que “a arte deveria confortar os perturbados e perturbar os confortáveis”, como muitos *occupiers* gostam de referenciar. Em suma, através do *détournement*, fala-se do que parece *impossível* ou *incabível* mostrando de que forma ele pode ser *cabivelmente possível*, ao mesmo tempo em que se trata o que se convencionou como normal, aceitável, as *possibilidades cabíveis* em geral, como as mais *absurdas* que se pode imaginar.

É esse precisamente o objetivo de todas as intervenções *nonsense* feitas pelo OWS antes, durante e depois da ocupação, sendo a mais ‘incabível’, sem sentido, de todas elas, o próprio acampamento, a maior ‘injeção’ de vida que vários *occupiers* relatam ter recebido em toda a sua existência. Porque o que importava mesmo ali era apenas estar vivo, e agora, algo de que normalmente acaba por ser esquecido, negligenciado, no ‘corrido’ e ‘ocupado’ cotidiano que cada criatura moderna leva. No dia 28 de maio (de 2012), este pesquisador presenciou uma intervenção bem interessante de um artista de rua na *Union Square* – onde todo dia parece ser carnaval, independente do *Occupy* – que aparentava ter acabado de se dar conta de que estava ‘vivo’ – o que ele, portanto, queria mostrar, provar para todo mundo:

Levantei e fui dar mais uma volta, e, já de longe, avistei logo um maluco com uma roupa toda estranha, um auscultador colorido, uma pochete, um tambor e um veado colorido de plástico, fazendo as coisas mais esquisitas. “Isso é porque nós estamos vivos, e estar vivo é o que importa! Juntos! Juntos!”. A cada pessoa que passa e fica olhando ou então que tenta filmá-lo ele dá um jeito de interagir com ela e trazê-la para o centro da cena também, como um cara que começa a gritar e pular junto com ele ou o outro que ele abraça para em seguida gritar “batata, batata!”. A princípio, o primeiro pensamento de cada um provavelmente é pensar que se trata de um grande maluco mesmo, mas ele é apenas um artista de rua que tem uma mensagem para passar, o que ele faz a partir do teatro – depois peguei um cartão dele jogado no chão e descobri que se chama Matthew Silver e que tem um site: www.maninwhitedress.com. E a grande mensagem dele é justamente a mesma que ele repete a cada 30 segundos: “eu estou vivendo a vida, e a estamos vivendo juntos! Juntos, para sempre!”. Desde o início, eu sabia que ele não tinha nada a ver com o Occupy, mas ficava me perguntando se um dos méritos do movimento não teria sido também tirar essas figuras do armário e de alguma forma dar mais visibilidade a elas. Uma curiosidade que eu não tinha como responder [até descobrir depois que não]. E o teatro continua: em determinado momento, ele pega o veado para auscultá-lo e descobre que “ele está vivo, ele está vivo!”. “Ele está vivo?”, direciona a pergunta à plateia formada ali. “Se está vivo, então vamos liberá-lo da coleira”, alguém sugere, o que ele acata: “Se liberte nesse mundo, nessa

cidade com prédios altos. O que isso significa? Eu não tenho a menor ideia! Mas eu estou vivo, nós estamos vivos, juntos! Sinta a energia de estar vivo agora!”. Enfim, com tanta energia de estar vivo e viver intensamente o presente, o que é isso senão a própria carnavalização da vida?

Em termos gerais, pode-se dizer que essa era a grande mensagem que brotava do próprio *Zuccotti* o dia inteiro, durante a ocupação, onde todos eram artistas de sua própria vida fazendo de tudo aquilo algo completamente irresistível até mesmo para muitos dos olhares ‘estranhos’ de fora.

Para o *occupier* Alexandre de Carvalho, é este precisamente o papel da arte nesses movimentos, já que antes de qualquer mudança social ou institucional é necessário mudar a própria ‘conversação’. “É preciso mudar a estética, é preciso mudar os símbolos, as imagens que as pessoas utilizam para enquadrar a conversação em primeiro lugar” (apud *WRITERS FOR THE 99%*, p. 145). Como se verá ainda ao longo deste capítulo, a arte se expressa nas mais diversas formas no *Occupy*, seja por meio da poesia, da música, da dança, do teatro ou de qualquer outra maneira imaginável. Mas, para além dessas talvez mais ‘convencionais’, Alexandre também atenta para a arte performática da *desobediência civil*, que seria uma espécie de dança na qual os manifestantes se engajam com as autoridades, sendo as próprias ações diretas uma forma ‘coreografada’ de testar os limites do governo (apud *WRITERS OF THE 99%*, 2011). E é assim que, da mesma maneira que no carnaval se realiza tudo o que as instituições jamais permitiriam, a arte permite expressar tudo aquilo que o pensamento político não consegue conceber:

Diferente da política, que tende para a prosa comum numa interminável repetição, a arte vai além dos significados explícitos e se conecta com aquela dimensão mais evasiva, mais emocionante de ser humano – um domínio no qual devemos estar engajados se realmente queremos mudar o mundo (BUCKLAND, BOYD e BLOCH, 2012, p. 100).

É por isso, portanto, que os novos movimentos sociais estão ‘investindo’ cada vez mais na arte tanto como ‘tática’ quanto como ‘estilo de vida’, por assim dizer, uma forma de viver o político de modo extremamente revolucionário. Mas essa tendência também não tem nada de nova, já que esse tipo de intervenção pode ser encontrada em exemplos tão antigos quanto o Cavalo de Tróia (BOYD e MITCHELL, 2012).

Jesus de Nazaré, virando as mesas dos trocadores de dinheiro, aperfeiçoou a técnica do teatro político 2.000 anos antes do *Greenpeace*. Bobos, palhaços e carnavais sempre tiveram um papel subversivo, enquanto a arte, a cultura e as táticas criativas de protesto têm servido como combustível e base para movimentos sociais de sucesso (BOYD e MITCHELL, 2012, p. 1, grifo do autor).

Para Boyd e Mitchell (2012), foram as mídias sociais e as tecnologias comunicativas baseadas na lógica ‘muitos para muitos’ que aumentaram as possibilidades de ampliar esse fenômeno, na medida em que têm permitido a criação de “movimentos rizomáticos marcados pela criatividade, humor, inteligência interligada, sofisticação tecnológica, uma ética profundamente participativa e a coragem de arriscar tudo por um futuro suportável” (BOYD e MITCHELL, 2012, p. 2). Em termos gerais, essa nova onda de ativismo criativo começou a ter maior expressão com os protestos de Seattle em 1999; porém, eles não foram mais do que reflexo de uma tendência que já vinha se fortalecendo desde a década de 80, mais especificamente a de 90, como é o caso dos *Zapatistas*, “o primeiro movimento revolucionário pós-moderno” que “despertou as imaginações políticas dos ativistas de todo o mundo, substituindo o manifesto seco e a vanguarda sectária por fábula, poesia, teatro e um movimento de movimentos democrático contra o capitalismo global” (BOYD e MITCHELL, 2012, p. 2). É assim que a arte penetra a política na mesma medida em que a política inevitavelmente penetra a arte, como no caso do festival *Burning Man*²⁵⁹, um evento não explicitamente político, mas político em sua essência, na medida em que tem introduzido “milhares de artistas e ativistas à experiência vivida de cultura participativa, auto-organização radical e uma economia da dádiva” (BOYD e MITCHELL, 2012, p. 2). Seus principais *slogans* são “nenhum espectador!” e “você é o entretenimento!”.

Enfim, são essas experiências de extravagância total, de superação completa do medo controlador por meio do riso que liberta, que fazem do carnaval, mantido no seu sentido original, um ato artístico claramente político, a mais pura realização de uma política da arte levada ao extremo. É assim que a seriedade unilateral e estúpida do medo representado pelas instituições hierarquicamente intransponíveis vai sendo vencida pelo riso dialogicamente democrático que realiza a sua ‘liberdade quase absoluta’ – para muito além da liberdade tiranizada da experiência privada grega – no grotesco que nada teme, nada julga e nada determina de antemão: nele tudo é possível, justamente porque tudo é absolutamente risível (BAKHTIN, 2000). O problema do grotesco do realismo burguês, por exemplo, é que ele acaba sendo completamente mutilado, na medida em que traça várias fronteiras entre os corpos e as coisas a fim de

²⁵⁹ O *Burning Man* (‘Homem em Chamas’) é um evento anual que ocorre no deserto de Nevada fundado numa forte ‘ideologia’ do amor ao próximo, do senso de comunidade, da autorrealização, da livre expressão de si, e tudo mais que se pode encontrar igualmente no *Occupy*. Todos os anos eles levantam essa minicidade, a fim de viver a sua utopia temporária, e a destroem no final, não deixando nenhum traço para trás.

aperfeiçoar cada individualidade encarada de modo totalmente desconectado da sua totalidade²⁶⁰ (BAKHTIN, 2000) – levando, no máximo, a um sentimento de repulsa associado a uma culpa melancólica (amparado em todas as espécies de tabus, dos políticos aos religiosos).

Porém, o grotesco (artístico) carnavalesco liberta porque renova, porque inverte, porque conecta os indivíduos a todo o resto e lhes dá total autonomia de viver da forma que bem entenderem (BAKHTIN, 2000). Com certeza, muitas pessoas que viam a ocupação do *Zuccotti* apenas de fora, com os olhos do preconceito, enxergavam não mais do que um bando de gente bizarra, grotesca, aberrante, vivendo de modo não-civilizado, com péssimos costumes: em suma, pessoas desequilibradas que representavam um grande perigo para toda a sociedade, em vários aspectos. Entretanto, na realidade, a única coisa que eles estavam fazendo era transfigurando a política através do carnaval para poder construir, em ato, o próprio mundo em que eles sempre quiseram viver: um que fosse livre, igualitário e solidário à sua máxima potência. E por mais que tal escolha possa parecer, para muita gente, a maior das loucuras, essa caracterização de forma alguma vem a ser um ‘problema’: afinal, no carnaval, a *loucura* figura precisamente entre as maiores virtudes do homem.

4.6.1. O carnaval da política transfigurada

Seguindo a ideia de Maffesoli (2005), quando o tecido social se torna demasiado apertado, os indivíduos normalmente têm duas opções: ou ‘explodem’ de alguma forma para esburacar esse tecido – aqui, a partir do agir político de Rancière (1996), por exemplo – ou então busca modos mais suaves de desestabilizar o político a fim de mostrar a sua relatividade e todo o seu aspecto limitado, seja por meio da abstenção, da astúcia, da ironia, da inversão carnavalesca, entre muitas outras formas (MAFFESOLI, 2005). Ele explica: “assim como nas formas efervescentes das utopias em maiúsculo, trata-se de viver, em tom menor, uma multiplicidade de pequenas utopias intersticiais,

²⁶⁰ Segundo Bakhtin (2000), o corpo grotesco é um corpo em movimento que jamais está pronto ou acabado; é o corpo que ao mesmo tempo absorve o mundo e é absorvido por ele. Mas o individualismo burguês também tratou de estabelecer fronteiras muito claras entre ambos, buscando fazer do corpo algo “perfeitamente pronto, acabado, rigorosamente delimitado, fechado, mostrado do exterior, sem mistura, individual e expressivo” (BAKHTIN, 2000, p. 279), de modo a eliminar tudo que venha a ‘saltar’ dele. “Da mesma forma, fecham-se todos os orifícios que dão acesso ao fundo do corpo. Encontra-se na base da imagem a massa do corpo individual e rigorosamente delimitada, a sua fachada maciça e sem falha. Essa superfície fechada e unida do corpo adquire uma importância primordial, na medida em que constitui a fronteira de um corpo individual fechado, que não se funde com os outros” (BAKHTIN, 2000, p. 279). É assim, portanto, que o individualismo burguês se expressa por meio da representação estética do corpo.

todas manifestando um instinto de conservação de grupo” (MAFFESOLI, 2005, p. 78), uma necessidade de *viver intensamente*. No caso do *Occupy*, a verdade é que o movimento parece mesmo ter sido um fenômeno que juntou tudo isso de uma só vez: ao mesmo tempo em que, desde o início, representou uma grande ‘explosão’ bem ao estilo *rancièriano*, e se manteve assim, essa explosão veio carregada não de violência, como costumava ser em muitas revoltas do passado, mas de jocosidade e alegria, sejam elas manifestadas na paródia ou na ironia, na música ou na dança, tudo fundado no riso criativo e regenerador. É desta forma que, se o grande fim implícito dos *occupiers* sempre foi chegar ao ambiente do político transfigurado descrito pelo próprio Maffesoli (2005), o meio escolhido por eles para alcançá-lo foi através de uma intensa carnavalização da vida, ela, em si mesma, seu próprio fim realizado.

Analisando o carnaval a partir dos seus aspectos festivos tradicionais, Roberto da Matta (apud MAFFESOLI, 2005) o define como um claro exemplo paroxístico da ‘consumação’ da vida, que, repousando sobre figuras consideradas ‘marginais’, permite a estes indivíduos exprimir-se livremente e realizar procedimentos de inversão que “são tidos como expressão de saúde e fonte de regeneração social” (MAFFESOLI, 2005, p. 88): é assim que o escravo vira amo, o pobre troca de lugar com as pessoas ‘importantes’, o bufão vira rei etc., o que não quer dizer, de nenhuma maneira, que estes indivíduos estariam dispostos, por exemplo, a agir tal qual os personagens que eles incorporam, no sentido de simplesmente passarem de oprimidos a opressores, como tanto tem alertado Paulo Freire (1987). Não. Aqui se trata apenas de um grande ‘jogo’ que se basta no ‘*como se*’, uma brincadeira que tem como único objetivo mostrar a relatividade de todas coisas e simplesmente *rir* do mundo – de tudo e de todos.

Agindo assim, caricaturando o bispo, o senhor, o proprietário ou o militar, obtém-se a proteção contra o que representam e contra o poder exercido por eles. Ao representar, fazendo “como se” e praticando a derrisão, o malandro relativiza “as leis, regulamentos, códigos e morais opressores”. Aí está o paradoxo: a aparente adesão reforça, na realidade, a recusa total de “integração final à ordem do sistema” (MAFFESOLI, 2005, p. 88).

Mais uma vez, é a expressão da *tática* diante do enrijecimento da *estratégia*. E é justamente esta a base do fenômeno da *carnavalização da política* encontrada no OWS: a recusa total de integração ao sistema – por mais que aqui eles não se esforcem tanto em tentar aparentar qualquer tipo de ‘adesão’, por exemplo. Na verdade, nos casos mais claros em que há essas inversões, ela baseia-se normalmente na paródia e na ironia, “o modo de ‘carnavalização’ artística por excelência” (STAM, 2000, p. 53), objetivando, acima de tudo, a ridicularização das hierarquias e de todos que as representam.

Apropriando-se de um discurso existente e, ao mesmo tempo, introduzindo nesse discurso uma orientação oblíqua ou mesmo diametralmente oposta à do original, a paródia adapta-se particularmente bem às necessidades dos oprimidos e impotentes, precisamente porque *assume* a força do discurso dominante só para aplicar essa força, através de uma espécie de jiu-jitsu artístico, *contra* a dominação (STAM, 2000, pp. 53-54, grifos no original).

Afinal, quando não se tem voz, que outra ‘técnica’ poderia ser mais eficaz do que utilizar a própria voz do outro para lhe ser hostil? É mais ou menos por aí que passa a ideia.

Mas o clima de carnaval no *Zuccotti* e na grande maioria dos eventos realizados pelo *Occupy* vai muito além disso: ele representa, na verdade, o espírito comunitário e a leve experiência alegre do agora levados ao extremo. E, em termos gerais, o cenário, desde o parque ocupado permanentemente às outras ocupações parciais que ocorrem com frequência – seja no *Occupy Townsquare*, nas grandes datas comemorativas ou em outros eventos específicos –, é sempre bem sugestivo: muita música, dança e arte em geral; distribuição de comida, roupas e livros; oferecimento dos mais diversos ‘serviços’ gratuitos, desde massagem a aulas de ioga; muita gente fantasiada dos mais diversos personagens, aquele que se é ou o que se gostaria de ser; rostos e corpos pintados, ou vestidos de modo ‘estranho’, encontrando-se de maneira rizomática e circulando livremente pelo espaço; grupos embaixo de uma árvore discutindo temas ‘sérios’, por mais que, possivelmente, de forma lúdica; pessoas espalhadas pelo chão dormindo ou simplesmente contemplando o céu; peças de teatro e saraus acontecendo simultaneamente; marchas coloridas, recheadas de cartazes com mensagens criativas e normalmente acompanhadas por alguma banda de sopro ou de percussão, saindo e voltando para aquele reino da utopia ao seu bel-prazer; homens com barba mal feita e mulheres com a axila cabeluda usando seu corpo da forma (grotesca) que lhes apetece; casais homo e heterossexuais beijando-se e esbanjando carinho por todos os lados – e assim sucessivamente.

Em suma, o clima é sempre necessariamente tão amoroso e festivo quanto se pode ser diante do olhar vigilante do Estado: é a festa da própria vida, que merece ser festejada o tempo inteiro, por meio da expressão mais sincera do amor, por si mesmo, pelos outros e por todo o universo. Trata-se basicamente do próprio espírito do carnaval realizado na praça pública da Idade Média, só que com a moderníssima presença dos guardiões da ordem estatal, que normalmente permanecem cercando todo o local e se põem a circular entre os ‘foliões-manifestantes’ de modo a tentar desestabilizar o clima evidente de harmonia e alegria. E tal vigilância constante se explica precisamente pelo

fato de esse carnaval vir a ser bastante ‘perigoso’ para as instituições, pelo simples fato de não ter sido organizado por elas, e, mais ainda, por trazer em seu seio um completo desprezo por elas. É por isso que, no geral, os *occupiers* normalmente riem diante da situação, e seguem rindo – até que a seriedade violenta da polícia se instale de fato e definitivamente quebre toda aquela atmosfera.

Neste sentido, parece propício aprofundar-se um pouco mais no ‘fenômeno’ do riso e no que se refere ao seu poder revolucionário. Ao mesmo tempo em que atentava para o fato de que o homem é o único ser que tem ‘voz’, Aristóteles (apud RANCIÈRE, 1996) igualmente já se dava conta de que ele é também o único que ‘ri’ (apud BAKHTIN, 2000), embora ambas as capacidades lhe tenham sido podadas constantemente ao longo da história. Porém, da mesma forma que os homens, desde a Grécia Antiga – e com certeza antes disso também –, superaram as limitações da ordem política estabelecida instaurando a própria política do desentendimento por fora da esfera oficial (RANCIÈRE, 1996), eles também sempre suplantaram a grande rigidez da seriedade institucional através das festas populares, especialmente o carnaval (BAKHTIN, 2000): no primeiro caso, *fazia-se* política em ato, intempestivamente; no segundo, *ria-se* da política e de tudo aquilo a que ela se refere e representa, instaurando-se, assim, a própria política do riso, da liberdade em sua forma mais radical. Em ambos os casos, tudo isso só é tornado possível pelo próprio fato de se tratar da expressão mais puramente espontânea do *povo*, que nega, abandona, e, de certo modo, enfrenta toda a ordem existente a fim de, mais uma vez, viver a grande utopia, por mais que apenas temporariamente, de uma vida livre de hierarquias e todo tipo de sanção; atos revolucionários em que apenas o presente importa de fato, o futuro imaginado materializado no agora. Na política do desentendimento, o escravo ou mesmo o cidadão livre como parcela não contada (ou ainda o cidadão comum das democracias contemporâneas) que se rebela sabe que sua atitude ‘irracional’ será interrompida em breve, no que ele será punido logo em seguida; já o folião que curte intensamente o carnaval, também tem plena noção de que aquela realidade durará apenas alguns dias, e que depois tudo voltará a ser como antes. Mas nada disso tem importância aqui: o que vale mesmo é o momento em que se foi livre, em que se pôde *exercer* essa liberdade sem limites.

Seguindo com o paralelo, da mesma forma que, no plano da política, as democracias ao longo do tempo passaram a incorporar, pelo menos no nível teórico, o ‘direito’ ao protesto, por exemplo, o riso também, principalmente durante o

Renascimento, conseguiu penetrar em grande medida os textos oficiais “da grande literatura e da ideologia ‘superior’, contribuindo assim para a criação de obras de arte mundiais” (BAKHTIN, 2000, p. 62) – neste caso, Boccaccio, Rabelais, Cervantes e Shakespeare podem ser citados como grandes exemplos de autores que dão consciência artística à espontaneidade popular. Porém, de modo semelhante que o ‘direito’ ao protesto permanece apenas como uma potencialidade abstrata, inclusive porque ‘previsível’, de um comportamento popular, o mesmo acontece com o riso na sua mera representação literária: em ambos os casos, perde-se o que a sua ‘filosofia’ traz de melhor, que é a sua própria *vivência em ato*, a realização material da utopia libertária, aquela que só existe longe de qualquer controle institucional. No fim das contas, essa concretização pode até sobreviver de maneira plena com a *anuência oficial*, como sempre foi com o carnaval da Idade Média, mas desde que permaneça, necessariamente, como *realidade não-oficial* – afinal de contas, o riso que só se vive de forma representada (na literatura) torna-se quase tão nulo quanto a situação de se possuir um direito (nas constituições democráticas) que não se pode exercer de fato.

Como dizia Goethe (apud BAKHTIN, 2000 p. 214), referindo-se às festividades romanas, o carnaval “não é propriamente uma festa que se dá ao povo, mas que o povo dá a si mesmo”, de modo que “o povo não tem de forma alguma a sensação de que obtém alguma coisa que deveria aceitar com veneração e reconhecimento” (BAKHTIN, 2000 p. 214) – como o próprio espetáculo do ‘pão e circo’ que os mesmos romanos inventaram. Em suma, “não lhe dão absolutamente nada, deixam-no em paz” (BAKHTIN, 2000 p. 214), precisamente para que cada um possa “mostrar-se tão louco e tão extravagante quanto quiser”, ali, onde tudo é permitido (GOETHE, apud BAKHTIN, 2000 p. 214). A razão de ser do carnaval, neste caso, é precisamente extrapolar o caráter unilateral e exclusivo da seriedade institucional a fim de “criar uma válvula de escape para a ‘segunda natureza humana’, isto é, a bufonaria e o riso” (BAKHTIN, 2000, p. 65), o que torna possível encarar a festa medieval como uma espécie de Jano de duas faces: ou seja, “se a face oficial, religiosa, estava orientada para o passado e servia para sancionar e consagrar o regime existente, a face risonha popular *olhava para o futuro e ria-se nos funerais do passado e do presente*” (BAKHTIN, 2000, p. 70, grifos no original). De modo similar, se a política espelha-se num passado (normalmente glorioso) para prometer um futuro melhor a todos, a política carnalizadora ri do passado e traz o futuro para o presente, possibilitando viver o agora como se já fosse o próprio futuro.

Era assim que a festa e a celebração do riso como estilo de vida “impunha-se à imobilidade conservadora, à sua ‘atemporalidade’, à sua imutabilidade do regime e das concepções estabelecidas”, pondo “ênfase na *alternância* e na *renovação*, inclusive no plano social e histórico” (BAKHTIN, 2000, p. 70, grifos no original): tudo, desde o fato de vestir roupas ao avesso ou eleger papas e reis, era feito unicamente *para rir*, para negar e renovar ao mesmo tempo tudo que se mostrava como perfeito e acabado (BAKHTIN, 2000). Quanto à relação dos indivíduos com o *tempo*, aqui, ele mesmo, ao invés de exigir subserviência e respeito ou impor o medo – como de certa forma acontece com o tempo capitalista que os situacionistas tanto criticavam –, simplesmente “brinca e ri” (BAKHTIN, 2000, p. 71). Sendo assim, neste ambiente, tudo, sem a menor exceção, é cômico – os parodistas, por exemplo, parodiam desde histórias bíblicas e todos os aspectos da doutrina oficial a decretos, testamentos e leis jurídicas –, de modo que o riso acaba sendo “tão universal como a seriedade; ele abarca a totalidade do universo, a história, toda a sociedade, a concepção do mundo. É uma verdade que se diz sobre o mundo, verdade que se estende a todas as coisas e à qual nada escapa”, lugar onde o sério é obrigado a tomar ares cômicos (BAKHTIN, 2000, p. 73).

Neste caso, as próprias *grosserias* acabam possuindo um lado positivo muito claro, na medida em que normalmente não trazem nada de pessoal: elas são, antes, universais e visam às coisas elevadas, de sorte que todas as personagens (na literatura carnavalesca de Rabelais, por exemplo) que são escarnecidas, injuriadas e espancadas o são “porque representam individualmente o poder e a verdade moribundos: as ideias, o direito, a fé, as virtudes dominantes” (BAKHTIN, 2000, p. 184) – mais ou menos o que todas as autoridades representam para os *occupiers*. É assim que essas mesmas grosserias, com toda a sua ambivalência, não perdem jamais o seu caráter cômico, regenerador, de modo que, enquanto que os representantes do velho poder e da velha verdade permanecem cumprindo o seu papel, “com o rosto sério e em tons graves”, os espectadores já estão rindo há muito tempo (BAKHTIN, 2000, p. 185).

Eles continuam com o tom grave, majestoso, temível dos soberanos ou dos arautos da “verdade eterna”, sem observar que o tempo a tornou perfeitamente ridícula e transformou a antiga verdade, o antigo poder, em boneco carnavalesco, em espantalho cômico que o povo estraçalha às gargalhadas na praça pública (BAKHTIN, 2000, p. 185).

E esta atitude de desprezo debochador diante da ordem representa apenas mais uma grande ruptura com as normas, uma violação flagrante das regras, uma deliberada recusa de curvar-se às convenções – verbais e linguísticas, inclusive –, em suma, a

prática da liberdade no seu estado mais puro, aquela que permite transformar os elementos não oficiais do mundo na própria realidade do mundo. Como o carnaval é em si a mais intensa celebração da ambivalência do universo, as injúrias, no seu sentido mais amplo, acabam sendo completamente indissociáveis dos elogios, o que permite que *se injurie louvando e se louve injuriando*, de maneira a “apreender o próprio instante da mudança, a própria passagem do antigo ao novo, da morte ao nascimento”, através de uma imagem que “corona e destrona ao mesmo tempo” (BAKHTIN, 2000, p. 143), sempre passando pelo *exagero* cômico, cujo papel vem a ser evidente: quando a língua convencional mostra-se incapaz, ou ao menos insuficiente para transmitir tal ou qual ideia hiperbólica, carnavaliza-se a linguagem para criar outros sentidos, grosseiros ou não, como o fazia Rabelais quando formava frases aparentemente sem sentido ou criava palavras de 20 ou 30 sílabas para acompanhar a intensidade daquilo que estava descrevendo, um “carnaval verbal [que] liberava a consciência humana dos entraves seculares da concepção medieval, preparando uma nova seriedade lúcida” (BAKHTIN, 2000, p. 374). Mais uma vez, não basta ter voz: é preciso ocupar a língua – e de modo essencialmente cômico, risível.

E se o riso carnavalesco expressa a liberdade no seu estado mais puro, ele também traz em si a própria essência da igualdade e um ‘utopismo’ original de plena fraternidade. Isso porque, se o sério é oficial, autoritário, e associa-se a todo tipo de violência, interdições e restrições, sempre fundado no medo e na intimidação, o riso, de modo reverso, “supõe que o medo foi dominado”, e, assim, “não impõe nenhuma interdição, nenhuma restrição” (BAKHTIN, 2000, p. 78), fazendo com que a alegria despreocupada (distráida) vença o medo preocupado (dominado) e abra um novo mundo à própria consciência. É assim que o riso liberta e iguala os homens, através do seu poder democraticamente contagiante. Afinal, aquele que ri só pode rir estando entre iguais, ou, se assim não o for de antemão, será o próprio riso que, quando irromper, igualará os ‘desiguais’, já que ele é totalmente estranho a qualquer tipo de segregação ou de hierarquia. Como coloca Herzen (apud BAKHTIN, 2000, p. 80, grifos no original),

ninguém ri na igreja, no palácio real, na guerra, diante do chefe do escritório, o comissário de polícia, o intendente alemão. Os servos domésticos não têm o direito de sorrir na presença do senhor. *Só os iguais riem entre si*. Se as pessoas inferiores forem autorizadas a rir diante de seus superiores ou se não puderem reprimir o riso, pode-se dizer adeus a todos os respeitos devidos à hierarquia.

Neste caso, como o riso libera os indivíduos não só da censura exterior, mas, acima de tudo, da interior, ele “jamais poderia ser um instrumento de opressão e embrutecimento do povo. Ninguém conseguiu jamais torná-lo inteiramente oficial. Ele permaneceu sempre uma arma de liberação nas mãos do povo” (BAKHTIN, 2000, p. 81).

Mas foi aí, com a estabilização do regime da monarquia absoluta no século XVII e o conseqüente surgimento de uma ‘forma universal e histórica’ em alguma medida progressista – com uma razoável influência da filosofia racionalista e da estética do classicismo – que o riso começou a ‘degradar-se’ (BAKHTIN, 2000). Por fim, chega o Iluminismo do século XVIII para tentar declarar a sua morte definitiva, ao afirmar que ele já não pode ser encarado como uma forma universal de concepção do mundo:

Ele [o riso] pode referir-se apenas a certos fenômenos *parciais* e parcialmente típicos da vida social, a fenômenos de caráter negativo; o que é essencial e importante não pode ser cômico; a história e os homens que a encarnam (reis, chefes de exército, heróis) não podem ser cômicos; o domínio do cômico é restrito e específico (vícios dos indivíduos e da sociedade); não se pode exprimir na linguagem do riso a verdade primordial sobre o mundo e o homem, apenas o tom sério é adequado (BAKHTIN, 2000, pp. 57-58, grifo no original).

É assim, por exemplo, que as *festas populares dos tempos modernos* representam, em última instância, uma “degenerescência estilística”, primeiro com o surgimento de “aspectos puramente decorativos e alegóricos abstratos que lhes são estranhos”, depois com “a obscenidade ambivalente, derivada do ‘baixo’ material e corporal”, degenerada “em uma frivolidade erótica e superficial”, o que, em conjunto, só levou ao desaparecimento do espírito popular e utópico da sua expressão original (BAKHTIN, 2000, p. 89).

Em suma, o carnaval acabou virando, ele também, uma grande abstração, a partir do momento em que passou a romper “os laços com os aspectos essenciais da vida prática e da concepção do mundo”, de modo a tornar a obscenidade, por exemplo, “estritamente sexual, isolada, limitada ao domínio da vida privada”, completamente distante do sistema organicamente unido que ela ajudava a formar, assim como os próprios elementos do cômico e da praça pública (BAKHTIN, 2000, p. 93). Foi desta forma, portanto, que “as palavras sábias, a observação sutil, as amplas ideias sociais e políticas destacaram-se completamente desse todo para cair no domínio da literatura de salão, e para adquirir ressonâncias totalmente diferentes” (BAKHTIN, 2000, pp. 93-94). No fim, é exatamente essa eterna busca de ‘refinamento’ e ‘intelectualização’, entre outras coisas, que faz com que a esfera pública burguesa passe a limitar-se completamente ao racionalismo sério típico do pensamento moderno, o que pode levar a

inferir, inclusive, que a própria ‘invenção’ dessa esfera pública específica – com o seu caráter semi-institucional – tenha sido exatamente o que a exterminou, de um ponto de vista mais amplo, na medida em que a ‘mecanizou’, ao torná-la essencialmente racional. Neste sentido, é precisamente a *esfera pública popular e alegre*, e não a séria e elitizada, que os movimentos atuais, entre eles o OWS, têm buscado recuperar.

E aqui não é dizer, por exemplo, que o verdadeiro riso carnavalesco, aquele que é ambivalente e universal, recusa completamente tudo que seja ‘sério’: muito mais do que isso, ele o purifica e o completa (BAKHTIN, 2000).

Purifica-o do dogmatismo, do caráter unilateral, da esclerose, do fanatismo e do espírito categórico, dos elementos de medo ou intimidação, do didatismo, da ingenuidade e das ilusões, de uma nefasta fixação sobre um plano único, do esgotamento estúpido. O riso impede que o sério se fixe e se isole da integridade inacabada da existência cotidiana (BAKHTIN, 2000, p. 105).

Em última instância, o que ele faz de fato é restabelecer essa *integridade ambivalente*. É assim que na vida, ou na política carnavalizada, por exemplo, não se chega a negar completamente uma certa organização estrutural – nos termos em que já se discutiu – e nem mesmo se presume que inexistam momentos de ‘seriedade’, primeiro porque isso tiraria toda a sua ambivalência, e segundo, porque, conseqüentemente, levaria a uma espécie de ‘ditadura da alegria’ – mais ou menos como muitos acusam a cultura festiva da Bahia de sê-lo, com toda a sua onipresença abstrata fundada num individualismo igualmente onipresente.

Mas no verdadeiro carnaval é bem distinto: o riso está onipresente na medida em que purifica as relações e o mundo e conecta tudo e todos de modo intenso e extremamente democrático. Em suma, o carnaval é rizoma. E o riso é o próprio combustível que permite a sua difusão. Ele é, portanto, o que se poderia chamar de ‘*risoma*’, expresso na sua espontaneidade como pura contemplação da vida (vivida de fato), ou, num sentido mais ‘tático’, como meio de passar uma mensagem de modo cativante, especialmente através da ironia e da paródia. Os manifestantes protestam se divertindo, se divertem protestando, ao mesmo tempo em que usam toda essa diversão como um grande ‘convite’ ao mesmo protesto, ao envolvimento com a causa política última desse grande carnaval: a vivência da liberdade, da igualdade e da fraternidade na sua forma mais radical possível.

4.6.2. *Carnavalizando a vida: a politização do carnaval e a carnavalização da política*

Muitas pessoas – normalmente, intelectuais e roqueiros de toda sorte – trazem uma grande carga de preconceito em relação a toda e qualquer festa popular, na mesma medida em que possuem uma aversão quase indescritível à palavra ‘carnaval’, exatamente por encará-la como a própria expressão mais extrema da passividade e do conformismo, da convivência com um sistema que usa a política do ‘pão e circo’ para manter o seu poder – através, naturalmente, da tal ‘ditadura da alegria’. Marcelo Nova (2012), por exemplo, costuma definir o axé (o símbolo cultural do carnaval baiano) como “música para adestrar macaco”, precisamente por conta do certo *controle* que os cantores acabam exercendo sobre os foliões – e, em última instância, o Estado e o mercado sobre todos eles –, já completamente separados por cordas hierárquicas, ao ditar àqueles, uma e outra vez, cada movimento a ser realizado com seus corpos. Realmente, não há nada de *revolucionário* nisto: trata-se especificamente do seu oposto. Porém, o que seria desse carnaval se ele próprio fizesse uma inversão de si mesmo e incorporasse um sentido completamente político, acabando com as grandes hierarquias e a apropriação absoluta que o mercado fez dele, recuperando, assim, seu completo radicalismo? O que aconteceria se esse milhão de pessoas resolvesse carnavalizar de fato todas as regras existentes (dentro da própria festa) para trazer de volta o sentido da realização plena da utopia popular, por mais que durante alguns poucos dias? E se isso de alguma forma se tornasse uma prática diária, uma espécie de carnavalização total da vida? Teria-se aí, claramente, um grande fenômeno político: a própria *politização do carnaval*.

Cantar por cantar, dançar por dançar, pular por pular, são atividades que não possuem em si mesmas absolutamente nenhum significado político, ainda mais quando realizadas como um ato ‘previsto’ pelo próprio Estado. Trata-se apenas de *cantar*, *dançar* ou *pular*, cada um na sua própria individualidade, por mais que interagindo de alguma forma com os outros, em meio a tantos outros. É assim que o carnaval contemporâneo, extremamente espetacularizado, embora coloque os indivíduos num mesmo espaço festivo, não consegue romper com os limites do individualismo isolador que só permite uma interação com os demais a partir de uma perspectiva privada, ‘*interesseira*’ – como o cara que vê a mulher apenas como objeto superficial de prazer (ou vice-versa), na medida em que o baixo corporal perde sua conexão renovadora com o mundo – ou então *temerosa* – como a classe média que se encontra dentro das cordas

buscando fugir o tempo inteiro do ‘perigo’ (de ser assaltado, agredido ou qualquer coisa do tipo) que a ‘pipoca’ da classe baixa lhes representa. Em suma, neste carnaval não existe nem igualdade e nem fraternidade, e a liberdade que nele agoniza é apenas privada, o que faz desta algo completamente nulo, como os gregos já o haviam compreendido há tanto tempo (ARENDDT, 2005). Ele é, em última instância, a própria celebração do capitalismo e de toda a sua lógica, só que vestido com a máscara festiva. Aqui quase não há mais inversão: há, mais que nada, reprodução, justificação, ou, no máximo, inversão apenas do sentido original festa. É claro que muitas expressões do carnaval popular tradicional podem ainda ser encontradas nos mais diversos lugares do Brasil e do mundo; porém, apesar da forte conexão com o seu significado primordial, elas são, na grande maioria dos casos, um claro ‘produto’ mercadológico-estatal. Se antes o ‘permitido’ era o *sonhado*, o imaginável, agora ele se reduz simplesmente ao *previsto*, ao predeterminado: já não há paz carnavalesca para o povo.

É bem verdade que o carnaval popular da Idade Média tampouco era ‘conscientemente politizado’, já que o seu caráter ‘transgressor’, por assim dizer, não necessariamente emanava de uma consciência política clara: ele apenas fluía naturalmente a partir de uma necessidade quase transcendental dos indivíduos que se juntavam, numa ligação semicósmica, para viver a vida da forma que gostariam, do modo mais espontâneo possível. E o quadro aqui é tão sistêmico, os laços são tão comunitários, que as barreiras entre o ‘eu’, os outros e o universo praticamente inexistem, de modo que tudo é tudo e todos são todos ao mesmo tempo, na mesma medida em que nada é estável, duradouro: tudo é meio, é movimento. Em suma, há imagem mais fiel à grande Utopia, mais precisamente anárquica, do que esta? É assim que se (re)politiza o carnaval de modo a possibilitar a própria transfiguração do político; é assim que se vive a própria política do carnaval, o caminho mais evidente, talvez o único capaz de realizar a democracia na sua máxima potência, aquela devidamente anarquizada. Só que, para isso, não basta politizar o carnaval e vivê-lo de modo meramente ocasional: é preciso, acima de tudo, carnavalizar a vida como um todo, todos os dias.

Quando os manifestantes resolveram atender ao chamado da revista *Adbusters* para ocupar *Wall Street*, embora a motivação geral fosse clara e estritamente política, muitos fizeram um caminho quase ‘reverso’ neste sentido, na medida em que aproveitaram a oportunidade como um ato desprezioso de diversão: a brincadeira de protestar divertindo-se, ou de divertir-se protestando. E foi aí que, de repente, aquela

grande diversão já havia se prolongado, havia mesmo ‘dado certo’, e se mantinha ali, por meio de uma ocupação de cunho político que tinha se tornado um enorme carnaval (politizado) da própria vida cotidiana – já não havia fronteiras –, de modo que o carnaval deixou de ser a vivência temporária de uma utopia para se tornar a própria realidade utópica sem prazo algum para terminar: o carnaval que durou enquanto as autoridades não encontraram outra opção senão deixar os manifestantes relativamente *em paz*. Žižek (2012, p. 15) critica o fato de alguns *occupiers* vivenciarem o acampamento “como se fosse um acontecimento *hippie* dos anos 60”, aqui referindo-se a um manifestante de São Francisco que afirmava para a multidão que eles não possuíam um programa (de demandas) precisamente porque estavam ali para ‘curtir o momento’. É a partir daí que o autor alerta para o fato de que “os carnavais saem baratos”, e que “a verdadeira prova do seu valor é o que permanece no dia seguinte, o modo como o nosso cotidiano se transforma” (ŽIŽEK, 2012, p. 16) quando se retorna à ‘vida normal’ (ŽIŽEK, 2011). Para Žižek, em suma, os carnavais deveriam ser o começo, e não o fim (2012), já que o grande perigo de toda essa diversão é que os manifestantes “se apaixonem por si mesmos” (2011, p. 68). Mas essas afirmações merecem uma atenção particular.

Primeiro, é evidente que existem algumas diferenças consideráveis entre o movimento *hippie* dos anos 60 e esses movimentos (carnavalizados) de ocupação contemporâneos. A principal delas é o próprio fato de que aquele era quase exageradamente romântico, no sentido de subjetivo, enquanto que estes são muito mais ‘realistas’, no sentido da intensa experiência de conexão com todo o mundo exterior a si mesmo. Um era mais surreal, os outros são mais dadaístas. Um era aparentemente mais culturalmente políticos, os outros são mais politicamente culturais. É claro que ambas as tendências trazem consigo toda a questão da vivência comunitária, do rompimento das fronteiras, da exploração de novas realidades. Mas nos anos 60 os indivíduos ainda permaneciam muito ‘mediados’ pelas substâncias psicotrópicas, por exemplo, motivados por uma eterna busca de si mesmo. Já os novos movimentos, por outro lado, tendem a ser mais ‘lúcidos’, por assim dizer, e, se é verdade que eles realmente incorporaram o sentido do carnaval do modo mais fiel, a preocupação com o *eu interno* é muito menos importante do que a forma como esse *eu*, ao contrário, se dilui *nos outros*, na relação com o mundo *lá fora*.

É assim que, para além dos seus aspectos positivos, a concepção romântica, neste sentido, possui um lado bastante negativo: o “seu idealismo, sua má compreensão

do papel e das fronteiras da consciência subjetiva”, de modo que o “fantástico acabou por degenerar em misticismo, a liberdade humana acabou por seccionar-se da necessidade e transformar-se em uma força supramaterial” (BAKHTIN, 2000, p. 107). Neste caso, o que o romantismo fez com a subjetividade, por exemplo – enclausurá-la dentro de si mesmo –, os *hippies* da década de 60 fizeram com o riso: utilizaram-no muito mais como uma ferramenta individual de redescobrimto do seu próprio mundo interno, por mais que isso ainda se refletisse, invariavelmente, ‘por tabela’, nas suas atitudes externas.

Lá nos anos de 1960, muitos jovens tentaram alterar o seu humor de modo artificial ao tomar estimulantes naturais e artificiais. Muitos desses caras usaram isso como uma oportunidade de escapar pela toca do coelho, e “abandonar” os movimentos revolucionários que estavam irrompendo naquele momento. Alguns nunca voltaram. Alguns dedicaram toda a sua atenção às suas cabeças, e nunca voltaram novamente de fato, a não ser para encontrar um novo brinquedo para manter essa grande fuga (ABU-JAMAL, 2012, p. 4).

Não que muitos *occupiers* não façam uso dessas substâncias (o ‘problema’ não encontra-se aqui): eles, sem nenhuma pretensão à generalização, também as utilizam, como o fazem ‘artistas’ e ‘pessoas normais’, ‘roqueiros’ e ‘advogados’, ‘médicos’ e ‘políticos’ na sua vida privada. Porém, a diferença é que eles não fazem disso o objetivo do seu carnaval, ao mesmo tempo em que normalmente tendem a incorporar a sua subjetividade à realidade compartilhada com os outros, em caráter de constante intercâmbio, ao invés de fazer dela a própria realidade independente fundada no isolamento, no solipsismo, explorando seu próprio mundo individual nas suas viagens particulares, por mais que diante de todos os outros: afinal, como se verá no próximo capítulo, não há outra possibilidade de realização plena da existência humana na sua mais íntegra condição senão na própria intersubjetividade.

Uma vez superado esse ‘medo’ de repetir determinadas limitações dos anos 60, e seguindo com a crítica às críticas de Žižek, pode-se lançar uma pergunta: e se a ‘vida normal’, o ‘dia seguinte’, fossem exatamente o próprio carnaval? Em vez de um mero começo ou de um fim em si mesmo, por que a vida carnavalizada não pode ser o próprio meio constante, sempre fundado no agora, de viver a vida de modo inteiro, olhando para o futuro a partir da sua vivência presente? É claro que aqui, uma vez mais, trata-se de uma grande metáfora. Da mesma forma que os indivíduos não devem ‘ceder’ a sua alegria libertadora à seriedade que controla, também não devem, inversamente, abdicar dos inevitáveis momentos de *melancolia reveladora*, ou de *seriedade construtiva*, em prol de uma incoerente *ditadura da alegria*, como se viu com Bakhtin (2000) quando

este mostra que, mais do que eliminar o sério, o riso apenas o transforma. Afinal, no próprio OWS as discussões ‘sérias’ continuam acontecendo o tempo inteiro, os problemas são debatidos, as brigas nada cômicas se sucedem, em meio ao próprio clima festivo ou no momento em que a festa se ausentou para ‘dormir’.

Neste caso, uma *vida carnalizada* não necessariamente quer dizer que todos deverão viver, para sempre, num grande acampamento, seguindo um intenso ritmo de carnaval 365 dias por ano. Quer dizer apenas a superação dos tabus e do controle dessas mesmas vidas por parte de ‘entidades externas’, abstratas ao homem e à natureza; o reconhecimento e a aceitação de que tudo é possível e de que nada é tão grave; a extrapolação da concepção individualista do mundo a partir da incorporação do princípio sistêmico da existência; o comprometimento com a imortalidade e indestrutibilidade do povo como um todo, que só vive de modo pleno através da realização radicalmente democrática da igualdade, da liberdade e da fraternidade, por mais que estas passem por imagens obscenas e cenas de imprecções afirmativas (BAKHTIN, 2000), por exemplo – que, na verdade, só adquirem um caráter negativo quando desconectadas do todo ambivalente.

Nesse universo, a sensação da imortalidade do povo associa-se à de *relatividade do poder existente e da verdade dominante*. As formas da festa popular têm os olhos voltados *para o futuro* e apresentam a *sua vitória sobre o passado*, a “*idade de ouro*”: a vitória da profusão universal dos bens materiais, da liberdade, da igualdade, da fraternidade. A imortalidade do povo garante o triunfo do futuro (BAKHTIN, 2000, p. 223, grifos no original).

O fato é que, aqui, ninguém tem a menor noção do que será o futuro, justamente porque ele não existe como algo concreto. A evocação do porvir, portanto, só pode ser entendida como um simbolismo, o da esperança da manutenção do próprio presente de abundância e realização que já se começou a viver ali, naquele ambiente de leveza e distração onde nada envelhece, nem mesmo o próprio corpo, que permanece sendo a ‘festa’ que ele sempre soube que foi, como bem indica Galeano (2001, p. 109, grifos no original): “A Igreja diz: *o corpo é uma culpa*. A Ciência diz: *o corpo é uma máquina*. A publicidade diz: *o corpo é um negócio*. E o corpo diz: *eu sou uma festa*”. Ou seja, a partir dessa ótica carnavalesca, o próprio ‘envelhecimento’ passa a ser encarado como um fenômeno puramente psicológico, de modo que as crianças, por exemplo, se tornam sérias (dominadas pelas ‘obrigações’ e pelas preocupações da vida suprimida) não porque envelheceram, mas, ao contrário, envelheceram porque deixaram de ser lúdicas. É no carnaval, então, que todos voltam à eterna infância a fim de brincar com o tempo: é lá que o corpo ‘envelhecido’, que inevitavelmente sempre traz consigo o próprio

aspecto da renovação, renova-se de fato, por meio da festa, para evitar que apodreça nos tabus e ‘impossibilidades’ que só conhecem o movimento monológico da privação. É por isso, portanto, que uma vida carnavalizada só reconhece o futuro no próprio presente, e é por isso que o OWS, por exemplo, se quiser permanecer rizomaticamente jovem ao longo do tempo, não pode pensar em sair dos meios (a verdadeira fonte da juventude) achando que já conseguiu o que buscava: se isso acontecer, ele envelhecerá automaticamente, petrificando-se em forma de árvore, essencialmente incapaz de gerar qualquer fruto de mudança.

Já se discutiu de alguma forma que é a *simplicidade despretensiosa* que tem a capacidade de conduzir o povo imortal à sua própria eternidade, justamente porque, ao invés de negar, ela busca sempre potencializar o movimento. Isso é vida, uma que é tão mais vida quanto mais rizomática puder ser. E é o oposto disso, ou seja, tudo aquilo que se petrifica buscando uma eternidade apodrecida – todos os dogmas e árvores da sociedade que se tem aí – que representa a própria morte. Afinal, uma das grandes lições do carnaval é de que *os tabus – a morte institucionalizada – foram feitos para perpetuar-se, enquanto que o povo – que acredita na vida – foi feito para transcendê-los*. Neste caso, a pretensão ao controle do futuro, por mais que fundada nas mais nobres das intenções, vem a ser um ato inutilmente arrogante, na medida em que apenas instaura a paralização. Ele será tudo que se quiser, mas apenas se já for feito agora.

E é aqui precisamente que o *Occupy* tenta superar a sua aparência *radicalmente despretensiosa* para mostrar-se muito mais como algo *despretensiosamente radical*. Ou seja, enquanto certos posicionamentos ideológicos trazem em si um conteúdo radical (de destruição do sistema) a partir de uma estrutura conservadora (a da seriedade moderna que varia da chatice engessada à justificação da violência), a abordagem carnavalesca, que vai da simples leveza cômica à carnavalização da vida de fato, traz um conteúdo não menos radical (a mensagem de que o sistema está podre e deve ser superado), só que numa estrutura mais radical ainda, apesar de aparentemente ‘apática’, ‘conservadora’ – para os que veem o ‘não-sério’ apenas como uma grande brincadeira que não leva a lugar nenhum. É justamente aqui que o radicalismo renasce, sobrevive e se espalha de modo mais efetivo: na superação não só do político e do formal, mas de toda uma era de pensamento abstrato e manipulador; na consciência de que a vida não se pensa, se vive; de que as promessas políticas que se ouvem há tantos séculos só se realizam na transfiguração do próprio político, uma transfiguração cujo ponto máximo se alcança na carnavalização da política, e, em última instância, da própria vida – é aqui

que os princípios democráticos se materializam, assim, de modo tão natural quanto o próprio ato de respirar.

Neste ponto, já deve estar razoavelmente claro que a carnavalização da vida seria uma espécie de ‘fim’ dentro dos próprios meios, que começam na politização do carnaval e na carnavalização da política. De alguma forma, pode-se dizer que na ocupação do *Zuccotti* tudo isso aconteceu ao mesmo tempo, de modo que delimitar especificamente a expressão de cada uma dessas faces apresenta-se como uma tarefa tão impossível quanto inútil. Só que a utopia da vida totalmente carnavalizada teve que, novamente, com o fim do acampamento, dar espaço à ‘realidade’ da ‘vida normal’ de que falava Žižek (2011, 2012), e, assim, após o despejo, apenas restou a cada um manter na sua vida e no movimento o tanto de carnaval que ainda fosse possível. Deste modo, continuaram politizando o carnaval e carnavalizando a política tão bem quanto já o faziam anteriormente, embora esses elementos tivessem de certa forma sido arrancados do seu todo sistêmico. No geral, acabou prevalecendo, portanto, a face mais evidente da *carnavalização da política* como um todo, já que normalmente não existem muitas ocorrências de carnavais ‘neutros’ que possam ser ‘politizados’. Porém, um exemplo quanto a isso se faz extremamente oportuno: trata-se da *Mermaid Parade* (literalmente, a ‘Parada da Sereia’), uma celebração carnavalesca realizada em *Coney Island* (no *Brooklyn*) desde 1983 com o objetivo de comemorar o início do verão – ela sempre acontece no sábado mais próximo do início da estação²⁶¹.

4.6.2.1. A politização do carnaval: a alegria de enfrentar o sistema

Por se tratar de um evento bastante específico que demanda uma clara imagem descritiva, nesta seção optou-se por utilizar mais os relatos do diário do que o que se vinha fazendo ao longo do texto, a fim de exprimir com mais riqueza os mais variados elementos daquele encontro (carnavalesco) específico.

Em termos gerais, o cenário aqui é de fato bem carnavalesco: pessoas fantasiadas com as roupas mais criativas (especialmente ligadas ao tema do mar), cantando, dançando ao som das bandinhas que vão passando, rindo, deliciando-se com a intensidade da vida pulsante a partir dos seus corpos, claramente renovados e revalorizados por meio do abandono do pudor em prol de um certo ressurgimento do grotesco no seu sentido ‘positivo’ – não-moderno. É assim que muitas mulheres desfilam seminuas com seus peitos à mostra, além de todas as outras partes que normalmente prefeririam esconder, como as convencionadas ‘imperfeições’ que ali não têm

²⁶¹ Em 2012, ela aconteceu no dia 23 de junho. A sua origem vem das celebrações do *Mardi Gras* – a tradicional ‘Terça-feira Gorda’ que está na própria essência do carnaval – que ocorriam na ilha no início do século XX.

importância alguma; de modo similar, alguns homens também passeiam com muito menos roupa do que de costume, enquanto outros se vestem de mulher, de sereia, do que quer que seja, daquilo que eles quiserem ser nesse dia de plena liberdade e democracia. É claro que as marcas do controle estatal encontram-se por toda parte, desde a separação entre os que fazem e os que assistem à festa por meio de barricadas quilométricas, passando pelos olhares policiais constantemente vigilantes para garantir a manutenção da 'ordem', até a organização metódica de uma programação que determina quando, onde e como tudo começa e termina. O ambiente é, portanto, ao mesmo tempo muito e pouco propício para a armação do carnaval do Occupy, que já havia anunciado que traria seu próprio bloco à festa. Mas o meu maior questionamento nesse momento era: sendo um movimento que vai claramente de encontro às instituições de um modo geral, será que estas permitiriam a participação do OWS no 'circuito oficial' do carnaval organizado por elas mesmas? Ou será que os occupiers tentariam instaurar um bloco não-oficial justamente para denunciar a aberração da suspensão da democracia na própria festa cuja expressão original sempre existiu para ser a mais democrática de todas? Os questionamentos eram quase retóricos, já que o Estado não tem nenhum interesse em entrar nesse tipo de contradição espalhafatosa de maneira tão gritante. Deste modo, no fim das contas, as autoridades acabaram encontrando uma forma de fazer com que o carnaval não ficasse nem tão bonito para os que querem questionar a legitimidade do seu poder e nem tão feio para elas mesmas, que precisam manter este poder de forma 'legítima'. Enfim, um certo 'equilíbrio' foi alcançado e, no fim das contas, ao bloco do Occupy foi concedido o direito de desfilar pelo caminho oficial. Aparentemente, era preciso estar inscrito para tanto, mas na verdade o acesso acabava sendo livre para qualquer um nas partes em que as barricadas encontravam-se suspensas, no que eu consegui passar livremente com meu traje típico, nada carnavalesco: a calça jeans de sempre, a mochila nas costas e o caderno na mão. E, assim, o OWS, com muita animação e diversão, preparava-se para levar a sua mensagem fortemente política para aquela comemoração tradicional que não passava de uma mera 'festa' sem nenhuma pretensão política: era aqui que os manifestantes se preparavam para politizar o carnaval institucional, enfrentando sua alegria meio séria. Quanto ao bloco do Occupy, quem o estava embalando musicalmente era a Rude Mechanical Orchestra (literalmente, 'Orquestra Mecânica Rude'), a mesma que estava acompanhando um dos protestos de ontem, tocando seus temas engraçados e espalhafatosos, todos de verde. As fantasias dos foliões do bloco eram as mais diversas e as mais esquisitas, as mais grotescas possíveis, com suas cores absolutamente chamativas, peças que não combinavam nem minimamente umas com as outras: homem travestido de mulher, mulher com roupa de homem, cada um com sua representação marítima que parecia totalmente improvisada, a maioria balançando uma calda meio bizarra enquanto segurava uma espécie de cabeça de peixe para completar a caracterização. Neste caso, incorporando esse personagem do mar, seja lá o que ele fosse, os que iam à frente faziam vários teatrinhos em que uns corriam atrás dos outros como se fosse para atacá-los, para devorá-los, bem como um tubarão faz com suas presas: em muitos momentos, tratava-se claramente de uma paródia em relação ao que as corporações fazem com o governo e os cidadãos, na medida em que realizavam a coreografia e mandavam essa ou aquela corporação 'se foder'.

Em meio a todo esse ambiente marítimo, os cantos, naturalmente, também foram adaptados ao tema do dia. Os mais comuns, por exemplo, eram: “*Aquabounty and*

*Monsanto, GMO's have got to go*²⁶² e “*get up, be free. There's revolution in the sea!*”²⁶³. Igualmente, a cada oportunidade surgida os manifestantes cantavam a já bem conhecida música de Florence Reese “*Which side are you on?*”²⁶⁴, que já virou um grande símbolo do movimento, ecoado em várias manifestações.

A energia carnavalesca é realmente muito forte, e aqui ela permite que qualquer espécie de protesto que normalmente deveria ter um peso bastante 'chato' torne-se extremamente leve e sedutor, tudo isso embalado pelo riso instaurador e revelador da democracia mais verdadeira que emana dos participantes para ir de encontro à seriedade totalmente autoritária da polícia que observa toda aquela alegria com uma mistura de descaso e preocupação. Só que a verdade é que o fenômeno do riso é tão inescapavelmente contagiante, que às vezes nem eles mesmos conseguem se segurar, por mais que tenham sido 'treinados', 'embrutecidos' para ignorá-lo. É assim que, além de em muitos casos esboçarem um sorriso meio tímido, mas suficientemente perceptível no rosto, em outros, eles não se preocupam tanto em escondê-lo, ou pelo menos não o conseguem, como quando um ocupier estava ensinando a uma criancinha como usar a máscara de peixe que ele trazia na mão e uma policial que estava do lado se envolveu tanto com aquilo a ponto de ficar olhando fixamente para a situação com um grande ar risonho e de admiração no rosto.

É desta forma que, no carnaval, o que pode parecer apenas um mero detalhe desprezioso, acaba sendo, na verdade, a grande chave libertadora para o potencial envolvimento de quem quer que seja no que quer que seja. O fato é que, quem se relaciona com ou se submete a qualquer pessoa ou grupo de caráter estritamente sério, inevitavelmente autoritário, o faz por uma simples questão de necessidade, seja qual for o seu tipo – por mais que se trate da ‘necessidade’ de passar por aquilo antes de chegar no topo da seriedade hierárquica, para os que buscam passar de oprimidos a opressores. No entanto, com o riso e a jocosidade, com a brincadeira e a ironia criativa, não acontece uma mera ‘relação’ qualquer, essencialmente unilateral, muito menos submissão: existe, ao contrário, envolvimento dialógico, reciprocidade, algo que não tem nada a ver com a tal ‘necessidade’ que os gregos tanto temiam, por exemplo: funda-se numa espécie de *convicção* regeneradora da qual não se pode escapar. É por isso que para Rabelais (BAKHTIN, 2000), por exemplo, o riso é o maior revelador de verdades, não aquelas pretensamente universais, absolutas, mas, sim, as próprias de cada indivíduo, que o conectam naturalmente àquilo com que ele se identifica de fato. E essa

²⁶² Literalmente, “*Aquabounty* e *Monsanto*, OMG [Organismos Geneticamente Modificados] têm que cair fora!”. *Aquabounty* é uma empresa de biotecnologia que trabalha com projetos para aumentar a produtividade de aquacultura. A *Monsanto* também é uma empresa de biotecnologia, uma das maiores do mundo, e atua em várias frentes, desde a produção de inseticidas até sementes geneticamente modificadas.

²⁶³ Literalmente, “*levantar-se, libertar-se, tem revolução no mar!*”.

²⁶⁴ Literalmente, “*de que lado você está?*”. Essa música já se tornou um hino da luta popular dos EUA (especialmente a sindical), com sua letra bem clara em relação à ‘cobrança’ de posicionamento de cada um, que deve escolher o seu ‘lado’ e assumi-lo, nessa luta onde não se pode ficar neutro.

é a verdadeira cara da revolução: as pessoas vivendo sem barreiras, sendo o que elas quiserem ser, atacando completamente o poder, mas sem se preocupar muito com ele – porque o verdadeiro poder elas já possuem –, contagiando a todos, envolvendo-os, sem precisar forçá-los a absolutamente nada.

Em meio a todo aquele riso politizado buscando politizar o riso alheio, a expressão das pessoas que se encontravam do outro lado das barricadas era, no geral, bastante positiva, e refletia com muita clareza o envolvimento proporcionado pelo riso. Uma mulher, por exemplo, gritava euforicamente, “oh, meu Deus! Como eu amo isso!”; mais à frente, um policial meio risonho comentava com algumas pessoas ao lado da barricada “é, nada mal, né...”; em seguida, outra mulher berrava com toda a eloquência que pôde encontrar, “Occupy Wall Street, vamos lutar contra o 1%!”: tudo isso em meio a muitas palmas e assobios. Mas havia também o outro lado, naturalmente, o da seriedade autoritária. Primeiro, passava um cara dando dedo – não como parte daquela grosseria ambivalente que elogia injuriando e injuria elogiando, mas, ao contrário, uma que é estritamente injuriosa, com seus limites bem claros nos gestos e expressões; logo depois, um outro gritava “vão procurar um emprego!”; em seguida, um grupo iniciava uma salva de vaiais; e, mais à frente um pouco, alguém, disposto a defender todo o ordenamento social da vida normal, gritava de lá de trás: “quem é que vai pagar pelo sistema de saúde? Wall Street!”.

O tom dessas intervenções era essencialmente sério, determinista, autoritário, mas ele não parecia suficiente para quebrar o clima libertador do riso, que é capaz de se sobrepor a qualquer coisa, por mais negativa que esta venha a ser. É por isso que essas intervenções acabam normalmente sendo respondidas com o mesmo tom risonho e democrático de sempre: até porque, se assim não o fosse, se o bloco do OWS devolvesse essas agressões verbais ‘na mesma moeda’, o carnaval automaticamente teria o seu fim decretado. Mais uma vez, a verdade é que as grosserias carnavalescas são apenas mais uma forma libertadora de instaurar o riso comum, tudo na base da jocosidade, daí que o autoritarismo monolítico que emana das grosserias modernas lhe é completamente estranho. Um exemplo: muitas das meninas que estavam desfilando nesse dia esbanjavam sem nenhum pudor suas axilas cabeludas, no que em algum momento mais adiante um cara que estava do lado de fora gritou para uma delas, num tom aparentemente bastante jocoso (ele estava rindo espontaneamente), uma espécie de ofensa brincalhona: “depile as axilas!”. Talvez numa situação normal do dia a dia a reação mais natural da pessoa ‘ofendida’ poderia ser mostrar o dedo, xingar ou fazer qualquer coisa que indicasse chateação, senão mesmo desprezo. Mas a partir do espírito carnavalesco, o caso é bem diferente: aquele que ri não apenas ri *dos* outros; acima de tudo, ele ri *com* os outros, e inclusive de si próprio, se por algum acaso vier a ser objeto de uma situação cômica. Assim,

a única coisa que a menina fez, ao invés de irritar-se ou envergonhar-se, foi levantar os dois braços o máximo que pôde para que o cara pudesse ver ainda melhor suas axilas e risse com ainda mais convicção, no que ela também se punha a rir da mesma forma. E aqui todos continuaram marchando, cantando seus cantos cada vez embalados por um ritmo e uma melodia diferentes, divertindo-se da mesma forma com seu carnaval político. Só que agora, como todos se aproximavam mais do que parecia ser o fim do percurso, a quantidade de policiais ia aumentando proporcionalmente, na mesma medida em que o ia a seriedade estampada em seus rostos, aquela típica de quem ‘analisa’, ‘vigia’, coloca-se do lado de fora, diferencia-se hierarquicamente.

Neste ponto, alguns ainda riam, só que em tom de desprezo, o que torna oportuno fazer um contraponto sobre a própria questão do riso, pois nem sempre ele vem vestido da ‘roupa’ democrática. Ao contrário, por vezes chega mesmo a ser mais ‘perverso’, por assim dizer, do que a seriedade escancarada: é o riso sarcástico, satírico, cruel, desprezador, opressor, que necessariamente vem de cima para baixo para manter a todo custo a ordem hierárquica da forma que ela já existe. É isso que se podia ver no rosto de determinados policiais, o que parece ocorrer de dois modos possíveis: 1) ou esse policial já possui uma plena rejeição em relação ao movimento e coloca esse sorriso pesado, sarcástico, na cara para não deixar dúvidas quanto à sua reprovação, que é representada de forma realmente bem sincera; 2) ou então, por algum motivo incontrolável, ele se contagia de alguma forma com toda aquela graça carnavalesca de modo que o riso se torna inevitável; é aí que, automaticamente, ao percebê-lo, a consciência repressora, os tabus que ele aprendeu a respeitar e a imagem que o seu papel social exige enfim o repreendem, no que ele acaba tendo que reconstruir na sua expressão rapidamente o tom hierárquico para desfazer completamente aquilo que se colocaria como a maior evidência de um apoio espontâneo, de reconhecimento da igualdade. Mas,

enquanto isso, as pessoas de fora continuam mostrando a sua simpatia sem medo, um gritando “all day, all week, Occupy Wall Street!”²⁶⁵ de um lado, e outro, por exemplo, batendo palmas incessantemente no ouvido de uma policial para irritá-la à medida que a trupe do movimento se aproxima, o que faz com que esta se afaste um tanto sem graça.

E quando parecia que a marcha iria terminar sem que a polícia interviesse diretamente, como de costume, com toda sorte de proibição instantânea, eis que, já chegando à última parte do trajeto, um policial abordou um senhor que estava segurando uma bandeira do *Occupy* para dizer que ele não podia seguir carregando-a porque ela estava presa a um cano de PVC. Também como de costume, a interdição, naturalmente,

²⁶⁵ Este é um dos cantos mais difundidos nas marchas do OWS, e significa, literalmente, “todo o dia, toda a semana, ocupem *Wall Street!*”.

carecia de uma explicação lógica, de modo que aqueles que presenciaram a cena acabaram incorporando a mesma indignação, no que alguém que estava lá atrás gritou: “é sempre assim, mas o mundo está assistindo!”. Dali, em suma, o bloco seguiu o resto do percurso pela orla, mas nesse ponto não havia mais ‘novidades’: apenas deram continuidade à sua diversão despreziosa que ao mesmo tempo cumpria um papel muito claro, o de politizar aquele carnaval institucional carente de qualquer tipo de referência política, de tentar instaurar, por mais que minimamente, um pouco da essência original das festas carnavalescas naquela sua expressão contemporânea altamente negadora dos seus principais fundamentos – já que embasada justamente no controle que deveria precisamente ser superado. Mas aqui, cumprido o papel ilustrativo desta seção, parece propício seguir mais especificamente para a discussão da *carnavalização da política* como meio dentro dos próprios meios, da utilização da arte e do riso não apenas como ‘tática’ para passar a mensagem com mais leveza ou para burlar de modo mais eficiente as restrições do sistema enquanto a vida não se carnavaliza por completo, mas também para fazer da própria política um fenômeno divertido, envolvente. Afinal, quem disse que ela tem que ser séria, chata, sisuda?

4.6.2.2. A carnavalização da política: libertando a espontaneidade dos tabus racionalistas

Já se discutiu razoavelmente no início deste capítulo a questão do acontecimento político do envolvimento social, que extrapola em grande medida as limitações do pensamento estritamente mecânico-racional, ao mostrar a necessidade de aliar-se às emoções, permitir que elas afluam naturalmente, ao invés de negá-las como algo necessariamente ‘irracional’, ‘manipulador da realidade’. Neste sentido, é exatamente na carnavalização da política que elas encontram o ambiente ideal para florescer livremente, refletindo o envolvimento de cada um no intenso convite para o envolvimento alheio, pregando a leveza solidária para burlar o peso autoritário do Estado, divertindo-se constantemente nos meios para evitar que estes se tornem penosos e acabem transferindo a realização presente a um futuro abstrato para enfim morrerem logo em seguida. Abu-Jamal (2012, p. 4) coloca bem a questão: “quando estivermos envolvidos em qualquer luta, a diversão deixará o dia mais agradável, e pintará nossas lembranças com uma cor mais brilhante, mais quente”. Além disso, segundo ele, é a diversão que permite que o trabalho de todos seja colorido o suficiente como para conseguir comunicar que os que estão na luta se sentem calorosamente conectados com

aqueles que se está tentando alcançar, recrutar, ou cuja opinião se quer tentar mudar (ABU-JAMAL, 2012). Neste sentido, nada melhor do que o humor carnavalesco para conduzir a todos pelo duro caminho da luta social e política da forma mais charmosa e cativante possível, já que o carnaval é, ele mesmo, a própria festa da celebração do dissenso contra todo tipo de ordem, como bem identifica Lyotard (apud AMORIM, 2001):

O humor visa à heterogeneidade que persiste a despeito e aquém da legitimação. O povo não é o soberano, ele é o defensor do diferendo contra o soberano. Ele é aquele que ri. A política é a tragédia para a autoridade e a comédia para o povo (LYOTARD, apud AMORIM, 2001, p. 62).

É exatamente este o espírito que a maioria dos movimentos contemporâneos têm tentado incorporar cada vez mais, sendo o *Occupy* apenas mais uma expressão dessa tendência, na medida em que utiliza o *humor* – através da paródia, da ironia, do grotesco – e a *arte* – por meio da música, do teatro, da dança, e tudo mais – como principal tática revolucionária. Mas isso é dizer, por exemplo, que a próxima revolução será necessariamente divertida? Talvez. Porém, antes é preciso estender o sentido que se dá aqui ao termo ‘revolução’, de modo a encará-lo não como um momento específico de intensa luta que começa e termina em espaços temporais bem definidos, fundados em certas metas que ao final terão sucedido ou fracassado. Na concepção mais ampla da luta revolucionária, ela sempre esteve aí disponível para quem quisesse levá-la adiante de alguma forma, no seu cotidiano, o que torna possível encará-la como algo que já está acontecendo, da mesma forma que nunca se concretizará em algo ‘palpável’ – isto é, facilmente identificável em termos temporais, como a divisão em períodos bem delimitados que se costuma fazer para significar os acontecimentos históricos: tudo isso pelo simples compromisso de que ela não cesse jamais. Neste caso, pode-se dizer que a revolução já *está sendo*, sim, divertida, porque é com esse sentimento que os *occupiers*, de modo geral, parecem estar comprometidos. Não que seja assim o tempo inteiro – obviamente, não. No entanto, essa parece ser sempre a pretensão da maioria: a de suplantar qualquer tipo de violência sempre com base na criatividade, e com muito humor. Para o *Reverend Billy*²⁶⁶, ele mesmo representante de um dos projetos mais expressivos de ativismo político dos EUA pautado nessa concepção, “música e humor abrem a alma das pessoas, então esses grupos contribuem para libertar as pessoas e fazê-las pensar de maneira distinta”. Segundo ele, essa ‘libertação’ refere-se mais especificamente aos “velhos ‘ismos’, carreiras, instituições”, de sorte que quando todos

²⁶⁶ Em conversa com o autor em 2 de julho.

conseguirem se livrar dessa espécie de ‘prisão ideológica’, poderão finalmente ter acesso a novas ideias e algumas velhas que a humanidade acabou abandonando ao longo do seu percurso histórico.

Em última instância, isso remete diretamente à mesma ‘despretensão’ de que se tem falado aqui, no sentido de recuperar a beleza da simplicidade e do gozo de cada dia e abandonar toda a megalomania séria e material que a vida acabou virando de forma geral. Um humorista que apresentou seu *show* aos *occupiers* no Encontro Nacional (em 3 de julho) colocou bem essa questão, em tom de bastante ironia, naturalmente: “as pessoas más têm planos, pautas, horários a cumprir. Mas as pessoas boas apenas se divertem e tratam as outras pessoas bem. O nosso plano é apenas conseguir sobreviver” – e, aparentemente, muito bem, por sinal. Afinal, é apenas isso que importa, no fim das contas, precisamente o que faz de todos em conjunto muito grandes na sua própria ‘pequenez’ diante de todo o cosmos:

nós somos apenas uma grande coincidência, uma gravidez não intencional do universo. Algumas pessoas acham que isso não significa nada, mas para mim isso é poder. Nós deveríamos estar vivendo a vida, mas os nossos egos não nos deixam fazê-lo, porque sempre achamos que somos muito especiais.

No fim das contas, existe algo capaz de fazer qualquer um sentir-se mais poderosamente vivo do que a arte e o gozo divertido do momento? É assim que, no plano político, a diversão, como *tática*, para além da realização utópica do agora, serve da mesma forma “para acordar as pessoas sobre o que está acontecendo”, como afirmou o humorista, ao ressaltar o seu papel potencialmente revolucionário: afinal, “quando as pessoas riem, fica mais fácil entender a mensagem” – na verdade, pode-se dizer até que, mais do que apenas entendê-la, fica mais fácil identificar-se com ela, ‘tomá-la’ para si.

E até com as *autoridades* isso acaba funcionando em alguma medida. O fato é que, por mais que normalmente os policiais façam de tudo para *não rir*, ou por mais que quando o façam seja, em termos gerais, de modo bastante tímido (velado) ou sarcástico (hierárquico), em outras situações eles acabam ‘se rendendo’ abertamente ao clima e ‘aceitam’ romper as barreiras da seriedade – ou simplesmente não conseguem resistir. Isso aconteceu, por exemplo, na ocupação parcial (que se desfazia à noite) durante o Encontro Nacional, quando, na manhã do dia 3 de julho, dois policiais se aproximaram e ficaram observando tudo aquilo, um deles com um semblante muito simpático e um grande sorriso estampado no rosto, até que esse riso igualitário, destruidor de hierarquias, encontrou um *occupier* também risonho que estava ali do lado, e isso já foi suficiente para que os dois começassem uma longa conversa descontraída. Por algum

motivo, o outro policial saiu, mas isso só deve ter servido para deixar os outros dois sujeitos descontraídos ainda mais à vontade. Após alguns minutos, outro *occupier* aproximou-se, no que o outro saiu em seguida, e assim iniciou-se uma espécie de ‘revezamento’ entre vários *occupiers* que iam e vinham falar com ele. No fim das contas, este era o mesmo policial que havia abordado os *occupiers*, nessa mesma manhã, que haviam dormido na porta do banco, como já se comentou anteriormente.

É claro que isso se trata de uma grande exceção à regra, e provavelmente o *status* de ‘policial comunitário’ daquela autoridade, ou algo parecido, lhe dava mais abertura para agir de modo mais respeitoso, inclusivo, democrático. Isso porque, na maioria das situações, a única coisa que a polícia faz com os *occupiers* é se esforçar ao máximo para dismantelar, ou estragar tanto quanto possível, os carnavais políticos que estes tentam realizar o tempo inteiro, permanecendo de modo extremamente festivo em parques e praças ou saindo em marchas regadas com a mesma energia carnavalesca. E é aqui que a atitude dos policiais leva a uma grande analogia com os carnavais modernos, especialmente o modelo soteropolitano e o seu sistema de cordas segregadoras. O objetivo do *Occupy*, naturalmente, é sempre fazer seus pequenos carnavais nos moldes mais fiéis possíveis às origens populares da festa, permanecendo tão leve, aberto e inclusivo quanto possível – por mais que não necessariamente estejam pensando no carnaval (ou qualquer teoria a seu respeito) quando o praticam. Porém, a verdade é que tudo isso representa um grande perigo para o Estado, talvez até maior do que qualquer abordagem violenta que o movimento pudesse fazer, de modo que, cada vez que o *bloco* do OWS sai às ruas, os policiais não lembram outra coisa senão os próprios *cordeiros* que acompanham os *foliões* para separar aqueles que pagaram o acesso dos que não nos *carnavais capitalistas*.

É claro que, neste caso, os policiais, obviamente, não estão ali para proteger os que estão do lado de dentro, mas, sim, supostamente, os que permanecem fora: não estão para garantir o direito dos que adquiriram um serviço (como o abadá do bloco), mas, de modo inverso, para eventualmente reprimir os direitos (constitucionais) daqueles que estão ali precisamente para reivindicar o fato de já não estarem sendo contemplados com vários outros direitos previstos. É assim que, se no carnaval contemporâneo cada vez mais se privatiza o acesso e se segrega o que era para ser pura mistura, o *Occupy* tenta fazer justamente o contrário, embora esbarre num Estado assustado que, mesmo sem ser convidado, toma a frente como ‘organizador’ de um carnaval que tem como principal objetivo negar sua autoridade: é aqui que entram as

suas cordas do controle segregador. Mas os *occupiers* também têm as suas táticas específicas para tentar diminuir consideravelmente esse controle, de esquivar-se elegantemente dele.

Como já se chegou a citar superficialmente, os protestos de Seattle em 1999 marcaram profundamente os movimentos sociais do mundo inteiro e impulsionaram uma mudança considerável não só na forma como eles se organizam, mas também no modo como eles agem nas ruas e tentam passar a sua mensagem.

O *frame* de ação que escolhemos [em Seattle] foi o protesto-carnaval, igualmente comunicativo e concreto. Fora do encontro corporativo entediante, uma festa dançante gigante se instalou, completando-se com bandas de marcha, dançarinos, trupes teatrais, fantoches gigantes, animadoras de torcida radicais, uma falange de 300 tartarugas e até cantores natalinos (SELLERS, 2012, p. 287, grifo do autor).

Assim, milhares de pessoas se juntaram (dando-se as mãos em forma de corrente) em volta às entradas e esquinas importantes para impedir que os delegados do encontro pudessem ter acesso ao local, por mais que nada daquilo pretendesse apresentar-se como algo ameaçador: afinal, “com toda a arte celebradora e solidariedade, nós parecíamos bonitos e humanos fazendo aquilo” (SELLERS, 2012, p. 287). Um pouco antes disso, desde 1995, um grupo inglês já realizava algo semelhante pelas ruas de Londres: o *Reclaim The Streets* (‘Reivindique As Ruas’). Em termos gerais, o que eles faziam era lançar festas surpresas nas ruas da cidade, de modo completamente inesperado, tomando-as de um jeito bem carnavalesco, uma ideia que depois acabou se espalhando por todo o mundo (JORDAN, 2012c). Em maio de 1998, por exemplo, uma festa de rua global foi organizada em 70 cidades em protesto contra o encontro do G8. No ano seguinte, fizeram o *Carnival Against Capital* (‘Carnaval Contra o Capital’) também em vários lugares do planeta, sempre criando *carnavais rebeldes* “com sua música, fantasias selvagens, corpos liberados, cor e farra” (JORDAN, 2012c, p. 351), festas que sempre traziam como *frame* principal a “espontaneidade coletiva” (JORDAN, 2012c, p. 353). Finalmente, “seis meses depois disso, uma ação carnavalesca em massa nas ruas fecharam a OMC em Seattle, um evento que acabou se tornando a festa de inauguração do movimento de antiglobalização” (JORDAN, 2012c, p. 351).

Entre os princípios básicos desse enfoque carnavalesco está o fato de agir sempre de *forma ludicamente boba* e a partir da incorporação de *práticas do absurdo*. Neste caso, além da inspiração vinda do *nonsense* grotesco, por exemplo, como utilizado pelos situacionistas, aqui entram também as técnicas incorporadas dos palhaços e bufões, igualmente ‘sem sentido’, confusas, para quem está de fora, já que

num conflito entre manifestantes e policiais, a única coisa que normalmente se espera é uma seriedade violenta das duas partes, e não um humorismo fluido, desprezioso, que desconstrói todo aquele enfrentamento para mostrar que é precisamente este mesmo que não tem sentido. Quanto a esse tipo de abordagem, um grupo já se tornou referência em todo o mundo (inclusive para o OWS): o Circa – *Clandestine Insurgent Rebel Clown Army* (‘Exército Clandestino Insurgente de Palhaços Rebeldes’), “um exército altamente disciplinado de palhaços profissionais, uma milícia de bobos autênticos, um batalhão de verdadeiros bufões” (JORDAN, 2012b, p. 304). O objetivo do grupo, surgido em Londres, era desenvolver uma nova metodologia de desobediência civil, a *palhaçada rebelde*, “mesclando a antiga arte da palhaçada com as táticas contemporâneas de ação direta não violenta” a partir da introdução de brincadeiras e jogos no processo de organização política (JORDAN, 2012b, p. 304).

Uma premissa fundamental do CIRCA é que zombar e confundir totalmente o inimigo pode ser mais poderoso do que o confronto direto. Certa vez, um bando de palhaços formado por setenta pessoas passou por dentro de uma fileira de policiais do batalhão de choque britânico que, estranhamente, não conseguiram manter a fileira [intacta]. Quando a filmagem do evento foi examinada, acabou que por baixo dos seus visores os policiais estavam rindo demais para poderem se concentrar (JORDAN, 2012b, p. 305).

E o mais interessante é que um dos princípios desse tipo de abordagem, para além do seu caráter de tática externa, é trabalhar igualmente o processo de *transformação interna* dos indivíduos, já que os combatentes do Circa não pretendiam *fingir* serem palhaços, mas, ao contrário, deveriam *sê-lo* de fato: afinal, “a palhaçada é muito mais um estado do ser do que uma técnica” (JORDAN, 2012b, p. 305). E bem assim era no próprio carnaval popular, onde os bufões e os bobos permaneciam bufões e bobos em todas as circunstâncias da vida, encarnando uma forma especial de levá-la, “ao mesmo tempo real e ideal”, situando-se “na fronteira entre a vida e a arte (numa esfera intermediária), nem personagens excêntricos ou estúpidos nem atores cômicos” (BAKHTIN, 2000, p. 7). No caso do Circa, a forma que o grupo encontrou de estimular que os manifestantes continuassem sendo eles mesmos e ainda assim mantendo-se intensamente conectados com todos os seres humanos “foi permitindo aos participantes descobrirem seu próprio palhaço interior enquanto ao mesmo tempo vestiam um ‘uniforme’ que os fazia sentir-se parte de um grupo fortemente unido” (JORDAN, 2012b, p. 305). É assim, portanto, que o estado de palhaço existe sempre nas fronteiras, “dançando delicadamente à beira do caos, em algum lugar entre a vida e a arte, ser e fingir” (JORDAN, 2012b, p. 306).

Os palhaços são tão medonhos quanto inocentes, sábios e estúpidos, curandeiros e objetos de ridicularização, bodes expiatórios e subversivos. Eles levam esse espírito carnavalesco consigo aonde vão, contaminando o corpo político com sonhos rebeldes (JORDAN, 2012b, p. 306).

Trata-se precisamente do poder do ‘absurdo’ e do ‘ridículo’, do ‘impensável’, ‘inconcebível’, ‘incabível’, uma das mais poderosas armas contra a autoridade, que sempre necessita da seriedade e do respeito para serem eficientes. Quem leva um palhaço a sério? E quem um palhaço consegue levar a sério? É, portanto, por meio do riso jocoso, que a aura da autoridade é minada, e o homem de uniforme ou de terno, sóbrio e sério, perde o controle de toda a situação que antes ele controlava completamente (MITCHELL D., 2012). No contexto das *situações absurdas*, o poder formal e toda a lógica violenta que o guia se desmantela de modo quase irreversível, precisamente porque ele não tem a mínima noção de como lidar com elas (MITCHELL D., 2012). Essa é claramente a ‘ideologia’ por trás das táticas carnavalescas do *Occupy*.

Normalmente, antes ou durante grandes eventos, os *occupiers* organizam várias sessões de ‘treinamento’ dessas técnicas para que todos saibam como proceder da melhor forma nas situações mais adversas e estejam bem conectados em termos táticos e de estado de espírito. Em meio aos intensos protestos de Chicago, por exemplo, no dia 18 de maio uma *occupier* chamada Lisa fez um desses treinamentos, o qual ela iniciou de maneira bem interessante. Antes de começar as atividades de fato, Lisa falou um pouco sobre a questão do ‘medo’ e da ‘raiva’, explicou o que cada uma dessas duas emoções representa, e pediu para que cada um as descrevesse de algum modo e demonstrasse no centro do círculo como elas se manifestavam no corpo. As encenações foram as mais diversas, tudo para concluir que medo e raiva são emoções que normalmente fazem os indivíduos perderem o controle sobre si mesmos, sendo a primeira, geralmente, passiva – com ela estes se retraem, encolhem – e a segunda, ativa – a partir dela as pessoas tendem a atacar o objeto que a esteja despertando em si. Mas, então, como superá-las? Como substituir essas emoções tão visivelmente perturbadoras e maléficas precisamente pelo amor? Era este o ponto central do treinamento. A ideia geral, na verdade, era treinar o espírito de solidariedade e aprender a controlar as emoções negativas para não colocar em risco a si mesmo, os companheiros, ou o grupo como um todo em situações particularmente difíceis. Aqui ela demonstrou várias das técnicas (ridículas, divertidas) utilizadas especificamente pelo *Occupy Wall Street* – as quais serão discutidas em seguida – e explicou que o maior objetivo é sempre deixar os

policiais desnorteados: afinal, quando desnorteados, eles não sabem exatamente o que fazer, e, não sabendo o que fazer, muitas vezes não fazem nada.

As táticas são muitas, entre as de foco mais comunicativo (mímicas, frases e gestos) e as de resistência ‘abobalhada’, todas bastante dinâmicas, mudadas constantemente a fim de adaptar-se às necessidades específicas de tal ou qual agrupamento em tal ou qual momento.

Após apresentar algumas dessas técnicas, Lisa falou da importância de sempre se dividir em pequenos grupos e manter-se com o seu próprio do início ao fim do protesto para facilitar a ‘proteção’ de todos – nunca andar sozinho. Além disso, ela diz que é igualmente importante que cada um conheça seus próprios limites e os limites dos que estão no seu grupo para que todos possam saber exatamente como agir em determinados momentos, podendo, inclusive, de alguma forma ‘prever’ a reação dos outros. E ela deu um exemplo encenado: se alguém num grupo de quatro ou cinco pessoas está disposto a ser preso e a polícia acaba pegando um dos que não pode ou não quer ser preso, então aquele que não se importa em vê-lo poderá tentar fazer alguma coisa para distrair o policial a fim de possibilitar que o seu companheiro escape e ele possa (se não conseguir escapar também) ser pego em seu lugar – a própria essência do forte espírito de solidariedade. Depois disso, nos dividimos em pequenos grupos de cinco para que todos pudessem trocar várias impressões sobre o primeiro dia de protestos que estava terminando, o que depois foi apresentado para o grupo maior. Após a troca de experiências, portanto, o treinamento consistiu em simular enfrentamentos diretos com a polícia para colocar em prática todas aquelas táticas, mais ou menos como na brincadeira de criança conhecida como ‘polícia e ladrão’ – embora aqui os tais ‘ladrões’ enfrentem a polícia diretamente, e de modo criativo, ao invés de simplesmente fugir. As simulações foram as mais diversas, e as técnicas para escapar também. Se um policial o prende pela mão, Lisa ensina como se soltar; se um bando de policiais vem em sua direção, ela mostra como transitar no meio da multidão de modo a despistá-los (correndo em linha reta, em círculo ou em quadrado para evitar se bater nas coisas ou nas pessoas); se a prisão parece inevitável, todos ‘derretem’ até o chão e caem como se estivessem mortos ou desmaiados – nestes casos, por exemplo, muitas vezes os policiais ficam tão sem graça, que acabam desistindo de prender, até porque nem sempre eles estão dispostos a carregar ninguém no colo. O treinamento estava bem interessante, e foi exatamente neste momento que dois policiais se aproximaram do círculo para deixar toda aquela ‘brincadeira’ um tanto mais séria, inserindo um pouco de ‘realidade’ naquilo que pretendia ser apenas simulação. E assim os representantes da ordem começaram a assistir ao espetáculo com um sorriso bem irônico no rosto, até que um deles disse: “ah, então é assim que vocês fazem, é?”. O clima, naturalmente, ficou bastante pesado, de modo que alguém respondeu: “será que vocês poderiam dar licença? Vocês estão nos constrangendo”. A réplica foi imediata: “isso aqui é um local público, então se vocês podem ficar aqui, a gente também pode assistir ao que vocês estão fazendo”. Neste ponto, os ocupiers passaram a ignorá-los, mas os policiais começavam a multiplicar-se pelo parque como cactos pelo deserto, no que um deles trazia uma câmera e filmava com bastante cuidado, bem lentamente, cada um dos rostos ali presentes. Mas os ocupiers já se mostravam indiferentes, e alguns deles, em vez de se afastarem, se aproximavam para impedir ou dificultar o trabalho dos policiais, precisamente tentando tapar a lente da câmera ao pular para cima e para baixo com um casaco aberto nas mãos, travando, assim, um grande duelo de ataque e esquivo, até que o policial acabou desistindo e se afastou para subir num banco mais distante e realizar a sua misteriosa filmagem à distância

*mesmo. E então os occupiers seguiram com seu treinamento como se nada estivesse acontecendo*²⁶⁷.

Esse caso específico expressa bem, em termos gerais, as bases da relação dos *occupiers* com a polícia, esta normalmente tentando instaurar o *medo* de que falou a própria Lisa no início e aqueles fazendo de tudo para transformar qualquer resquício de *raiva* estimulada por essas atitudes em *amor* jocoso e criativo. No OWS, um dos grupos mais representativos quanto ao esforço em desenvolver e difundir especificamente essas táticas de resistência criativa, sempre inspirados em palhaços e bufões, é o *Plus Brigades* (algo como ‘Brigadas Positivas’), que constantemente está realizando vários eventos neste sentido. Em 2012, por exemplo, eles organizaram o *Spring Training* (‘Treinamento de Primavera’), com o objetivo de preparar os manifestantes para o Primeiro de Maio, e o *Summer Disobedience School* (‘Escola de Verão de Desobediência’), que visava a treinar os *occupiers* para os protestos de 17 de setembro. Segundo Madeline Nelson²⁶⁸, uma das participantes do grupo, a sua inspiração de ‘palhaçada’ advém de duas grandes fontes: 1) O *teatro do absurdo* desenvolvido por Guy Debord e os situacionistas; 2) O *teatro invisível* de Augusto Boal. Quanto ao primeiro caso, ela explica:

A gente vive numa sociedade em que tudo acaba virando produto, *commodity*, de modo que as pessoas perderam o senso de viver suas próprias vidas, das quais eles viraram meros espectadores. Então, o que a gente faz é criar situações na rua para de alguma forma tentar quebrar esse *frame* dentro da própria vida das pessoas, como se estivéssemos tentando acordá-las de um sonho. A verdade é que vivemos uma situação que chega a ser ridícula, e por isso nossas vidas têm se tornado absurdas – daí o teatro do absurdo.

Quanto à influência de Boal, ela também especifica suas bases:

De modo geral, o que a gente faz é estabelecer pequenos conflitos em locais públicos de modo ‘invisível’, sem que ninguém saiba que se trata de um teatro, o que deixa as pessoas muito confusas. Essa técnica era muito utilizada no Brasil na década de 70 por conta do regime militar, então era uma forma de tentar fazer uma transformação social sem que ninguém se desse conta de que era exatamente um protesto.

Segundo Madeline, algumas pessoas acham que o teatro invisível não faz muito sentido de ser aplicado nos Estados Unidos, dado que lá eles teoricamente já possuem a liberdade de que precisam para protestar. Mas Madeline discorda: “veja quanta gente está sendo presa, filmada, tendo a vida vasculhada e a casa invadida. Então acho ótimo esse tipo de intervenção”.

²⁶⁷ Relato do diário do dia 18 de maio de 2012.

²⁶⁸ Em conversa com o autor em 29 de maio de 2012.

Como já se tratou razoavelmente das bases do pensamento situacionista, parece propício explicar rapidamente as bases do teatro invisível de Boal. Em termos gerais, esse é o tipo de ‘espetáculo’ em que os ‘espectadores’ não sabem que se trata de um espetáculo, e, portanto, não têm consciência do seu papel de espectadores – aqui, eles são ‘*spectatores* [sic.]’ (BOAL, 2010). Tudo acontece como se aquela intervenção fosse mesmo um acontecimento ‘real’, justamente para que as reações sejam as mais espontâneas possíveis, de modo que “as pessoas possam repensar suas suposições e engajar-se em assuntos sensíveis que elas poderiam em outros casos evitar” (MITCHELL T., 2012, p. 66). Assim, “provoca-se a interpenetração da ficção na realidade e a da realidade na ficção: todos os presentes podem intervir a qualquer momento na busca de soluções para os problemas tratados” (BOAL, 2010, p. 19), por mais que não saibam que estão intervindo numa situação construída. É por isso que

o espetáculo *invisível* pode ser apresentado em qualquer lugar onde sua trama poderia realmente ocorrer ou teria já ocorrido (na rua ou na praça, no supermercado ou na feira, na fila do ônibus ou do cinema...). Atores e espectadores encontram-se no mesmo nível de diálogo e de poder, não existe antagonismo entre a sala e a cena, existe superposição (BOAL, 2010, p. 20, grifo no original).

O grande objetivo, no fim das contas, é fazer com que as pessoas pensem sobre aqueles temas tratados – normalmente, de cunho político ou social – de modo crítico e não apenas proponham soluções teóricas, mas, principalmente, ajam diretamente para modificar aquela situação específica de injustiça.

Na primeira aula do *Summer Disobedience School*, no dia 26 de maio, um grupo fez uma intervenção bem interessante de teatro invisível dentro de uma agência da Wells Fargo – um dos maiores bancos americanos. A ação era tão simples quanto desconcertante. O objetivo era que alguns manifestantes entrassem fingindo estar falando no celular, relatando dados sobre os absurdos que a corporação tem feito contra os 99%, enquanto que outros se dirigiram aos caixas simplesmente para fazer perguntas e solicitações estúpidas. No meio tempo, alguns outros *occupiers* ficariam lá fora esperando para, no fim da intervenção, distribuir panfletos sobre a empresa, colar cartazes no prédio e ainda fazer um pequeno piquete. Segundo Mike Munchelle²⁶⁹, um dos *occupiers* que atuou falando ao telefone, a ação foi bem simples, mas bastante positiva:

eu só entrei lá e fiquei no celular como se estivesse falando com alguém e repetindo algumas informações que estavam no panfleto, tipo: “O quê?! A

²⁶⁹ Em conversa com o autor, em 26 de maio de 2012.

Wells Fargo ganha seus bilhões defraudando dezenas de milhares de americanos?”. Essas coisas, sabe?

Enquanto isso, várias pessoas faziam o mesmo e outras ainda foram ‘encher o saco’ dos caixas, com pedidos bem idiotas, como trocar uma nota de dez dólares em moedas de um centavo. “O objetivo é ocupar o tempo deles, porque, como você sabe, tempo é dinheiro, né? Por isso os caras ficam putos com essas coisas”, completou Mike. É claro que aqui se tratam apenas de algumas intervenções localizadas que buscam mais que nada provocar a reflexão crítica; porém, como afirma o próprio Boal (2010, p. 19), “o teatro deve ser um ensaio para a ação na vida real, e não um fim em si mesmo”, de modo a servir, em última instância, como um grande ensaio para a revolução²⁷⁰.

E o mais interessante é que o teatro invisível e o do absurdo, muito mais do que mutuamente excludentes, podem ser altamente complementares entre si, como, segundo Madeline, seria o caso do *Reverend Billy and the Church of Stop Shopping*, que, na medida em que suas intervenções normalmente “começam meio invisíveis, vão crescendo, até que quebram o *frame*, como os situacionistas”, o que cria “uma grande extensão que vai do *invisível* ao *ridículo*, ou algo entre eles” – já se falou superficialmente deles, mas o tema será melhor tratado adiante. Outro grupo relevante, neste sentido, é o *Billionaires for Bush* (‘Os bilionários por Bush’), que há mais ou menos 10 anos vem investindo em teatro de rua e campanhas midiáticas, a princípio (quando surgiu) para ridicularizar George W. Bush e atrair a atenção para suas políticas pró-elite, e em seguida para estender as mesmas críticas aos políticos em geral. Além disso, tem *The Yes Men*, de quem também já se falou rapidamente, e, por fim, os *Tax Dodgers*²⁷¹ and the *Corporate Loopholes* (‘Os Esquivadores de Impostos e as Brechas²⁷² Corporativas’), um time de *baseball* do, pelo e para o 1% que joga buscando garantir a manutenção de todos os seus privilégios – o caso deles também será discutido melhor adiante. Com a exceção deste último grupo, todos os outros já existiam antes do OWS, de modo que, segundo Madeline, eles acabaram ajudando bastante no desenvolvimento de técnicas mais divertidas, mais jocosas, para comunicar-se eficientemente de modo não verbal. “Muita gente se inspira ao ver essas coisas, senão

²⁷⁰ Da mesma forma que Chris Hedges (em discurso proferido aos *occupiers* em 1º de julho, na Filadélfia) acredita que o surgimento do próprio OWS representa o ‘ensaio’ para o fim do Estado corporativo, assim como 1905 serviu de ensaio para 1917 na Rússia e 1773 o foi para 1776 nos EUA.

²⁷¹ A referência do nome pode ser estendida também à equipe (real) dos *Los Angeles Dodgers*.

²⁷² A palavra original é *loophole*, uma mistura de *loop* (‘volta’) e *hole* (‘buraco’). Neste caso, o símbolo que o representa é um grande aro (*hoop*), que é carregado pelas animadoras de torcida juntamente com os bambolês (*hula hoop*) que elas utilizam para fazer suas coreografias.

pessoalmente, pelo menos vendo os vídeos no *Youtube*, por exemplo. E aí muitas vezes elas se sentem estimuladas para fazer algo parecido”, explica, ao mencionar um potencial efeito em cadeia dessas intervenções.

Neste ponto, Madeline cita também a tática do *Glitter bombing* (‘Bomba de purpurina’), muito utilizada especialmente por ativistas do movimento LGBT. “Funciona mais ou menos assim: você entra numa reunião importante, por exemplo, e diz, ‘esse lugar está tão feio, tão sem vida; vamos deixá-lo mais bonito!’, e aí simplesmente joga purpurina para todo lado” – aqui, as ‘vítimas’ normalmente são políticos conservadores que se posicionam contra os direitos dos homossexuais. Porém, ela atenta para o fato de que muita gente tem sido presa por conta disso, acusada de agressão.

Na década de 70 tinha um movimento parecido com esse, o ‘Homem Torta’, que literalmente acertava os políticos na cara com uma torta. Naquele tempo ninguém era preso nem nada, mas, depois do 11 de setembro, tudo agora é motivo para prender por agressão, quando não por terrorismo.

A partir de todas essas influências, o *Plus Brigades* surgiu, portanto, com o objetivo de tornar as marchas mais divertidas, a fim de que estas chamassem mais a atenção e pudessem ganhar mais visibilidade. Como afirma a professora Diana Taylor²⁷³, quando o *Occupy Wall Street* começou, embora tivessem desde o princípio instaurado um grande carnaval, os manifestantes eram, no geral, muito mais sérios. Foi aí que Jacques Servin, do *The Yes Men*, decidiu ir lá juntamente com Ivan Marovic, um dos membros do movimento *Otpor* – que derrubou o regime de Slobodan Milošević na Iugoslávia em 2000 e estabeleceu um grande marco no ativismo criativo – para estimular os manifestantes a valorizarem o humor e o riso cada vez mais. “Eles tinham que se divertir, porque, por uma parte, não conseguiriam ficar ali e manter esse ritmo tão brutal, se não se divertissem”, além de que tinham que utilizar da diversão para serem mais convidativos, atraentes, “porque é como Kant disse durante a Revolução Francesa: a única forma de conseguir fazer com que outros se juntem à revolta, ao acampamento, ou o que seja, é seduzindo-os”, explicou Diana²⁷⁴. E parece que, no fim das contas, os

²⁷³ Em entrevista com o autor em 11 de setembro de 2012. Diana é professora da *New York University* e uma das fundadoras do *Hemispheric Institute of Performance and Politics* (‘Instituto Hemisférico de Performance e política’), um importante centro de estudo e prática de resistência criativa. Segundo Diana, ele foi fundado em 1998 como “uma forma de reunir artistas, ativistas e acadêmicos das Américas”, tendo como principal objetivo estabelecer um diálogo entre esses grupos – que normalmente não se comunicam entre si – para que eles pudessem unir suas forças e se engajar em projetos conjuntos.

²⁷⁴ Apesar disso, por outro lado, Diana afirma que é preciso ter um pouco de ‘cautela’ com essa questão da diversão e do humor, pois muita gente pode interpretar isso de maneira bastante pejorativa. Neste sentido, enquanto os manifestantes viviam sua utopia alegremente no parque, as pessoas ‘comuns’

occupiers acabaram mesmo levando a diversão e o humor criativo ‘a sério’, como bem mostram as suas técnicas *comunicativas* e de *resistência*, igualmente criativas e bastante eficientes. Entre as primeiras, as mais utilizadas são:

- *People’s mic* (‘microfone do povo’). Esta é, sem dúvidas, a principal delas. Logo nos primeiros dias no *Zuccotti*, a polícia proibiu terminantemente a utilização de qualquer tipo de amplificador de voz, o que, para Madeline, é muito estranho, já que ela diz sempre ter visto nas ruas as pessoas usando megafone sem nenhum problema. O que fazer então para realizar determinadas discussões ou passar recados importantes para aquelas centenas de pessoas que se encontravam constantemente no parque? Muito simples. Utilizando o amplificador mais natural que pode existir, o coro de todas as vozes em conjunto e o ar para levar as ondas sonoras carregadas de informações aos seus destinatários. Neste caso, ainda hoje, sempre que alguém precisa passar alguma notícia, debater algum tema de interesse de todos, ou simplesmente dizer o que pensa ou sente, basta gritar “*mick check*” (‘testando o microfone’, ou algo do tipo), esperar que todos o repitam, fazer o teste mais uma vez, para que ainda mais gente preste atenção e o repita, e enfim começar a dizer o que quer que seja, frase por frase, para que todos possam ir amplificando em conjunto. Às vezes, quando há muita gente, é preciso fazer mais de uma onda de repetição – eles calculam uma para mais ou menos cada 500 pessoas –, o que às vezes gera uma certa confusão, até porque normalmente é um pouco difícil para quem está falando ter que se comunicar assim de forma tão pausada, embora, no fim das contas, o *people’s mic* acabe sendo bastante eficiente. Não se conhece exatamente a origem do microfone do povo – muitos acreditam que ele tenha sido uma invenção do próprio OWS –, mas Marina Sitrin (apud *WRITERS FOR THE 99%*, 2011) afirma que ele já vinha sendo utilizado, por mais que de forma razoavelmente tímida, pelo menos desde os protestos de Seattle em 1999. Segundo ela, a grande ‘novidade’ trazida pelo *Occupy* neste sentido teria sido precisamente a de utilizá-lo para conduzir uma assembleia inteira com duas mil pessoas, por exemplo, e não apenas para passar recados objetivos, como era feito anteriormente.

- *Twinkling* (‘cintilação’): essa é outra técnica comunicativa desenvolvida para aprimorar a condução das assembleias gerais, mas que acabou se espalhando para toda e

continuavam na sua dura rotina, tendo que ir trabalhar diariamente para sustentar seus filhos, por exemplo, com pouco dinheiro, sem nada para comemorar, o que provavelmente levava muitas a pensar: “eles estão aí só se divertindo, brincando, sem fazer nada, e eu estou trabalhando, tenho que me levantar às 5h”. É assim que esse tipo de protesto pode “sair pela culatra”, como alerta Diana, pois a relação com o público é normalmente uma coisa bem complicada, daí que é preciso ter cuidado “para não afastá-lo, não chateá-lo, mas, ao mesmo tempo, convencê-lo a ser solidário”.

qualquer conversa que ocorre entre os *occupiers*, por mais particular que seja. No geral, ela serve como uma espécie de termômetro para medir o temperamento geral, e consiste em mexer os dedos (apontados para cima) intensamente com uma ou as duas mãos levantadas ao ar para indicar aprovação. Depois, o gesto acabou sendo adaptado também para demonstrar reprovação (neste caso, o movimento é o mesmo, mas com os dedos apontados para baixo) ou para posicionar-se com indiferença, como quem está ‘em cima do muro’ (aqui, mexe-se os dedos na posição intermediária, apontando-os para frente).

Além desses, outras ferramentas comunicativas utilizadas (mímicas, neste caso) são: *point of process* (‘momento procedimental’), que se trata de uma espécie de triângulo que se forma com os polegares e os indicadores das duas mãos para mostrar que alguém de alguma forma rompeu com as regras estabelecidas – como falar na vez do outro – e reivindicar que os facilitadores intervenham; *point of information* (‘momento de informação’), que serve para informar – levantando o dedo indicador para cima – que se tem algo importante para agregar sobre aquele assunto específico; *speak up* (‘fale mais alto’), que é bem parecido com o anterior, mas em vez de deixar a mão parada no ar, faz-se um movimento constante de baixo para cima para pedir que a pessoa fale mais alto; *clarification* (‘esclarecimento’), que trata-se de fazer uma espécie de ‘C’ com uma das mãos para pedir que a pessoa que esteja falando explique melhor aquele ponto específico que ela está abordando; *wrap it up* (‘finalize’), que é um sinal feito com as duas mãos de forma rotatória para solicitar que aquele que está com a palavra resuma a ideia e finalize a exposição a fim de que os outros também possam participar; *block* (‘bloqueio’), que é quando alguém cruza os braços sobre o peito para mostrar uma grande objeção ao que se está propondo ou dizendo, o que, na verdade, acaba sendo algo bastante raro de acontecer, dada a sua pouca sutileza, por assim dizer – para que isso aconteça, é preciso que a questão seja realmente muito grave. Muitos outros gestos também podem ser acordados em situações específicas para facilitar a comunicação entre os *occupiers*, especialmente nas marchas onde há muitos manifestantes, de modo a tornar o protesto mais fluido.

Mas as técnicas mais interessantes – mais carnavalescas – são mesmo as *táticas de resistência* inspiradas nos palhaços e bufões, especialmente os do Circa, que servem no geral para possibilitar uma movimentação mais dinâmica por parte dos manifestantes, criando, assim, uma organização coesa e com uma grande coerência interna – o que, inclusive, evita que as pessoas se dispersem por não saberem direito o

que fazer, ou até mesmo por não estarem se divertindo o suficiente. As mais utilizadas seriam:

- *Hop* ('saltar'): essa tática é bastante difundida, e, no geral, serve para juntar, em torno de um centro, os *occupiers* que eventualmente estejam dispersos. Esse centro, no fim das contas, é a própria pessoa que 'invoca' o *hop* gritando bem rápido "hopopopopop...", no que os outros acompanham. E por que não simplesmente caminhar normalmente até o local? "Porque assim é muito mais divertido", explica Madeline, que agrega também o fato de essa forma permitir que os manifestantes chamem mais a atenção de quem está ao redor. Segundo ela, o *hop* funciona igualmente bem para evitar a prisão dos manifestantes em determinados momentos do protesto, na medida em que os policiais ficam totalmente confusos com tanta gente pulando ao mesmo tempo de modo tão infantil.

- *Melt* ('derreter'): essa técnica também é muito usada, e é igualmente desconcertante para os policiais. Em termos gerais, consiste em todos os *occupiers* (ou apenas um, ou alguns poucos, se for o caso) 'derreterem' literalmente até o chão, em conjunto, de forma lentamente teatral, de modo a ficarem deitados, tão difíceis de mover quanto um grande saco de batatas. Existem várias formas de fazer o *melt*, e com diferentes objetivos, mas normalmente ele é feito logo após o *hop*, quando todos já estão juntos, a fim de bloquear o acesso a um lugar – um banco, por exemplo –, ou então para dificultar uma detenção – individual ou em massa. Segundo Madeline, a tática também pode ser utilizada para fins simbólicos – como ocorreu em uma intervenção que eles fizeram numa estação de metrô a respeito do aquecimento global, no que todos 'derreteram' até o chão, como o gelo polar que não suporta o calor – embora, ainda de acordo com Madeline, ela seja utilizada "muito mais para fazer interrupções do que mero teatro". Segundo Mike (o mesmo que foi citado acima), "o mais legal é que quando fazemos essas coisas os policiais não têm nem ideia de como agir. No caso do *melt*, por exemplo, eles ficam totalmente sem graça". E por mais que aqui ainda se corra o risco de ser preso do mesmo jeito, "pelo menos você dificulta o processo e os irrita, e enquanto isso você pode estar ajudando outras pessoas ao redor, ao dar mais trabalho aos policiais", completa Mike. Neste caso, se apenas um policial é mais do que suficiente para prender um manifestante numa situação normal – e em questão de segundos –, com o *melt* às vezes é necessário pelo menos cinco ou seis, o que acaba levando muito mais tempo: afinal, a pessoa permanece deitada como se estivesse completamente desmaiada, porém, aparentemente submetida a uma força gravitacional

cinco vezes maior do que a comum – não importa a energia que os policiais dediquem para tentar levantá-la, ela sempre tenderá a cair de volta ao chão.

- *Wall* ('parede'): essa técnica também tem um caráter mais claro de resistência, de interrupção, no sentido de que se trata de um "bloqueio suave para impedir o acesso a um lugar ou uma rua, ou então para criar unidade e resistir em conjunto à prisão sem que possamos ser acusados de resistência", como explica Madeline. Mas, neste caso, por que não o podem? Como a 'parede' é formada por vários indivíduos que se unem uns aos outros pelos braços (daquele jeito em que um casal de noivos entra na igreja, só que com muito mais força, naturalmente), permanecendo parados, firmes uns com os outros e com os pés colados no chão, não existe a possibilidade de serem acusados de estarem de fato resistindo. É como se fosse dizer aos policiais, "bom, nós estamos aqui parados, não estamos fugindo; só cabe a vocês nos tirarem daqui agora". Dependendo do caso e da necessidade, a parede pode ser direcionada para qualquer lado – norte, sul, leste e oeste –, de modo que, durante os protestos, quando alguém grita '*wall*', já indica também a direção. Existe também a *melted wall* ('parede derretida'), que é precisamente a parede que 'derrete' – com todos se agachando – a fim de que fiquem mais firmes no chão para, assim, dificultar ainda mais a ação da polícia – pois, apesar de a parede 'em pé' normalmente ficar parada, ela também pode vir a ser móvel, além de que, com os manifestantes sentados acaba sendo mais difícil ainda movê-los.

- *Buddy up* ('amigar-se'): essa técnica serve para juntar as pessoas e mantê-las unidas de uma forma diferente da *wall*, mais sutil, normalmente com cada um colocando a mão no ombro do companheiro que está à sua frente para criar unidade numa marcha, por exemplo. Com todos assim, outros 'comandos' podem ser utilizados também, como o *speed up* ('aumentar a velocidade'), o *slow down* ('diminuir a velocidade') e o *stop* ('parar').

- *Puppy pile* ('amontoado de cachorrinhos'): esse aqui é como se fosse uma espécie de *melt*, mas em vez de cada um simplesmente 'derreter' e cair no chão, um vai literalmente se jogando em cima do outro, fazendo uma grande pilha de gente. O seu principal objetivo é proteger a pessoa que está embaixo, a que 'invocou' o *puppy pile*, o que normalmente acontece nos casos de prisão iminente. Desta maneira, além de ser extremamente difícil que o policial consiga chegar ao indivíduo que ele queria prender, ele também acaba ficando normalmente bastante desconcertado, pois, mais uma vez, o que fazer diante de tanta infantilidade?

- *Hug* ('abraço') ou *love is the answer* ('o amor é a resposta'): a ideia aqui é muito parecida com a do *puppy pile*, mas em vez de se jogarem uns em cima dos outros, os *occupiers* simplesmente se dão um grande abraço coletivo, também para proteger a pessoa que 'solicitou' o *hug*.

- *Civillian* ('civil'): esse é bem interessante. Se todos estão no meio de alguma ação direta ou um protesto e de repente o clima esquenta com os policiais, basta que alguém simplesmente grite '*civilian*' fazendo um movimento com as mãos de cima para baixo, lentamente, e mexendo os dedos para frente e para trás (mais ou menos como o *twinkling*) para dar uma ideia de algo que está se desintegrando. O objetivo? Que todos mudem do estado '*occupier*' para o estado 'civil' e se dispersem discretamente pelas ruas como se nada estivesse acontecendo e como se não tivessem nada a ver com aquilo ali, olhando, inclusive, com ar de espanto para o protesto. Nessa hora, um pega o celular e finge que está falando qualquer coisa com alguém na linha; outro começa a andar rápido olhando para o relógio como se estivesse atrasado para a reunião mais importante; outra pega a maquiagem na bolsa e começa a retocar o rosto – e assim sucessivamente, a depender da criatividade de cada um. Só que o mais interessante é que em vez de significar apenas o fim de determinada ação, o *civilian* normalmente representa, na verdade, o início de uma nova. “Muitas vezes o que acontece é que antes do *civilian* alguém grita *hop*, e aí nos juntamos e combinamos discretamente, sem '*mic check*', onde nos encontraremos novamente”, explica Madeline. “Aqui todo mundo se espalha e some de repente, como uma borboleta, como sementes viajando pelo ar”, completa, poeticamente. O principal objetivo, naturalmente, é despistar os policiais o máximo possível – o que quase sempre funciona.

Apresentadas essas mais difundidas, Madeline fala também de algumas outras táticas que chegaram a ser pensadas pelo grupo, mas que não deram muito certo, ou pelo menos acabaram sendo abandonadas no meio do caminho. Uma delas é o *synchronized swimming* ('nado sincronizado'), que consistia em todos deitarem no chão e levantarem as pernas em movimento apenas para aborrecer a polícia, como uma espécie de *melt* mais ativo – segundo ela, esse não funcionou muito bem especialmente por ser um pouco desconfortável para as mulheres, que nem sempre estão com roupas apropriadas para tanto. O outro exemplo que ela dá é do *freeze* ('congelar'), que, na verdade, foi pensado especificamente para o dia da ação global em 15 de maio (de 2012). “Como o tempo estava bem chuvoso, realmente seria complicado 'derreter', daí que a gente pensou, por que não congelar então?”, justifica Madeline – aqui, todos

ficariam imóveis, como se tivessem virado estátua. Em suma, o mais interessante de tudo é que, além de criativas, essas técnicas acabam sendo extremamente dinâmicas e flexíveis, de modo que elas se formam e se remodelam dependendo das necessidades. “A gente espera que essas coisas continuem surgindo o tempo inteiro”, diz Madeline, que conclui:

O mais legal dessas técnicas é que elas funcionam mais ou menos da mesma forma como os pássaros e os peixes se organizam, na medida em que eles fazem exatamente a mesma coisa juntos. Nesse caso é como se fosse uma versão de palhaço para as ordens militares, com a diferença de que não se trata exatamente uma ordem, mas um convite, um acordo.

Essas ferramentas de resistência são utilizadas o tempo inteiro, e sem muito mistério, mas parece oportuno citar alguns casos práticos para que fique mais claro como normalmente elas são aplicadas. Na aula do *Summer Disobedience School* do dia 9 de junho, por exemplo, os *occupiers* programaram uma ação direta dividida em três partes: 1) Todos caminhariam para o grande prédio do *Bank of America* que fica logo do outro lado da rua, em frente ao *Bryant Park* – onde todos estavam concentrados –, cada um carregando seus balões de assopro com as mais diversas mensagens a respeito do banco e alguns com seus brinquedos de fazer bolhas de sabão que se desfazem no ar. O objetivo era, ao chegar lá, usar o microfone do povo para passar a mensagem aos transeuntes, distribuir panfletos com informações sobre os problemas causados pela instituição e em seguida fazer as bolhas de sabão e estourar alguns balões. E por que o *Bank of America*, especificamente? Porque eles concentram uma grande parte da dívida estudantil. E por que os balões e as bolhas de sabão? Justamente para fazer referência à ‘bolha’ especulativa que sustenta todo o mercado financeiro e de concessão de créditos com juros mais que abusivos. 2) De lá, portanto, todos marchariam para o ‘relógio da dívida’, um marcador digital que mostra, em tempo real, o montante do débito internacional dos Estados Unidos, onde fariam basicamente a mesma coisa da parada anterior e ao final todos estourariam seus respectivos balões ao mesmo tempo. 3) A intervenção terminaria na fonte que fica na Sexta Avenida bem em frente ao *Radiocity*, onde todos chegariam como *civillians* e fariam um *hop*, já dentro da fonte, para em seguida gritarem em conjunto “todos nós estamos nos afundando na dívida estudantil”, enquanto ‘derreteriam’ com um *melt* embaixo d’água. “Mas tudo isso tem que ser muito rápido para que os policiais não consigam nos pegar”, prevenia a *occupier* que havia organizado a intervenção, ainda durante o treinamento no *Bryant Park*.

Aqui neste ponto todos já tinham enchido seus respectivos balões e colocado a sua mensagem particular, e então Madeline sugeriu que nos juntássemos

com alguém como buddy, uma espécie de ‘amigo do dia’, aquele em que você ficaria ‘de olho’ e que, conseqüentemente, também estaria de olho em você durante a marcha – essa é uma forma fazer o controle de quem eventualmente for preso, por exemplo. O meu buddy era Mike, e ele veio todo contente me mostrar a mensagem que tinha acabado de colocar em seu balão: “School”. “Não ficou legal? Fui eu mesmo que fiz, não copiei de ninguém”, disse, todo orgulhoso, quase como uma criança empolgada que acabou de terminar o dever de casa sozinha. Apesar de haver mais policiais do que manifestantes, a primeira intervenção transcorreu mais ou menos como programado: os que tinham os meios faziam suas ‘bolhas’ e os que não apenas repetiam o people’s mic, que dizia “o Bank of America tem criado várias bolhas, bolhas imobiliárias, bolhas estudantis; eles já receberam não apenas um, mas dois resgates financeiros, e mesmo assim não foi suficiente. E como eles nos retribuem? Despedindo 30 mil funcionários, como fizeram na semana passada. Vamos fazer um mundo novo, sem bolhas bancárias!”. Depois disso, todos começam a gritar “we are unstoppable, another world is possible²⁷⁵”, fazem o hop, e alguns também estouram seus balões, para seguir a marcha cantando “Bank of America, bad for America²⁷⁶” e “get up, get down, the revolution is in this town²⁷⁷”, com a típica animação carnavalesca de sempre, mesmo que sob chuva. E em poucos minutos já estávamos no nosso segundo alvo para realizar um ritual bastante semelhante: eu e a vovó que estava tirando fotos ficamos um pouco afastados embaixo de um toldo por conta da chuva, eu para me resguardar da gripe e ela provavelmente para proteger o seu equipamento, e também como havia uma construção logo ali, o barulho estava grande, o que me impediu de entender qualquer coisa além de “um outro mundo é possível, e vocês [a plateia que tinha parado para ver do outro lado da rua] podem começar a mudá-lo agora mesmo”²⁷⁸.

Naquele momento exato, o tal relógio marcava uma dívida de quase 15 trilhões e 748 bilhões, enquanto os últimos dígitos não paravam de aumentar com relativa velocidade. Diante disso, até mesmo alguns policiais pareciam mostrar-se um tanto surpresos, talvez mesmo por sequer saberem anteriormente da existência do marcador, ou, mais provavelmente, da própria dívida.

Depois dali, já a uma quadra da fonte, todos fizeram um grande círculo, um bem próximo do outro, e, quase que sussurrando, alguém sugeriu que daquele ponto em diante todos caminhassem em modo civilian para se encontrarem somente lá, a fim de despistar a polícia. E assim a marcha se dispersou de repente, enquanto os policiais olhavam para os lados tentando encontrar alguma coerência naquilo, buscando entender por que o protesto havia se desintegrado e para onde exatamente os occupiers estavam indo. Em poucos minutos, todos se reencontraram na fonte, alguns já literalmente dentro dela, no que a organizadora, com os pés n’água, começou a gritar “hopopopop” e os outros que se dispuseram a se molhar juntaram-se a ela, por mais que de modo um tanto tímido – talvez porque a água estava gelada ou porque parecia muito suja, talvez porque não estavam ‘carnavalizados’ o suficiente como para não se preocuparem em molhar a roupa ou em parecerem ridículos ali em frente aos espectadores desprevenidos. Mas a organizadora da ação fez o combinado, chamou o mic check, gritou “nós estamos nos afundando em dívida. Melt down!”, e mergulhou completamente na água, no que os outros até ensaiaram fazê-lo, porém, não até o final. Em

²⁷⁵ Literalmente, “nós somos invencíveis, um outro mundo é possível”.

²⁷⁶ Literalmente, “Bank of America [Banco da América], ruim para a América”.

²⁷⁷ Literalmente, “levantem-se, abaixem-se, há uma revolução nessa cidade”.

²⁷⁸ Relato do diário do dia 9 de junho de 2012.

seguida, mais um mic check, já fora da fonte. De fato, tudo isso gerou uma cena muito inusitada, o que deixou os próprios policiais perplexos, imóveis, com uma feição de surpresa, alguns até com um sorriso meio tímido de “oh, meu Deus!” no rosto. Talvez em outra situação eles teriam impedido os manifestantes de entrarem na fonte desde o início, mas neste caso eles nem sequer interviram: apenas assistiam à cena junto com os pedestres que passavam por ali e tentavam entender por que aquela menina tinha feito aquela loucura de mergulhar na água imunda da fonte e agora saía dela parecendo mais um pinto molhado, com seu cabelo loiro deixando a água escorrer pelo corpo – até os occupiers mostravam-se um tanto perplexos, alguns mesmo preocupados com a saúde dela, considerando a possibilidade de ela pegar uma doença ali, por exemplo. Quanto aos policiais, quando eles se aproximaram da gente, parece ter sido apenas para ter certeza de que aquilo tinha acontecido de verdade, cumprindo mais num papel de observadores do que de ‘mantenedores da ordem’.

Nos casos gerais, quando a polícia realmente implica com qualquer coisa e tenta prender os manifestantes, estes sempre tentam encontrar uma forma de contornar a situação de modo criativo, seja usando as tais ‘técnicas’ descritas aqui, seja improvisando outras táticas, de acordo com as circunstâncias. Se os policiais, por exemplo, ameaçam deter um grupo de piqueteiros por estes permanecerem parados, ‘obstruindo’ a passagem, eles começam a andar em círculos pela mesma calçada, mantendo o mesmo protesto, já que, estando em movimento, não podem ser acusados de estarem ‘interrompendo’ o passeio. De modo semelhante, se a polícia resolve bloquear o acesso às ruas durante alguma marcha, com suas motos servindo de barricada e os carros e camburões acompanhando a todos, a fim de evitar que os *occupiers* tomem a pista, estes então mudam o caminho, começam a percorrer os quarteirões em círculo, quase que brincando de ‘pega-pega’ com os policiais. E se essa rua vai num sentido específico e de repente todos se encontram cercados pelos mesmos carros, motos e vans da polícia, então eles começam a caminhar na direção contrária, repetindo, quantas vezes julgarem necessário, o movimento para frente e para trás, para um lado e para o outro, andando reto ou em círculo, de modo a irritar os policiais, que sempre se apressam em dar marcha à ré, enquanto deixam soar a sua sirene escandalosa a fim de tentar intimidar os manifestantes. Mas estes riem, e ao invés de se amedrontarem, ao contrário, apenas repetem, em tom de paródia, o som que escutam – “uuuuoooouuu, uuuuoooouu”.

E foi a partir dessas situações que os *occupiers* também, pouco a pouco, passaram a descobrir as possibilidades e reconhecer as vantagens de fazer com que a própria polícia faça o ‘trabalho’ que eles fariam. Um bom exemplo disso foi o que aconteceu nos protestos de 17 de Setembro. Em termos gerais, uma das suas ‘novidades’ em relação às mobilizações ‘comuns’ utilizadas pelo próprio *Occupy* era a ideia de

abdicar um pouco das grandes marchas concentradas em prol de uma movimentação mais caótica, imprevisível, rizomática, estranha, a fim de que pequenos grupos independentes realizassem determinadas intervenções espontâneas, com muita criatividade, bom humor e uma grande pitada de *nonsense* para passar a sua mensagem de forma muito mais eficiente. Isso porque esse tipo de intervenção, além de potencialmente ganhar uma *amplitude geográfica* bem maior do que o convencional (pois, ao invés de os manifestantes se reunirem numa grande massa movendo-se num trajeto específico, todos se dispersam de modo a estarem nos mais variados lugares ao mesmo tempo), também *dificulta bastante a ação dos policiais* (eles sempre ficam perdidos nesses casos, sem saber o que fazer ou para onde ir) e *facilita a dos occupiers* (que adaptam suas táticas às condições do momento e às respostas da própria polícia), e ainda permite que aqueles muitas vezes *façam precisamente o que eles queriam evitar que estes fizessem*.

Ou seja, se nesse dia o plano original dos manifestantes era bloquear a entrada a *Wall Street* com um grande protesto pacífico (fazendo a ‘parede derretida’ em pontos estratégicos), e se ao chegar lá eles encontraram infinitas barricadas impedindo o acesso às mesmas ruas que eles queriam ocupar, o que eles resolveram fazer foi sentar na própria calçada, ao invés de entrar num confronto com a polícia para tentar romper o bloqueio a qualquer custo. É claro que os policiais não ficaram apenas contemplando a ação dos manifestantes, que agora estavam interrompendo a passagem dos pedestres, no que logo começaram a prender de um por um, como de costume, bloqueando, assim, eles mesmos, ainda mais, melhor do que os próprios *occupiers* conseguiriam fazer sozinhos – com incontáveis barricadas e uma quantidade massiva de policiais –, não só a calçada, mas também todo o tráfego. Era aqui, portanto, que eles estavam fazendo, cada vez mais e melhor, exatamente o que os *occupiers* queriam, mesmo que ‘sem querer’, ou pelo menos se dando conta da contradição, mas ignorando qualquer dilema existencial. No fim das contas, *Wall Street* foi literalmente fechada, como previsto, mas, na verdade, não por obra direta dos manifestantes, e, sim, da própria polícia. Para ‘agradecer’ o trabalho dos policiais, portanto, e seguindo a ideia de fazer pequenas intervenções dinâmicas em cada esquina, um grupo de *occupiers* montou rapidamente em uma interseção específica uma banquinha de café-da-manhã, com leite, roscas, pães

e uma placa bem grande e colorida que dizia: “NYPD²⁷⁹, obrigado por fechar *Wall Street*”.

De modo geral, essas efêmeras interferências carnavalescas das comemorações de 17 de Setembro tiveram um efeito bastante positivo, embora, naturalmente, muita gente tenha sido presa da mesma forma. O objetivo, desde o início, como de costume, era carnavalizar, ironizar, ridicularizar o poder, em termos bem amplos, de modo extremamente alegre e rizomático, e isso já se refletia na própria abordagem para a divulgação do evento realizada nas semanas anteriores. Uma dessas formas era o *pub crawl* (‘maratona de bares’), uma visita a vários dos principais *pubs* da cidade nas sextas-feiras que antecederam o aniversário, através de uma ocupação totalmente carnavalesca das ruas. No dia 24 de agosto, por exemplo, os *occupiers* foram a *Williamsburg*, no *Brooklyn*, uma zona bastante movimentada nos fins de semana, para convidar as pessoas, festivamente, a participarem dos protestos dali a pouco mais de vinte dias. Usando a mesma bicicleta equipada com som que havia sido apreendida na manifestação do *Pussy Riot* – uma espécie de *triocicleta*, por assim dizer, para fazer uma relação com os trios do carnaval contemporâneo –, os *occupiers* se encontraram em frente a um bar e já começaram a cantar e dançar ali na porta, tomando parte da rua e animando ainda mais o local já bem movimentado. Mas logo após alguns minutos, alguém do *pub* pediu que o equipamento fosse desligado, daí que todos obedeceram a ordem, esperaram mais um pouco e em seguida saíram fazendo o que tinham ido fazer ali de fato: um grande carnaval, e bem ao estilo daqueles bloquinhos tradicionais de rua. No fim das contas, os foliões acabaram não entrando em nenhum bar, já que decidiram fazer a tal maratona nas pistas e calçadas mesmo, cantando, dançando, divertindo-se, chamando a atenção para a causa, exercendo sua liberdade, sua igualdade e sua solidariedade, e ainda cativando muitas outras pessoas – que talvez nunca tivessem nem parado para pensar nos problemas políticos e sociais que rodeiam a todos – a se juntarem a eles.

A festa foi bem animada, bem espontânea, e para cada motorista mal-humorado que enchia o saco com buzinas impacientes ou ameaçava literalmente passar por cima dessa intervenção pouco convencional, uma boa dose de humor para ele: risos, danças espalhafatosamente engraçadas, deitadas na pista para se fingir de morto, palhaçadas das mais diversas. E o uso do corpo aqui, claro, exerce um papel fundamental, já que acaba sendo a base, talvez a mais ‘elementar’, mais ‘primitiva’ de todas, da liberação total de qualquer ideia institucional do que ‘se deve’ ou ‘não se deve’, ‘se pode’ ou ‘não se pode’, ou qualquer tipo de controle imposto simbólica ou coercitivamente: todos dançando até o chão, de modo extremamente

²⁷⁹ *New York Police Department* – literalmente, ‘Departamento de Polícia de Nova Iorque’.

grotesco, suando, se igualando, se libertando, no meio da rua e entre todos os outros, sem se importar com nada mais do que com sua própria espontaneidade – ou melhor, sem preocupação nenhuma, já que a espontaneidade é distraída, não ‘se preocupa’. O mais interessante é que até aqui a polícia não tinha ainda dado o ar da graça, por assim dizer, de modo que se tratou da primeira vez em que eu pude observar o bloco do Occupy desfilando de fato sem os ‘cordeiros’ protetores da seriedade do 1%. Mas é claro que eles não poderiam deixar de aparecer, daí que assim o fizeram em algum momento, aproximando-se de todos com aquela sirene escandalosa de sempre, avançando com o carro na direção dos manifestantes para que estes se dispersassem e fossem embora. Neste momento, naturalmente, a festa foi interrompida, e todos se colocaram automaticamente em modo civilian, caminhando pela calçada como se nada estivesse acontecendo, e ainda com uma boa dose de ironia, apontando para o outro lado dizendo “eles foram para lá”. Porém, bastou os policiais darem meia-volta para que os occupiers retomassem novamente o seu carnaval político, no que as pessoas de fora continuavam acompanhando, embora alguns parecessem temer o retorno dos policiais²⁸⁰.

O mais interessante de tudo isso é que, mesmo assim, a grande maioria dos ‘recém-agregados’ continuou a participar do bloco, o que muito provavelmente não teria acontecido se aquilo se tratasse de um protesto ‘normal’, ‘comum’: primeiro, porque, se a abordagem fosse aquela *tipicamente séria*, é pouco provável que os transeuntes decidissem se envolver de fato; segundo, porque, na mínima possibilidade de uma *intervenção policial*, com certeza esses novos participantes do protesto (e potenciais novos integrantes do movimento como um todo) seriam em grande medida desestimulados a seguirem acompanhando a marcha. Mas aqui foi diferente, e não só eles se envolveram, como também ignoraram a ordem policial juntamente com os *occupiers*. Para algumas pessoas, na verdade, aquilo ali acabou servindo mesmo foi para revelar-lhes uma realidade que eles talvez desconhecêssem: a de que, no fim das contas, ninguém é tão livre quanto normalmente acredita ser.

No momento em que a polícia avançava com o carro para cima daqueles foliões inofensivos, por exemplo, um cara que passava pela rua gritava, indignado: “que tipo de país é esse em que a polícia trabalha para acabar com a nossa diversão?”. Exatamente. Era isso que o carnaval do OWS se propunha a mostrar.

Neste sentido, se esse rapaz que se indignou com a situação não havia pensado nessa questão antes, no quanto sua liberdade é podada diariamente, pelo menos agora ele tinha um grande motivo empírico, por assim dizer, real e ‘bobo’ na mesma medida, para perceber que ele não é tão livre quanto talvez imaginasse antes, o que pode vir a ser o primeiro passo para que ele se disponha a questionar o próprio sistema que promete o tempo inteiro garantir-lhe o que ele acabou de perceber que não tem de fato.

²⁸⁰ Relato do diário do dia 24 de agosto de 2012.

E assim os *occupiers* seguiram, tomando as ruas que são deles mesmos, parando em cada cruzamento para intensificar o clima festivo e recrutar mais ‘foliões’ ao mesmo tempo em que cantavam as mensagens políticas mais típicas do *Occupy* e distribuíam cartazes divulgando a festa de aniversário do movimento, sempre buscando envolver os indivíduos para engajá-los, o que, em última instância, nem demandava tanto: o próprio ato de juntar-se ao grupo e tomar as ruas já era em si político, tanto pela atitude mesma quanto pela consciência que ela provavelmente acabaria gerando, de modo muito mais efetivo do que qualquer marcha ‘séria’, comício político ou mera distribuição de panfletos racionais sobre política ou economia seria capaz de proporcionar; e, no mesmo sentido, de forma igualmente mais intensa do que qualquer ‘tuitada’ ou vídeo postado no *Youtube* poderia promover em termos de empatia. Aliás, como já se discutiu aqui, se teóricos como Brecht (apud BOAL, 2010) e Boal (2010) encaram este elemento emocional como algo quase que intrinsecamente negativo, o *Occupy* parece estar tentando mostrar que ele pode ter um caráter potencialmente revolucionário, seja através das mais diversas expressões artísticas, da festa carnavalesca como um todo ou até mesmo de elementos específicos típicos do carnaval utilizados de modo um pouco mais dispersos, como a ironia e a paródia.

4.6.2.2.1. ‘Artivismo’: a política que se realiza na arte

Especialmente nas duas últimas décadas, uma das grandes tendências que se pode perceber no ativismo político em todo o mundo é uma mescla cada vez mais intensa com a arte, o que leva ao que já se convencionou chamar de *artivismo*²⁸¹. Naturalmente, existem várias formas de realizar essa ‘fusão’, partindo da política e passando pela arte, por exemplo, contornando a arte com os mais variados aspectos políticos, ou fazendo tudo isso de uma forma que não seja sequer possível identificar onde começa uma esfera e onde termina a outra. Tudo depende do que se busca exatamente como *artivista* e dos objetivos que se pretende alcançar, como bem identifica Diana Taylor²⁸² ao falar da diferença de visão entre o mero artista e o mero ativista:

O ativista se propõe muito especificamente a ser eficaz nas suas tarefas, e um artista, não. O artista quer transformar talvez a forma com que alguém vê isso, comover alguém, comunicar a alguém, falar com alguém, com o

²⁸¹ De acordo com Diana Taylor, o termo parece ter sido utilizado pela primeira vez por Ricardo Domínguez, fundador do *Electronic Disturbance Theater* (‘Teatro de Perturbação Eletrônica’), um grupo de artistas e *hacktivistas* surgido nos anos 90 dedicado a realizar os mais diversos tipos de ação direta *online*, como ataques a servidores de governos e grandes corporações como forma de protesto.

²⁸² Em entrevista com o autor em 11 de setembro de 2012.

público, mas não se propõe a mudar, por exemplo, as políticas públicas. Então, essas divisões às vezes são muito conflituosas, uma coisa de que Sartre fala muito, que para os artistas é muito difícil que os ativistas os levem a sério. Para os ativistas, os artistas muitas vezes pensam que eles mais que nada se dedicam a coisas passageiras; hoje vai fazer isso, amanhã outra coisa etc., mas que não têm uma visão mais profunda. Então acho que é um exercício muito bom para que eles dois se comuniquem.

Neste caso, as ‘fronteiras’ podem ser ‘retomadas’, restabelecidas, apenas para benefício de um e do outro a fim de defender-se do sistema, por exemplo, como o fazia o próprio Ricardo Domínguez, que, segundo Diana, sempre teve uma relação muito próxima com a arte. “Para ele, a arte servia como proteção em relação ao seu ativismo. Então ele dizia: ‘não, eu não sou ativista, eu sou artista; então vocês não podem me tocar, porque eu sou artista e não quero mudar o mundo’”.

De acordo com Diana, é precisamente isso que a artista guatemalteca Regina Galindo costuma fazer também nas suas *performances*, que apesar de possuírem um tom claramente ativista, permitem que muitas vezes ela se ‘resgarde’ por trás da arte, como no caso em que ela saiu caminhando pelas ruas da Cidade da Guatemala com uma caçarola cheia de sangue humano, descalça, ao mesmo tempo em que melava os pés para ir deixando as pegadas vermelhas por toda parte, desde o Palácio da Constituição até a sede do governo – o que estava em jogo aqui era que tanto a corte quanto o governo eram cúmplices no genocídio ocorrido nas comunidades maias. Segundo Diana, a ‘justificação’ da artista era precisamente: “vejam, eu não tenho nenhum interesse que mudem a política, porque não irão mudá-la. Mas eu quero que todo mundo saiba o que estão fazendo. É um chamado de injustiça”. Além disso, Diana atenta também para o fato de que, no fim das contas, nenhuma expressão artística consegue estar totalmente dissociada da política, de modo que sempre há algo de ativismo numa obra de arte, que necessariamente se dirige a um determinado público e de determinada maneira, “até mesmo no teatro muito burguês, muito comercial, que também é político, ao renunciar à política, porque são cúmplices com o poder estabelecido” – o que, em última instância, lhes permite ‘justificar’ o sistema que está aí. Analisando cada parte de modo separado, segundo Diana, portanto, os *artistas* que se utilizam da política de forma consciente são, sem dúvidas, verdadeiros ‘ativistas’, porque se metem nos temas públicos e sociais para mudá-los, ainda que não a nível de políticas específicas, mas, sim, a partir do modo geral como as pessoas encaram o mundo e a vida. Por outro lado, o *ativista* encontra na arte justamente um meio para expandir seus horizontes enquanto luta pelas causas específicas com as quais os artistas talvez não se preocupem tanto.

Porém, o interessante mesmo, de acordo com Diana, é quando ambos se fundem a ponto de emergir essa dificuldade em classificar um e outro, quando ocorre a suspensão das fronteiras, o que tende a ser bastante produtivo.

No caso do *Occupy*, é bastante evidente o papel que a arte exerce no movimento, de modo que, em alguns grupos, também já se tornou praticamente impossível determinar se se tratam de artistas abordando temas políticos ou ativistas utilizando-se da arte para reivindicar questões políticas, seja através da música, da dança, do teatro, de outra expressão qualquer, ou de tudo isso junto, como normalmente acontece. O objetivo aqui não é listar ou classificar os coletivos que trabalham com arte, mas apenas analisar, a partir de alguns casos expressivos dentro do movimento, como ela tem sido utilizada para fins políticos – ou, da mesma forma, como a política tem servido para fins artísticos. No caso da música (tocada, cantada e dançada), por exemplo, ela está presente por toda parte: nos cantos, nas percussões permanentes, nos violões, instrumentos de sopro e afins, nos equipamentos de som que às vezes são improvisados para impulsionar uma marcha qualquer, e nas danças, espontâneas ou ensaiadas, que ela acaba estimulando. A sua importância?

Para o músico e *occupier* Kevin Jones²⁸³, a música já tem uma longa tradição em protestos justamente por sua capacidade de unir as pessoas emocionalmente: “É impressionante, a gente ouve o som e percebe uma grande energia nele. E automaticamente a gente se envolve, mesmo se não entender as letras”. Segundo ele, a música consegue sempre ‘levantar’ o que quer que se queira dizer. É mais ou menos o que Buckland, Boyd e Bloch (2012, p. 100) expressam quando afirmam que “música tem seus próprios poderes especiais”: “cantar em conjunto constrói laços emocionais e harmonias – literal e figurativamente. A música nos faz sentir poderosos e unidos de uma forma que nada mais consegue [fazer]” (BUCKLAND, BOYD e BLOCH, 2012, p. 100). É por isso que inúmeras bandinhas (ensaiadas ou improvisadas) normalmente acompanham os manifestantes nos protestos, uma diferença de energia que pode ser sentida automaticamente, se se compara com qualquer tipo de marcha que não seja embalada por música. Neste sentido, foi precisamente para proporcionar esse tipo de envolvimento que surgiu o *Guitar Army* (‘Exército dos Violões’)²⁸⁴, por exemplo, um grupo de vários tocadores que se reúnem para cantar, durante as marchas ou em

²⁸³ Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

²⁸⁴ Essa ideia lembra bastante a música *La guitarra del joven soldado* (‘O violão do jovem soldado’), do cubano Silvio Rodríguez (1992), que conta a história de um jovem soldado cujo violão “é o seu melhor fuzil”.

qualquer espaço ocupado, temas de forte cunho político, bem fáceis de memorizar, a fim justamente de potencializar a inspiração dos *occupiers* – Kevin é um dos membros mais assíduos. A organização é bem simples, os ensaios normalmente acontecem minutos antes da intervenção específica, e qualquer pessoa pode participar: basta chegar com o violão ou qualquer outro instrumento e juntar-se àquela orquestra de cordas e de vozes.

Como já se tratou rapidamente aqui, a paródia e a ironia são aspectos extremamente importantes do carnaval, e, neste caso, o OWS utiliza-se muito bem dessas ‘ferramentas’, inclusive por meio da música, para passar sua mensagem de modo criativo e eficiente, buscando envolver os espectadores da maneira mais atraente possível, servindo-se da palavra do outro para lhe ser hostil ou ainda usando a palavra de um ‘neutro’ para carregá-la de crítica a um terceiro. É assim que nas marchas, por exemplo, o conhecido refrão dos *Beatles* “*we all live in a yellow submarine*”²⁸⁵ pode transformar-se em “*we all live in a corporate machine*”²⁸⁶, da mesma forma que “*When the saints go marching in*”, tema clássico interpretado por Louis Armstrong – “*Oh, when the saints go marching in; oh, when the saints go marching in; oh, lord, I want to be in that number; when the saints go marching in*”²⁸⁷ –, vem a ganhar uma nova versão: “*Oh, when the banks come crashing down; oh, when the saints come crashing down; oh, I want to be in that number; when the banks come crashing down*”²⁸⁸. Ou então “*Hound dog*”, de Elvis – “*you ain’t nothing but a hound dog crying all the time; well, you ain’t never caught a rabbit; and you ain’t no friend of mine*”²⁸⁹ –, que vira “*you ain’t nothing but a bad bank crying all the time; you ain’t never help people and you ain’t no friend of mine*”²⁹⁰.

No *Summer Disobedience School* do dia 2 de junho, por exemplo, um dos grupos de ação direta decidiu organizar uma intervenção na entrada de um dos teatros da *Broadway* com um coral que parodiava os temas mais conhecidos de várias peças consagradas, transformando a típica abordagem ‘apolítica’ – ou da política de convivência – dos musicais burgueses em canções recheadas de problemáticas

²⁸⁵ Literalmente, “todos nós vivemos em um submarino amarelo”.

²⁸⁶ Literalmente, “todos nós vivemos em uma máquina corporativa”.

²⁸⁷ Literalmente, “oh, quando os santos entrarem marchando; oh, quando os santos entrarem marchando; oh, senhor, eu quero fazer parte disso quando os santos entrarem marchando”.

²⁸⁸ Literalmente, “oh, quando os bancos começarem a quebrar; oh, quando os bancos começarem a quebrar; eu quero fazer parte disso; quando os bancos começarem a quebrar”.

²⁸⁹ Literalmente, “você não passa de um cachorro de caça que chora o tempo inteiro; bom, você nunca pegou um coelho, e você não é meu amigo”.

²⁹⁰ Literalmente, “você não passa de um banco mau que chora o tempo inteiro; você nunca ajuda as pessoas, e você não é meu amigo”.

econômicas e sociais, sempre de modo irônico e até grotesco. Se a música original ‘*Hard Knock Life*’, do musical ‘*Annie*’, diz “*It’s the hard-knock life for us! It’s the hard-knock life for us! Steada treated, we get tricked! Steada kisses, we get kicked!*”²⁹¹, a versão *Occupy* grita: “*it’s a big bad debt for us! It’s a big bad debt for us! We can’t pay our student loans, it’s over a trillion we owe! It’s a big bad debt!*”²⁹². Se a original ‘*Tomorrow*’, também do musical ‘*Annie*’, diz “*The sun will come out, tomorrow; Bet your bottom dollar that tomorrow, there’ll be sun; Just thinking about, tomorrow; Clears away the cobwebs and the sorrow, til there’s none*”²⁹³, a versão *Occupy* denuncia: “*the debt will grow more, tomorrow; wish I had a dollar for tomorrow, for my loan; the debt will grow more tomorrow; wish they’d forgive my debt tomorrow, but they won’t*”²⁹⁴. Se a original ‘*Chim, Chim, Cheree*’, do musical ‘*Mary Poppins*’, diz: “*chim-chimney, chim-chimney; chim, chim, cher-ee! A sweep is as lucky, as lucky can be; chim-chimney, chim-chimney, chim, chim, cher-oo! Good luck will rub off when I shakes hands with you*”²⁹⁵, a versão *Occupy* reclama:

*Chim-chimney, chim-chimney; chim, chim, cher-ee; the bankers are wealthy as wealthy can be; chim-chimney, chim-chimney, chim, chim, cheroo! They’re ripping us off, lending money, it’s true; they claim to be helping, and that’s sucky too*²⁹⁶.

Se a original ‘*Seasons of love*’, do musical ‘*Rent*’, diz

*five hundred twenty-five thousand six hundred minutes; Five hundred twenty-five thousand moments so dear; Five hundred twenty-five thousand six hundred minutes; How do you measure, measure a year? In daylights, in sunsets; In midnights, in cups of coffee; In inches, in miles; In laughter, in strife*²⁹⁷,

a versão do *Occupy* esbraveja:

²⁹¹ Literalmente, “essa é a vida muito dura para nós! É a vida muito dura para nós! Ao invés de agradados, nós somos enganados! Ao invés de [receber] beijos, nós somos chutados!”.

²⁹² Literalmente, “essa é uma grande péssima dívida para nós! É uma grande péssima dívida para nós! Não conseguimos pagar nossos empréstimos estudantis! É mais de um trilhão que nós devemos! É uma grande péssima dívida!”.

²⁹³ Literalmente, “o sol sairá amanhã; aposte seu último centavo que amanhã haverá sol; só pensando no amanhã; limpa as teias de aranha e as dores, até não haver mais nenhuma”.

²⁹⁴ Literalmente, “a dívida aumentará mais amanhã; quem me dera ter um centavo para amanhã, para a minha dívida; a dívida aumentará mais amanhã; quem me dera que eles perdoassem a minha dívida amanhã, mas eles não o farão”.

²⁹⁵ Literalmente, “cham-chaminé, cham-chaminé; cham, cham, charê; uma varredura é tão sortuda quanto sortudo de pode ser; cham-chaminé, cham, cham, charão; vou transferir boa sorte para mim quando apertar suas mãos”.

²⁹⁶ “cham-chaminé, cham-chaminé; cham, cham, charê; os bancos são tão ricos quanto rico se pode ser; cham-chaminé, cham, cham, charade; eles estão nos roubando, emprestando dinheiro, é verdade; eles afirmam estar ajudando e isso é uma merda também”.

²⁹⁷ Literalmente, “quinhentos e vinte e cinco mil e seiscientos minutos; quinhentos e vinte e cinco mil momentos tão agradáveis; quinhentos e vinte e cinco mil e seiscientos minutos; como se mede, se mede um ano? Em dias, em pôr-do-sol; em meias-noites, em xícaras de café; em polegadas, em milhas; em risadas, em brigas”.

*Eight hundred sixty-seven billion dollars; Eight hundred sixty-seven billion we owe; Eight hundred sixty-seven billion dollars; How do you pay for student loans? In drug sales, in gambling; In hand jobs, in blood donations; In cock fights, in selling your sperms and your eggs*²⁹⁸.

Por fim, se a original ‘*What you own*’, também do musical *Rent*’, diz

*don't breathe too deep; Don't think all day; Dive into work; Drive the other way; That drip of hurt; That pint of shame; Goes away; Just play the game; You're living in America; At the end of the millennium; You're living in America*²⁹⁹,

a versão *Occupy* retrata: “*some feel so cheap; Some drink all day; Try to find work; Hide from bills to pay; That drip of hurt; That pint of shame; Won't go away; When you can't pay; You're paying in America; In the middle of the recession; You're what you owe*³⁰⁰”.

Tudo isso foi cantado de um modo extremamente festivo, carnavalesco, teatral mesmo (muitos, inclusive, vestiam aquelas roupas brilhantes e coloridas típicas desses musicais), desde o percurso do parque à praça próxima ao teatro até durante a própria apresentação feita no local de chegada – que, na verdade, teve que mudar para essa pequena praça porque os policiais já haviam se preparado a fim de evitar que o ‘musical do povo’ se aproximasse de fato do teatro. E as pessoas que estavam ali esperando a hora de o seu espetáculo burguês começar, no geral, gostaram bastante, aplaudiram, deram risadas, elogiaram. Alguns policiais também, como de costume, não conseguiram impedir que um sorriso um tanto discreto fosse ligeiramente desenhado em seus rostos. De certa forma, é esse o poder quase irresistível da própria paródia (e da ironia), que se aproveita da familiaridade com a forma escolhida para dizer algo diverso, ou mesmo o oposto, do conteúdo original. Vários grupos no *Occupy* fazem isso, não só através da música, mas também por meio do teatro, por exemplo, como o ‘*Puppet Guilt*’ (‘Associação dos Fantoches’), que é um dos grandes responsáveis por colorir e carnavalizar muitos dos eventos do OWS. No *Occupy Townsquare* do dia 25 de agosto, por exemplo, eles apresentaram uma paródia de ‘*Jack and the beanstalk*’ (a versão

²⁹⁸ Literalmente, “oitocentos e sessenta e sete bilhões de dólares; oitocentos e sessenta e sete bilhões de dólares nós devemos; oitocentos e sessenta e sete bilhões de dólares, como pagamos nossos empréstimos estudantis? Em tráfico de drogas, em jogos de azar; batendo punheta para os outros, doando sangue; com brigas de galo, vendendo nossos espermias e nossos ovos”.

²⁹⁹ Literalmente, “não respire muito fundo; não pense o dia inteiro; mergulhe no trabalho, dirija para o lado contrário; aquela gota de mágoa, aquele meio-litro de vergonha; vai embora; apenas participe do jogo; você está vivendo na América; no fim do milênio; você está vivendo na América”.

³⁰⁰ Literalmente, “alguns se sentem tão insignificantes; alguns bebem o dia inteiro; tentam arranjar emprego; se escondem das contas a pagar; aquela gota de mágoa, aquele meio-litro de vergonha; não vai embora; quando você não pode pagar; você está pagando na América; no meio da recessão; você é o que você deve”.

original de ‘João e o pé de feijão’) muito bem adaptada à atual situação sócio-político-econômica: ‘*Jack and the corporate beanstalk*’ – ou, ‘João e o pé de feijão corporativo’:

Antes de a peça iniciar de fato, um senhor muito simpático começa a tocar algumas músicas para a plateia no seu violão, amparando-se na bem conhecida frase de Emma Goldman que diz: “se eu não puder dançar, eu não quero fazer parte da sua revolução”. Aqui, ainda como uma introdução à peça, ele diz que os jovens contemporâneos encontraram a melhor forma de comunicar as suas ideias com o ‘microfone do povo’, e então convida os atores para cantar com ele uma música que fala de como as coisas andam muito mal, que estão todos tristes por causa disso e que, infelizmente, apesar de tudo, dificilmente as pessoas conseguem reconhecer seu verdadeiro inimigo: as corporações que controlam o sistema. Já a peça propriamente dita começa com João conversando com sua avó – a Estátua da Liberdade num estado completamente degenerado –, que está morrendo, com fome, e não tem dinheiro para ir ao médico ou comprar remédios. É aí que João sai desesperado atrás de dinheiro, ou pelo menos de algo para comer, e no meio do caminho encontra um rapaz que promete resolver todos os seus problemas. Como aquele que cria e controla todos os empregos disponíveis é o Gigante Corporativo, o cara lhe diz que a única maneira de conseguir qualquer coisa na vida e ter sucesso é plantando o tal pé de feijão para finalmente tentar encontrar o querido gigante no seu castelo encantado lá nas nuvens. Porém, só existe uma forma de conseguir os tais feijões mágicos: indo para a faculdade – e, conseqüentemente, já de antemão, adquirindo uma grande dívida, a qual está representada pela placa de ‘devedor’ que o rapaz pendura no pescoço do garoto. Ao topar encarar tal empreitada, João automaticamente recebe um formulário do mesmo cara, o qual ele assina em vários lugares para, enfim, começar a frequentar as aulas imediatamente, num ambiente completamente mecanizado onde tudo é controlado e manipulado. Finalmente, João consegue o tão querido diploma ‘Sementes do Pé de Feijão’, e agora ele pode, de uma vez por todas, plantar a sua própria árvore e esperar que a riqueza lhe caia do céu, mais ou menos como prometido, o que o deixa muito feliz. Só que, após esperar um ano e não conseguir absolutamente nada, ele resolve escalar o pé de feijão até o topo para tentar falar com o Gigante Corporativo pessoalmente – o ‘Senhor Grande Demais Para Fracassar’ – a fim de questionar-lhe o que está acontecendo. Ao chegar lá, este relembra a João que ele lhe deve 150 mil dólares, que foram pegos para pagar a faculdade, e ri da sua cara quando o garoto pergunta se o gigante tem algo para ‘compartilhar’. No fim das contas, o gigante diz que tem um emprego de 30 dólares a hora, o qual imediatamente começa a leiloar com o público para ver até onde consegue baixar – “30, 25, 20, 19, 18 e nenhum benefício trabalhista, 15 também sem benefícios, 7,25, salário mínimo, com absolutamente nenhum benefício”. E pronto: “vendido para o mocinho inexperiente que tem uma avó que está muito doente!”. Depois dessa ‘vitória’, João se sente completamente realizado³⁰¹.

O fato é que o Gigante Corporativo guarda todos os ovos de ouro, desde assistência médica, passando pelos salários, até o sistema de transportes, e o trabalho de João será não apenas o de cuidar deles e poli-los devidamente, mas também espionar “os vagabundos preguiçosos que querem tomá-los”.

É assim que o gigante lhe mostra a foto do mesmo senhor que estava tocando violão no início, grande representante desses ‘vadios revolucionários’: “você quer luxo, não é, João?”, pergunta-lhe o gigante, em tom de chantagem, para

³⁰¹ Relato do diário do dia 25 de agosto de 2012.

convencê-lo de que esse é o único caminho para realizar esse seu grande sonho – encontrando o tal bandido e dedurando-o. Enquanto isso, o mesmo velhinho reencontra a Senhora Liberdade, avó de João, grande amiga dele de longas datas, e que agora parece estar começando a se recuperar aos poucos. Por fim, ao chegar em casa e encontrá-lo ali, tão fácil, João não pensa duas vezes antes de ligar para o gigante para lhe informar que finalmente conseguiu capturar o revolucionário perigoso que quer redistribuir os ovos de ouro, no que aquele aparece em seguida para resolver o problema. Diante da situação, o revolucionário tenta explicar a João que se não fosse por esses ‘encrenqueiros’, por exemplo, ninguém teria benefícios trabalhistas e as coisas seriam muito mais difíceis do que já o são, que o que nós precisamos não é de nenhum gigante, mas de nossos próprios gansos para chocar nossos próprios ovos. João fica bastante confuso, e logo o gigante lhe diz que, se seguir as suas ordens, ele mesmo pode vir a ser um gerador de empregos, e, assim, ter seu próprio castelo no céu – uma proposta muito atraente e encantadora. Mas ao perceber que João parece estar cedendo ao gigante mais uma vez, todos se juntam e começam a cantar ‘Which side are you on’, num coro bem comovente, completado pela voz doce e calma da Senhora Liberdade, que diz ao seu neto: “se você ficar do nosso lado, nós teremos tudo para todos”. Nesse momento, João titubeia um pouco, mas já não hesita em escolher o lado dos 99%, no que todos literalmente derrubam o gigante e acabam com ele. “E agora, pessoal [aqui se dirigindo ao público], o que a gente faz? Vocês têm que escolher de que lado vocês estão”, diz um dos personagens, para finalizar a peça e então começar a distribuir textos (‘sérios’) sobre a situação social e econômica do país, dizendo a elas o que está acontecendo nesse exato momento e que talvez elas não estejam se dando conta. “Isso aqui é um conto de fadas; a vida real não o é, mas nós temos que trabalhar e lutar em conjunto”, concluiu um dos atores, para receber em seguida muitos aplausos calorosos.

A peça, no fim das contas, estava bastante carregada de emoção, proporcionando claramente uma forte experiência da catarse aristotélica, aquela que Boal (2010), por meio de Brecht, tanto criticava por supor que ela tende a levar apenas à passividade. Mas nada garante que este seja o caso. É natural que, para os que já estão comprometidos com a luta social, essa sensação só reforça uma convicção que eles já carregam consigo, a da necessidade de uma urgente mudança. No entanto, vários dos espectadores presentes ali com certeza tinham um julgamento muito mais ‘neutro’, por assim dizer, e aparentemente conseguiram captar bem e envolver-se com a mensagem da mesma forma, o que tem um grande potencial de motivá-los a tomar um posicionamento mais claro, mais decisivo, em relação à questão da justiça social, especialmente ao perceber, ao sentir, que eles mesmos são vítimas diretas de tudo aquilo que foi retratado na peça. Neste caso, a identificação com a causa, o reconhecimento de si mesmo no personagem, parece tender muito mais a levá-los eventualmente a algum tipo de ação política do que repeli-los dela, como já se tratou anteriormente. Afinal, o ‘problema’ nunca parece estar na emoção em si mesma, mas, sim, no seu conteúdo, dado que os espectadores aqui podem muito bem ter incorporado um grande sentimento de revolta, de identificação com a causa social, de vontade de mudar o mundo, ou,

senão tanto, pelo menos de ‘desidentificação’ com o seu agora conhecido ‘inimigo’, aquele que normalmente se esconde atrás de tantas falácias, como era o caso tratado pela peça aqui em questão. E provavelmente é essa mesma sensação que lhes permite abrir a alma para ler os próprios panfletos (‘racionais’) distribuídos pelos atores ao final da apresentação. Segundo Elliot³⁰², um desses atores, a proposta é justamente essa, no que ele disse não ter dúvidas de que não existe forma mais eficiente de passar a mensagem do que através do humor, da paródia, da ironia – e as pessoas sempre dão evidências positivas na sua recepção, ao aproximarem-se, parabenizarem, fazerem perguntas, se disporem a ler os panfletos distribuídos etc.

O *Circo Wells Fargo*, apresentado no Encontro Nacional, no dia 3 de julho, também tinha uma abordagem bastante semelhante, apesar de muito mais baseada na graça do que na comoção mais dramática, por assim dizer. E qual o lugar mais propício para o livre fluir da magia do riso que torna tudo mais leve, mais bonito, mais interessante, mais fantástico, senão o próprio circo? As caras, os passos, os olhares, tudo é diferente, grandioso, hiperbólico. Em suma, tudo vale a pena, qualquer divertimento, qualquer piada, mesmo quando se tem um banco com políticas nada engraçadas como tema de inspiração (irônica, paródica), como advertiu a apresentadora no início: “você devem estar se perguntando, ‘como um banco pode ser qualquer tipo de entretenimento para mim?’. Mas não se preocupem, vocês vão entender”.

Logo em seguida, ela passou alguns dados sobre esse que é o maior banco da Pensilvânia – um dos maiores dos EUA –, e igualmente um dos grandes ‘esquivadores’ de impostos e também um dos beneficiários dos planos de resgate do governo. É aqui que entra o primeiro quadro da apresentação: um casal fazendo acrobacias bem complicadas, em referência às claras manobras que o Wells Fargo faz para não pagar seus impostos. “Mas, e quando eles perdem [nas apostas malucas que fazem], quem paga?”, pergunta a apresentadora, para chamar o segundo quadro: os “investimentos regados a uísque”, uma alusão à embriaguez quase insana que rondam esses investimentos financeiros que, desde o início, dão claras evidências de que vão dar errado. Para representar a ideia, portanto, três malabaristas muito ruins entram, todos extremamente torpes, atrapalhados, derrubando as bolas o tempo inteiro no chão, mas continuando o jogo mesmo assim, fazendo caras de ‘oops’ aqui e ali, mas fingindo estar tudo bem e balançando os ombros para mostrar que não dão a mínima para a suas próprias atitudes desastradas. Os movimentos são meio de palhaço, e o tom é de pura ironia. Em seguida, o terceiro quadro ainda traz a mesma ideia, mas se refere mais especificamente às loopholes [as brechas de que já se falou] que o 1% sempre encontra para se esquivar dos impostos, daí que uma menina entra dançando com um bambolê enquanto um senhor a acompanha tocando um acordeom. “Vamos ver a mágica de como isso funciona”, diz a apresentadora. Logo em seguida, os Tax Dodgers [o time de baseball do 1% que também já foi comentado e de que se tratará mais especificamente adiante] entram e começam a cantar músicas em referência aos golpes que

³⁰² Em conversa com o autor no dia 27 de agosto de 2012.

eles aplicam. Enquanto cantam aquela melodia meio hipnótica e meio festiva, o Mr. Wall Street [o dono do time que sempre o acompanha] passa entre a plateia vestindo seu terno caro, fumando seu charuto característico e com um pacote cheio de dinheiro, esbanjando arrogância diante da pobre plateia dos 99%. Assim que acabou a música, um dos jogadores do time se dirigiu ao público e começou a falar, “mas isso é um absurdo, a gente comprou tanto os meios de comunicação para acabarem com vocês, e vocês continuam voltando!”, no que logo convidou a todos para um desafio no dia seguinte: uma partida de baseball do 1% contra os 99%, para quem eles começam a dar dedo. “Somos nós mesmos que fazemos as leis desse Estado corporativo. Nós somos o 1% e não temos nenhuma vergonha disso!”³⁰³.

O espírito paródico-irônico aqui é evidente, e o clima de grosseria carnavalesca, permanece no ar.

Para o quarto quadro, a apresentadora entra empurrando, com muita dificuldade, um peso onde está escrito ‘dívida’ em letras garrafais, e então chama o “cara mais forte da Filadélfia” para poder levá-lo e impressionar a plateia com sua incrível força. Só que o tal rapaz é tão magrelo quanto desajeitado, e infelizmente acaba não conseguindo cumprir a sua tarefa depois de duas tentativas – o momento é de muita tensão. Por fim, ela chama um representante da Wells Fargo (igualmente magrelo, mas ao invés de desajeitado, bastante posudo), e ele também não consegue de primeira. Porém, como o seu concorrente tinha tido duas chances, a apresentadora quis fazer ‘justiça’ e lhe deu mais uma oportunidade também, no que vários caras vestidos com uma camisa escrita “plano de resgate financeiro” entram correndo e ajudam o Mr. Wells Fargo a levantar o tal peso da dívida para literalmente jogá-la em cima do coitado do homem mais forte da Filadélfia, pobre representante dos 99%. A apresentadora fica um tanto envergonhada, mas no final ela diz: “é, temos que declarar-los então vencedores, porque eles são grandes demais para fracassar”. Antes do quinto quadro, ela mesma fala um pouco sobre como os negros e os latinos acabam sendo sempre os mais vulneráveis aos esquemas desses bancos, uma espécie de alvo fácil, já que estes grupos minoritários são normalmente os que mais precisam de empréstimos e coisas do tipo. Logo em seguida, uma moça entra tentando atrair uma latina, com vários panos que indicam chamadas saindo dos seus braços, e a queimando toda vez que ela de fato se aproxima³⁰⁴. No sexto quadro, o Mr. Well Fargo volta à cena, desta vez também com um grande pano preso aos dois braços, num tom bem simpático e tentando atrair outra latina a pegar empréstimos, no que ele começa a amarrá-la no pano com nós cada vez mais complicados até deixá-la completamente imóvel, sem saída. O sétimo quadro se refere a uma tentativa de refinanciamento, na qual o Mr. Wells Fargo, ainda bem simpático, solicita que a moça que o procura faça alguns movimentos quase impossíveis – como colocar as pernas para cima de uma forma bem estranha e se manter assim – para ter certeza de que ela está ‘qualificada’ para refinar suas dívidas. Depois, ele começa a fazer várias acrobacias malucas com ela até que esta finalmente consegue realizar a maioria dos movimentos solicitados, mas nunca o das pernas para o ar. É assim que ele a elogia, e em seguida diz, “bom, continuemos mesmo assim”, até que, por fim, ela consegue colocar apenas uma das pernas para cima, no que ele lhe dá os parabéns afirmando que ela conseguiu, que o empréstimo será refinanciado e que ela já pode ir para casa tranquila.

³⁰³ Relato do dia 3 de julho de 2012.

³⁰⁴ A alusão aqui é ao verbo *burn*, que além de ‘queimar’ significa também, informalmente, ‘enganar’, ‘trapacear’ alguém.

Embora revestido de uma aura cômica, aparentemente despreziosa, o tom de extrema crítica é bem notável, de modo que todo o ambiente de leveza parece servir mesmo é como o ‘lugar’ mais propício para inserir os mais variados dados ‘sérios’, que contextualizam a realidade para além das analogias ali representadas.

Antes do oitavo quadro, a apresentadora informa que a Wells Fargo gastou cerca de 18 bilhões em 2011 apenas com lobby para conseguir isenção fiscal. Logo em seguida, um lobista do banco – um cara bastante sério, de terno e óculos escuros – entra fazendo várias acrobacias no chão para depois levantar uma placa escrita ‘isenção fiscal’ e encontrar uma deputada ou senadora no meio do caminho, com quem aparentemente rola um ‘clima’: é assim que eles começam “mais um romance político”, como definiu a apresentadora. O nono é anunciado como um quadro de mágica, no qual uma maga se propõe a fazer as pessoas desaparecerem de repente, bem como o Wells Fargo, “o maior financiador das cadeias americanas”, consegue fazer. Algumas pessoas se prontificam a participar, mas como ela é muito exigente, então não escolhe qualquer pessoa: tem que ter o perfil certo. A primeira a ser selecionada é uma menina negra – “oh, você parece bem típica”, diz a apresentadora –, sobre quem é colocado um lençol para tapar a visão da plateia, no que um policial automaticamente aparece para levá-la à prisão Graterford. A próxima escolhida foi uma latina – “oh, você não tem documentos?”, confirma a apresentadora, para certificar-se –, no que a mágica se repete e ela é levada para a prisão Montgomery. A próxima selecionada também foi uma latina, de modo que a apresentadora se desculpa por repetir a mesma cena, mas se explica dizendo que é tão fácil fazer isso, que eles não conseguem resistir – “ah, você tem documento? Mas não faz diferença”, diz, antes de a polícia levá-la.

E a outra característica interessante aqui é que os manifestantes circenses não utilizam aquela atmosfera aconchegante para relatar um problema de forma lúdica apenas para que as pessoas possam identificá-lo mais claramente: eles também apresentam ‘propostas’, algumas possíveis ‘saídas’ de como começar a tentar resolver aquela situação indesejada, do que cada um pode fazer, pelo menos do ponto de vista do engajamento privado.

O décimo quadro refere-se basicamente a conselhos sobre como evitar os bancos, começando, naturalmente, com gastar menos dinheiro e aproveitar mais as relações reais da vida: “você não precisam ficar conectados o tempo inteiro, plugados àquele tubo [a TV] [...] Vocês podem usar mais contatos face a face, e não Facebook”, a fim de viver mais tranquilamente, de maneira jocosa. É assim que, em consequência disso, “não precisaremos nem ir ao médico com frequência, pois seremos mais felizes, o que quer dizer mais saudáveis”. Depois, a apresentadora diz que também podemos dizer ‘não’ aos bancos quando eles tentarem nos persuadir a aceitar seus empréstimos insanos. O quadro seguinte, portanto, começa com o Mr. Well Fargo praticamente forçando uma menina a negociar com ele, no que ele se coloca a fazer umas acrobacias malucas com ela, quase que a derrubando, até que um representante de uma cooperativa local de empréstimos aparece e passa a fazer acrobacias seguras e confortáveis com a mesma moça, ganhando, assim, a sua confiança – as expressões faciais aqui são muito sugestivas. Logo após essas demonstrações, a apresentadora diz que “se todos nós nos juntarmos, se aprendermos uns com os outros e apoiarmos uns aos outros, nós conseguiremos chegar lá”. Aqui, todos os personagens de todos os quadros entram em cena e começam a cantar o hino “solidariedade para

sempre” para fazerem uma grande acrobacia juntos, cada um no seu lugar e fazendo a sua parte para que o todo se mantenha intacto. Por fim, eles tratam do tema sempre controverso da relação com a polícia, mostrando um policial com cara de mau que aparece para prender uma manifestante que passava na rua com um cartaz. No início, eles ensaiam uma luta, ele tentando prendê-la e ela resistindo até onde podia, até que os dois percebem que assim ambos sempre sairão perdendo, e então começam a cooperar, unindo suas forças para ficarem ainda mais fortes, chegando, no fim das contas, a fazerem, eles também, várias acrobacias seguras e confortáveis – em conjunto. A apresentadora descreve a cena dizendo que eles vão muito mais longe quando são solidários uns com os outros, com confiança e amizade, e os dois finalmente saem juntos, como bons amigos.

É claro que tudo isso não chega a ser como no *teatro do oprimido* de Boal (2010), no qual as pessoas mesmas são encorajadas a literalmente entrar em cena para interferir na solução do impasse identificado: neste caso, não ouvindo sugestões passivamente, mas, ao contrário, criando, na prática, as suas próprias. É aqui que talvez se encontre uma limitação do tipo de espetáculo que acabou de ser descrito e onde talvez surja um mesmo grau de oportunidade para que essas apresentações, já tão atraentes, possam vir a ser ainda mais ‘eficientes’ do ponto de vista do engajamento político – mais ‘coerentes’ com o carnaval, no que se refere à própria participação. Neste sentido, para além do *conteúdo* (a mensagem revolucionária) e da *forma* (abordagem carnavalesca), é preciso também modificar a *estrutura* que sustenta a ambos: ou seja, carnavalizá-la na mesma medida, para além do conteúdo e da forma já devidamente carnavalizados. Porque aqui, no modo como a peça foi apresentada, o princípio ainda está de certa maneira ancorado na concepção burguesa de teatro, com uma clara separação entre os atores e os espectadores, como bem explica Boal (2010), ao recuperar a expressão mais popular do verdadeiro teatro:

Teatro era o povo cantando livremente ao ar livre: o povo era o criador e o destinatário do espetáculo teatral, que se podia então chamar “canto ditirâmico”. Era uma festa em que podiam todos livremente participar. Veio a aristocracia e estabeleceu divisões: algumas pessoas iriam ao palco e só elas poderiam representar enquanto todas as outras permaneceriam sentadas, receptivas, passivas: estes seriam os espectadores, a massa, o povo (BOAL, 2010, pp. 11-12).

A grande diferença em relação à peça descrita, naturalmente, é que, ao invés de dividir o palco entre protagonistas (aristocracia) e coadjuvantes (o povo) a fim de propagar a ideologia dominante (BOAL, 2010), o que se faz é representar o 1% (a aristocracia atual) de modo bastante irônico (a partir de uma espécie de catarse basicamente oposta ao do teatro burguês) para ir de encontro precisamente a essa mesma ideologia. Ou seja, a oportunidade que surge aqui – como vários outros grupos já o fazem de alguma

forma³⁰⁵ – é a de aproveitar todo esse ambiente envolvente a fim de, mais do que apenas sugerir determinadas soluções, convidar as pessoas para que elas mesmas as criem e demonstrem ali para todos. Mais uma vez, não se trata de prevenir ou de negar o surgimento das emoções: trata-se, na verdade, de estimular emoções específicas a serem convertidas em engajamento social.

Mais um exemplo interessante da expressão do *estilo* carnavalesco no teatro produzido pelo OWS pode ser visto no projeto do *Puppet Guild* chamado *Human News in Review* (‘Resenha sobre as notícias humanas’), uma espécie de noticiário feito por animais sobre o mundo dos humanos no qual tudo é tratado a partir de uma perspectiva irônica, engraçada, ambivalente. No dia 4 de julho eles se apresentaram no Encontro Nacional, em meio a várias crianças que se divertiam com as piadas feitas por aqueles fantoches cativantes. Depois de falar sobre vários assuntos, o texugo que dividia a cena com uma coruja concluiu, sem dúvidas, que os animais conseguiriam resolver rapidamente o problema da desigualdade entre os homens, no que a coruja aproveitou para fazer o seu editorial em seguida:

O que há de errado com os humanos? Os *occupiers* parecem ser os únicos da espécie que se preocupam com os outros. Eles são como nós, animais: eles se organizam organicamente, se preocupam com a natureza e gostam de dormir do lado de fora.

O aspecto grotesco aqui também era bem claro, especialmente quando se analisa o símbolo da tal rede de TV, que se chama ‘Visão Animal’ e é representado pelo traseiro de um boi, cujas nádegas se unem para formar o globo terrestre, sendo o ânus escancarado exatamente o centro do polo norte. Essa representação é antes de tudo irônica, porque provavelmente trata-se de uma menção ao búfalo que virou símbolo de *Wall Street* para mostrar a “força e o poder do povo americano”, porém, aqui, ao contrário, enfatizando a sua parte mais ‘baixa’, talvez ainda para dar a entender que

³⁰⁵ A influência do teatro do oprimido de Boal é muito grande para muitos grupos que atuam em Nova Iorque, tanto dentro do próprio *Occupy* quanto fora dele. No dia 20 de junho de 2012, este pesquisador participou de uma ‘oficina’ de teatro do oprimido na *Judson Church* – uma igreja de concepção política bastante progressista e que sempre apoia o *Occupy* de várias formas, seja cedendo o espaço para determinadas reuniões ou dando algum tipo de apoio logístico –, uma apresentação teatral que explorava precisamente essa potencialidade interventiva da plateia, levando, assim, a resultados bem interessantes. Ou seja, ao invés de ouvirem, dos próprios atores, sugestões de como agir diante daqueles problemas, ou, no máximo, dizerem o que pensam a respeito de determinada cena de injustiça retratada na peça e imaginarem soluções, os *espectadores* era convidado a substituir o ator cujo personagem encontrava-se numa situação específica de opressão para que, ele mesmo, refizesse a cena à sua maneira, improvisando-a com o resto do elenco para instaurar, em ato, a sua própria solução para o problema. Neste caso, sendo a intervenção o próprio ‘ensaio da vida real’, ao encontrar-se, no futuro, diante de uma situação semelhante àquela, o indivíduo provavelmente já terá muito mais segurança de como agir para se impor diante de tal opressão.

desse mundo só tem saído ‘merda’. Por outro lado, a imagem é acima de tudo muito grotesca, e, por isso mesmo, bastante carnavalesca, pois relaciona completamente o baixo corporal, sem nenhum pudor ou tabu, com o resto do mundo inteiro, aquela visão sistêmica de que tudo está relacionado com tudo, que a excreção é o princípio da fertilidade, assim como a velhice é o princípio da juventude: que nada se sustenta por si só, nada é independente, e que não existe dicotomia exclusivista, mas, sim, uma eterna complementaridade dos elementos que se relacionam no universo (BAKHTIN, 2000).

Vários outros exemplos desse tipo de abordagem carnavalesca dos temas políticos, passando pela arte, podem ser citados ainda, como a ‘simulação’ da reunião do G8 feita pelo Sindicato das Enfermeiras no dia 18 de maio, em Chicago, a partir do seguinte cenário: os oito presidentes sentados ao redor de uma grande mesa de cassino com um grande lobista de *Wall Street* no centro.

Antes de começar, todos fazem “um brinde à economia cassino!” para em seguida começarem a cantar juntos a música “Viva Las Vegas”, de Elvis Presley. Dada a abertura, a reunião é iniciada, e dali em diante cada presidente faz suas negociações como se realmente estivesse apostando num grande jogo de azar, até que um deles diz “todos nós estamos em dívida aqui, exceto você, Angela [Merkel, da Alemanha]”. E ela responde: “é verdade, mas eu não estou nem aí: que se fodam a Espanha, Portugal e a Grécia”. Depois, eles dão mais uma pausa para cantar “Lucky be our lady tonight” (“Que a nossa senhora seja sortuda esta noite”), de Frank Sinatra, e em seguida propõem “um brinde à austeridade!”. No decorrer do processo, Putin diz que vai apostar o país inteiro e começa a fazer uma grande propaganda do que tem de bom lá na Rússia para ser explorado. Mais à frente, François Hollande, recém-eleito na França, e ainda perdido em meio àquele jogo teoricamente contrário à sua ideologia, se justifica: “eu nem sei como jogar esse jogo, e eu não sei se quero jogá-lo”. Só que os outros automaticamente se apressam em dizer: “mas você tem [que saber jogar], senão vai ter que deixar o clube”³⁰⁶.

A reunião termina, por fim, com a invasão de várias enfermeiras ao palco, todas vestidas de Robin Hood, para expulsar o representante de *Wall Street* da mesa e dizer aos presidentes: “vocês têm que trabalhar para o povo, então vamos fazer a cúpula do povo. Cobrem impostos de *Wall Street* por conta do dano que eles têm causado a *Main Street*³⁰⁷! Agora sabemos como compensar isso: com impostos de Robin Hood³⁰⁸”. Nesse ponto, todos dão as mãos e começam a cantar, juntos, a música ‘*Heal the world*’ (‘Cure o mundo’), de Michael Jackson, para finalizar com uma boa dose de catarse que ainda carece realmente de uma atitude mais proativa por parte do público.

³⁰⁶ Relato do dia 18 de maio de 2012.

³⁰⁷ O termo significa, literalmente, ‘Rua Principal’, e refere-se, neste caso, aos pequenos negócios locais, em oposição ao grande mercado financeiro que cada vez mais impede a viabilidade daqueles.

³⁰⁸ A expressão remete à proposta de taxar as mais diversas transações no mercado financeiro a fim de promover justiça fiscal e aliviar os impostos das classes média e baixa.

Além dessas expressões da paródia, da ironia e também do grotesco – com toda a sua inversão do baixo e do alto corporal, por exemplo –, é também possível encontrar uma clara relativização dos valores tradicionais que inspiram controle e da ridicularização de tudo que na ‘vida normal’ potencialmente causaria temor, como o diabo que estava o tempo inteiro passeando pelas ruas de Chicago com um megafone na mão, durante os protestos da Otan. O que ele fazia ali? “Então, eu vim aqui demonstrar todo o meu apoio à Otan. Eles realmente são muito maus, eles matam muita gente. É por isso que eu amo todos eles! Porque eles aprenderam bem a lição comigo!”, respondeu aquele capeta bem sorridente. Ou seja, apesar do tom negativo (de morte e ‘maldade’), o demônio aqui não tem nada de aterrorizante, bem como no próprio carnaval da Idade Média, onde ele chegava a ser descrito como mero ‘espantalho alegre’, “um alegre porta-voz ambivalente das opiniões não oficiais, da santidade ao avesso, o representante do inferior material, etc.” (BAKHTIN, 2000, p. 36).

Muitos outros casos desse tipo de abordagem poderiam ser citados aqui, como o *Night of the living debt* (‘A noite da dívida viva’) – uma clara alusão ao filme *Night of the living dead* (‘A noite dos mortos-vivos’) –, quando (no dia 22 de junho) os *occupiers* se vestiram de zumbis e saíram pelas ruas de Nova Iorque cantando que iriam ‘comer sua crise’, ou então a intervenção que o monstro Bain, o ‘Destruidor de Empregos’, fez em frente à sede do *Bain Capital*, empresa multimilionária de Mitt Romney, em 30 de agosto, dia da convenção republicana – a referência aqui é a um dos vilões da série de quadrinhos de Batman, que se chama Bane (a pronúncia é a mesma para os dois nomes). Este personagem foi pensado e desenvolvido pelo artista Gan Golan em conjunto com outros artistas, um gigante de 4,5 metros de altura que vem “para honrar as conquistas do seu parceiro de crime de longas datas”, como ele mesmo se autodefine, antes de formalizar seu apoio à candidatura de Romney, em nome de todos os supervilões.

Mas, após a pintura desse quadro mais geral, parece oportuno concentrar-se agora em dois grupos específicos que misturam muito bem todas essas características carnavalescas abordadas até aqui, ao mesmo tempo, além das mais diversas expressões artísticas: os *Tax Dodgers and the Corporate Loopholes* e o *Reverend Billy and the Church of Stop Shopping*.

4.6.2.2.2. *Parando de comprar para esquivar-se do sistema: a mudança que a arte engajada vem trazer ao mundo*

Tanto os *Tax Dodgers* quanto Billy e a sua igreja anticonsumo representam dois bons exemplos de como a arte pode, sim, tornar-se uma grande ferramenta de luta política, sempre através dos elementos carnavalescos: tanto a que busca transmitir uma mensagem de mudança e estimular o engajamento social – no sentido mais tático de um *meio buscando um fim* – quanto a que integra a arte à vida de tal forma, que as barreiras se apagam quase que por completo, de modo a tornar a grande mudança política justamente aquilo que já se faz, uma espécie de *mundo prefigurado ambulante* – o caso mais radical em que o *fim já ocupou totalmente os meios*. Neste sentido, pode-se dizer que os *Tax Dodgers* estão muito mais para o primeiro caso, enquanto que Billy e a sua igreja podem ser vistos como um bom exemplo do segundo.

Começando pelo primeiro grupo, ele foi criado pouco tempo após o surgimento do OWS pelo mesmo Gan Golan de que já se falou acima com o ‘Monstro Bane’. Embora o *Occupy* tenha proporcionado um importante impulso para a criação deste projeto específico – dado também o momento oportuno para se falar de toda a ambição do 1% e os mais variados crimes (mais que nada fiscais) cometidos por seus representantes –, Gan já tem bastante experiência com ativismo, tanto no que se refere à utilização de teatro de rua para a realização de ações diretas, quanto à criação de vários personagens, publicados inclusive em coautoria em forma de livro, como o ‘*Good night, Bush*’ (‘Boa noite, Bush’) – uma sátira do ex-presidente a partir da história infantil ‘*Good night, moon*’ (‘Boa noite, lua’) – e o quadrinho ‘*The adventures of unemployed man*’ (‘As aventuras do homem desempregado’) – também uma sátira da atual situação social do país a partir de vários super-heróis. Quanto a este caso específico, ele explica:

Nós criamos vários super-heróis que tinham como objetivo abordar diferentes questões relacionadas à crise econômica. Então, personagens como o ‘Homem Desempregado’, que parecia com o Super-Homem após ter dormido num sofá por dois meses. Nós tínhamos o ‘Mestre dos Diplomas’, um estudante de pós-graduação cujo poder era o fato de ser super, excessivamente qualificado para qualquer um dos empregos disponíveis (apud I AM OTHER, 2012a).

Além desses, tinha também a ‘Mãe Maravilha’, uma sátira da Mulher Maravilha, uma mãe solteira que tem que lidar com as mais variadas dificuldades do dia a dia, sempre carregando seu bebê amarrado ao peito, seja fazendo compras no supermercado ou tentando pegar o metrô. E esses mesmos personagens não ficaram necessariamente

presos ao livro: eles chegaram a ir literalmente às ruas lutar por seus direitos no *Halloween* de 2011, quando a ocupação ainda se encontrava no *Zuccotti Park*, onde encenaram um grande confronto com toda *Wall Street*, os primeiros representando de diferentes modos as dificuldades pelas quais as pessoas estão passando para sobreviver, e o segundo referindo-se à ‘supervigilância’ econômica que controla a economia. Gan explica a importância que esse tipo de intervenção criativa, engraçada, acaba tendo, na medida em que provoca uma reação totalmente diferente por parte do público, o que acaba fazendo com que a mensagem seja mais acessível do que no caso de um protesto comum para fechar as ruas, por exemplo.

E eu acho que funcionou mesmo porque foi divertido, interessante, porque usava uma cultura de que as pessoas já gostavam e entendiam. Portanto, em vez de tentar pressionar as pessoas com essas realidades, nós nos demos conta de que ao tentar elevar o entusiasmo delas com humor acabava fazendo com que elas se engajassem nesses temas e tivessem a conversa que nós queríamos sobre o que estava causando todos esses problemas (apud I AM OTHER, 2012a).

Foi a partir dessas experiências que Gan, finalmente, pensou no *baseball* como uma forma ainda mais eficiente de passar a mensagem que ele gostaria de transmitir – neste caso, os absurdos que envolvem o sistema fiscal norte-americano –, já que o tema do esporte acaba sendo ainda mais popular do que o do super-heróis, e o *baseball*, mais do que qualquer outro esporte nos Estados Unidos – é importante lembrar aqui do ‘sucesso tático’ que a introdução de uma mensagem radical nos símbolos populares existentes pode ter, do ponto de vista da recepção (MALITZ, 2012, p. 28). Foi assim, portanto, que nasceram os *Tax Dodgers and the Corporate Loopholes*, uma grande paródia esportiva que revela de maneira lúdica e bastante clara a relação do 1% com o governo e com os 99% restantes. No ‘Sobre’ do *site* eles explicam a ideia:

Em vez de ficar batendo na cabeça das pessoas com uma lista de fatos que fazem com que elas sintam automaticamente que acabaram de se matricular numa disciplina de faculdade, essa abordagem usa conceitos conhecidos, hilários, que falam diretamente aos valores das pessoas. Isso faz com que elas fiquem do nosso lado imediatamente³⁰⁹ (TAX DODGERS, 2012a).

Jacques Servin, do *The Yes Men*, afirma que além de possuírem um discurso muito claro, abordagens como a do *Tax Dodgers* acabam sendo bastante eficientes justamente pelo fato de serem engraçadas, o que prende a atenção das pessoas e faz com que elas, em seguida, comecem a pensar mais criticamente sobre o tema tratado (apud I AM OTHER, 2012c). E é bem este o caso aqui. Em termos gerais, a equipe possui a estrutura de um time qualquer de *baseball*, com nove jogadores em ‘campo’, incluindo

³⁰⁹ Disponível em: <http://taxdodgers.net/the-team/about/>.

um capitão – que nos *Tax Dodgers* é o próprio Gan –, cada um representando uma grande corporação americana. Ao lado deles sempre está o bilionário representante de *Wall Street*, usando terno e gravata, com um charuto na boca e carregando um grande saco de dinheiro, além das animadoras de torcida com seus bambolês aludindo às *loopholes* (brechas) corporativas. O uniforme tanto dos jogadores quanto das animadoras também é bem típico, e o boné dos primeiros traz orgulhosamente a marca do 1% que eles defendem, o que é levado muito ‘a sério’ por todos, na medida em que praticamente se recusam a sair da paródia a partir do momento em que vestem aquela roupa – mesmo quando não estão se apresentando, eles permanecem atacando verbalmente e mostrando o dedo às pessoas que passam por eles, por exemplo, simplesmente por estas serem naturais pertencentes aos 99%, seu eterno rival³¹⁰.

No início, o grupo normalmente apenas seguia as marchas e fazia algumas intervenções em determinados eventos, cantando suas músicas igualmente irônicas e paródicas – um tocador de acordeom sempre os acompanha –, com as respectivas coreografias das animadoras de torcida. Porém, no Encontro Nacional eles inauguraram um quadro ainda mais teatralmente sugestivo: o de realizar uma partida de fato entre o 1% e os 99%. Em termos gerais, o *script* é sempre bem parecido, com apenas algumas alterações casuais, mas aqui será apresentado o ‘embate’ específico realizado no *Occupy Town Square* do dia 22 de julho. Quanto à escalação dos times, normalmente a equipe dos 99% é montada ali mesmo, minutos antes do início do jogo, sendo no geral formada por crianças, todas sempre muito ansiosas para participar daquela brincadeira que – embora talvez elas não saibam – possui um grande fundo de verdade:

No entanto, independente do nível de brincadeira ou de verdade, como criança geralmente leva esse tipo de coisa muito a sério, então, antes mesmos de as duas equipes entrarem formalmente na quadra para o jogo, elas já acompanham com muito entusiasmo as provocações pré-partida, gritando, junto com os adultos, algumas das frases características do OWS, como “nós somos os 99%”, “an, anti, anticapitalista”, “hey, you millionaire, pay your fare share³¹¹”. Do outro lado, as respostas não eram menos intensas, todas com uma boa dose de ironia e de hipérbole, ecoando, representando de modo bem paródico, o que o próprio 1% pensa sobre, ou falaria para os

³¹⁰ Na primeira vez em que este pesquisador abordou o bilionário, por exemplo, nos protestos de 1º de maio, perguntou-lhe o que ele estava fazendo ali, no que o bilionário respondeu, com a arrogância típica do personagem representado, falando alto, rápido, sempre com pressa: “É, eu vim ver o que está acontecendo aqui. O que esses garotos estão fazendo? Eles parecem *hippies*! Eu estou muito bem, o que é que eles estão reclamando? [...] Nós não pagamos impostos, pagamos lobistas. Eu não ligo para nada porque eu recebo 4,5 bilhões por ano, e está ficando melhor a cada dia! Mas... de onde você é?”. Ao ouvir “Brasil” como resposta, ele revidou: “Brasil? Eu pensei que esse parque tinha sido privatizado! Ah, agora eu me lembro... Você é daquele lugar onde tem uma floresta tropical enorme, não é? Mas... o que é que está acontecendo aqui?”, replicou, dando a entender uma certa indignação pelo fato de haver um brasileiro ali, no que saiu apressado dizendo que ia tentar comprar uns lobistas.

³¹¹ Literalmente, “ei, você milionário, pague a sua parte justa” – aqui referindo-se à questão dos impostos.

integrantes do movimento: “arranje um emprego!”, “eu dou plano de saúde para os meus empregados: eu sou um herói!”, “essas pessoas parecem animais gritando assim!”. Além disso, eles fazem cara de mau, coçam o saco, dão dedo para os adversários e os provocam das mais diversas maneiras. Finalmente, depois do ‘esquenta’, é hora de apresentar os times para começar o grande jogo, o que é feito pelo próprio bilionário de Wall Street, também, naturalmente, com muito humor e ironia. “Os Tax Dodgers vêm de uma vitória sucessiva de dez anos contra os reguladores de Washington. Então, o jogo de hoje será um grande confronto”, diz, ao introduzir “o melhor time que o dinheiro corporativo pode comprar”. E como nos países capitalistas em geral, mas nos Estados Unidos especificamente, as corporações são consideradas ‘pessoas’ – mais protegidas pelas leis do que os próprios cidadãos –, então o time do 1% é sempre formado pelas próprias empresas. Neste caso, mais precisamente: Bank of America, Verizon, Exxon-Mobil, Apple, Goldman Sachs, Vizer, Wells Fargo, Citibank e – “o maior esquivador de impostos de todos!” – General Electric (GE)³¹².

A verdade é que, a depender da partida, *Microsoft, Time Warner Cable, IBM, Apple, Citibank, Dupont*, entre outras, também podem ser convocadas, como contam as suas marcas no *site* da equipe, logo abaixo da seguinte mensagem: “as corporações mais ricas dos Estados Unidos lhe agradecem por mais uma temporada vitoriosa”.

Enquanto o time se aquece, o bilionário passa vários dados relativos os ‘sucessos’ dos ‘esquivadores’ do 1%, citando o quanto de impostos eles têm conseguido esquivar e o quanto eles têm conseguido roubar da população. Neste ponto, o jogo já está quase começando, e as provocações só crescem dos dois lados, daí que uma menina do time do povo (devia ter os seus 6 ou 7 anos) perde a paciência e grita aos seus adversários, bastante nervosa e com as mãos na cintura: “eu quero que vocês fiquem sabendo que eu não suporto vocês!”, no que todos a apoiam com gritos e assobios. Enfim, já com as animadoras representantes das ‘corporate loopholes’ também em quadra – pois, como afirma o bilionário, “sem as loopholes [brechas] eles não são nada” –, chegou a hora de cantar o hino do 1%. “Antes de começar o jogo, e aproveitando para celebrar o mês da independência, coloquem as mãos no coração – se é que vocês têm um – e abram o livro de música na última página”, diz o dono da equipe, no que os jogadores se preparam devidamente, levam a mão ao peito, e começam a cantar a sua fidelidade ao Bank of America, AT&T, Exxon-Mobil, entre outras corporações. E o jogo finalmente já estava pronto para começar. Sem entrar em detalhes aqui quanto a qualquer regra de baseball, a primeira rebatida foi feita pelos 99%, representados, neste caso, por Gregory, uma criança de mais ou menos quatro anos de idade que trazia a cara toda pintada de onça. Antes de começar, o bilionário lhe pergunta se ele ganha menos de 300 mil dólares por ano para saber se ele está no time correto, e, ao receber uma resposta afirmativa, lhe questiona sobre o que o pequeno jogador gostaria de ver para fazer deste mundo um lugar melhor, no que obtém uma frase meio sem sentido, mas não menos empolgante: “dar uma volta pelo mundo!”. Quando Gregory finalmente acerta a bola, na terceira arremessada, ele fica totalmente perdido, paralisado, numa mistura de surpresa e empolgação, e de repente sai correndo, seguindo a indicação do ‘técnico’ – algo bem típico do humor natural ligado à inocência infantil.

³¹² Relato do diário do dia 22 de julho de 2012.

Enquanto o jogo ia se desenvolvendo, os policiais permaneciam observando de longe aquela cena infantilmente revolucionária, mas, neste caso, provavelmente mais se divertindo do que se preparando para intervir de alguma forma.

O rebatedor seguinte foi outra criança, com seus 8 ou 9 anos, que, ao ser igualmente questionado pelo bilionário, disse se recusar “a dar qualquer informação” a ele. Após levantar vários aplausos por conta da sua resposta, o jovem revolucionário acertou a bola de primeira. Depois dele, ainda houve alguns rebatedores, mas agora era a hora do time de Wall Street mostrar a sua força, começando por Bank of America, que “em 2009 não pagou nenhum imposto e recebeu a ajuda financeira do governo de 45 bilhões de dólares, tirados dos verdadeiros contribuintes”, como apresentava o bilionário orgulhosamente. Bank também acerta a bola de primeira, e é seguido pelos outros jogadores, alguns aparentemente bem preparados, outros, nem tanto. Bastante dependentes da ‘vida boa’ que estão acostumados a levar, no meio da partida os jogadores do 1% pedem um intervalo para tomar um champanhe caríssimo nas suas taças igualmente elegantes, e assim o fazem mantendo uma pose bem típica daqueles que só conhecem o valor do dinheiro e da aparência opulente. De volta à quadra, e apesar de estar indo razoavelmente bem na partida, o 1% – que também sempre está buscando uma forma de ganhar mais e mais, não importa o conforto da situação na qual já se encontrem – decide quebrar as regras do jogo para roubar e tirar a maior vantagem possível às custas dos 99%, o que é anunciado por mais uma intervenção das animadoras, que entram em quadra para cantar, com muita empolgação, ‘We will rob you’ (‘Nós vamos roubar vocês’), uma paródia da música ‘We will rock you’ (‘Nós vamos arrasar com você’), do Queen. Logo após a música, portanto, um dos jogadores do 1% tenta pegar a base no chão que marca um dos pontos da quadra, onde está escrito “reapropriação”, e sai correndo. Mas os guerreiros dos 99% o impedem e todos sentam em cima da base para protegê-la ao mesmo tempo em que gritam “nós reivindicamos nossa casa!”. Mesmo contando com o apoio do Capitão América e da sua esposa – eles estavam lá dando suporte à equipe de Wall Street –, os Tax Dodgers tentam tirar as pessoas dali, mas todos resistem e cantam “o povo unido jamais será vencido”, no que um cara literalmente vestido ‘casa’ senta-se com eles e ajuda a garantir a ‘ocupação’ do local. Por fim, a vitória dos 99% é anunciada, e imediatamente todos correm, em comemoração, e começam a amarrar os jogadores do 1% com aquela fita amarela e preta utilizada normalmente para isolar locais interditados, como cenas de crimes – esta, trazendo a marca do Occupy. Um cara do time derrotado ainda grita “vamos votar! Se vocês querem que as coisas mudem, basta votar”, mas ninguém lhe dá bola. Todos estão muito ocupados cantando ‘This land is your land’³¹³.

A depender da situação, o enredo pode mudar um pouco, para adaptar-se a determinadas circunstâncias, ou então apenas para variar um pouco. Na apresentação realizada no Encontro Nacional, na Filadélfia, no dia 4 de julho, por exemplo, o desfecho foi um tanto distinto. Aqui, quando o time dos 99% está ganhando de 9 a 0, um jogador do 1% (o próprio Gan, capitão da equipe) chama o juiz para ‘conversar’, lhe dá um saco de dinheiro, e, de repente, o time de *Wall Street* vira o jogo completamente,

³¹³ Literalmente, “Esta terra é sua terra”, a consagrada música de Woody Guthrie que diz que aquela terra – os Estados Unidos – é de todos eles, e não apenas de alguns.

de modo descontrolado: 95 a 9. É aí que o capitão Ray Lewis³¹⁴ chega, fardado e com um megafone em mãos, para anunciar, antes de algemar e prender os integrantes da equipe:

Acabou, *Tax Dodgers*: o seu jogo terminou. Eu estou ordenando que vocês saiam, por trapacear o sistema, manipular o jogo e quebrar as regras. Venham aqui, 99%, me ajudem a tirar esses ‘esquivadores de impostos’ de campo.

Em termos gerais, é mais ou menos assim que os *Tax Dodgers* atuam, o que acaba sendo extremamente cativante, de modo a envolver as pessoas com muita naturalidade, passando a mensagem pretendida de maneira eficiente e estimulando os espectadores a participarem diretamente, primeiro da encenação do jogo, e depois, eventualmente, realizando outras ações no seu próprio cotidiano. Um pouco diferente das outras peças tratadas anteriormente, portanto, este já seria um caso muito mais próximo do *teatro do oprimido* de Boal, essencialmente interventivo – embora de um modo distinto, talvez mais limitado, claro –, não somente por permiti-los participar igualmente da encenação, mas por construí-la, desde o início, com eles. Segundo Gan, por conta dessa abordagem criativa – e, no caso das partidas realizadas, essencialmente participativa –, os indivíduos não apenas valorizam *o que* eles fazem, mas, acima de tudo, *como* o fazem, já que o fato de sermos “desmoralizados por um sistema desumano não quer dizer que tenhamos que ser chatos” (apud I AM OTHER, 2012c).

E não é por sentirmos um enorme pesar pelo fato de as coisas estarem tão terríveis para tanta gente que precisamos estar tristes e depressivos e ainda deixar que essas coisas ditem a nossa forma de estar no mundo e a mensagem que estamos tentando passar para as pessoas. Portanto, eu acho que usar esse tipo de arte, por mais imprevisível e bagunçada que possa ser, traz em si essa forma bem estranha de elevar o entusiasmo, e a energia, e o nível de comprometimento para todas as pessoas que estão passando por dificuldades incríveis no mundo inteiro (GOLAN, apud I AM OTHER, 2012c).

E o mais interessante é que em 2012 os *Tax Dodgers* foram, talvez por uma ironia do destino, convidados a entrar para o Salão da Fama do Museu Nacional do *Baseball*. Se eles aceitaram? Claro – embora o fato de participar formalmente de uma instituição oficial (parte do sistema contra o qual eles lutam, em última instância) não lhes tenham tirado em nada a essência crítica e carnavalesca. Ao contrário, isso parece ter vindo como uma boa oportunidade para levar esse mesmo discurso para dentro dela, fazendo da sua típica seriedade estilística algo um tanto mais alegre, atraente. No texto

³¹⁴ Ray é um capitão de polícia da Filadélfia aposentado que ficou bastante conhecido após ter sido preso, em novembro de 2011, completamente fardado, em um protesto com o OWS – nesse dia ele segurava um cartaz que dizia “NYPD [Departamento de Polícia de Nova Iorque], não sejam mercenários de *Wall Street*” (grifo do autor). Ray continua com seu ativismo contra o sistema e já se tornou uma referência de resistência no movimento.

publicado no *site* da equipe, por exemplo, eles explicam como se deu isso, sem abandonar em nenhum momento a ironia e o espírito paródico:

A exibição mostra um uniforme dos *Tax Dodgers* com um texto que faz referência a alguma organização chamada ‘*Occupy Wall Street*’. Mesmo não conhecendo essa empresa, ela inclui as palavras *Wall Street*, então nós gostamos dela (*TAX DODGERS*, 2012b, grifos do autor).

E a matéria segue:

O Capitão do time *Goldman Sachs* fez um comentário: “Ao aceitar essa incrível honra, a equipe gostaria de agradecer aos trabalhadores americanos gerais que dão duro para pagar seus impostos... para que nós não tenhamos que fazer isso”. G.E., o maior batedor do time, acrescentou, “o baseball é tão americano quanto a torta de maçã, mas escapar dos impostos é uma moleza³¹⁵”. Um prêmio de ‘jogador mais importante’ será entregue ao *Citibank* pelo incrível recorde em roubos de casas (*TAX DODGERS*, 2012b, grifos do autor).

Passando ao segundo projeto específico abordado nesta seção, faz-se oportuno neste momento entrar em mais detalhes quanto ao caso de *Reverend Billy and the Church of Stop Shopping*, que já foi mencionado diversas vezes ao longo deste trabalho. Apesar de estar sempre presente no *Zuccotti* desde o início da ocupação e de pregar constantemente para os *occupiers*, o ativismo do *Reverend Billy* é muito mais antigo do que o movimento: ele já vem fazendo isso há mais de 15 anos. Com seu topete espalhafatoso à la Elvis Presley, sua roupa e seu colarinho brancos típicos dos televangelistas norte-americanos, além da sua voz e seus gestos escandalosos, Billy Talen (seu nome original) iniciou sua ‘carreira’ como reverendo fazendo precisamente uma paródia desses “homens-espetáculo” tão típicos da cultura americana para tornar-se, ele mesmo, representante da sua própria igreja. O objetivo, em última instância, era utilizar a aparência desses mesmos conservadores para ir de encontro a todo o poder que eles sempre tiveram tanto diante da população quanto diante do próprio governo, já que, segundo Billy³¹⁶, especialmente na época de Reagan e Bush (o pai), eles tinham livre acesso à Casa Branca e reinavam absolutos no tema da sexualidade, da família e da moral como um todo.

Essas pessoas são tão de direita, e ainda assim elas possuem tanto poder, porque elas fazem com que todo mundo fique com medo. Então, no início, eu estava fazendo piada deles, eu estava tentando fazer um personagem que tivesse o estilo desse tipo de pregador. Mas o que saía da minha boca era completamente diferente, de modo que, em vez de dizer “vamos ao Iraque para destruir aqueles pecadores!”, eu dizia “vamos ao Iraque para ficar de joelhos e implorar o perdão!”, invertendo totalmente o sentido.

³¹⁵ A expressão utilizada aqui é ‘*piece of cake*’, que literalmente significa ‘um pedaço de bolo’.

³¹⁶ Em conversa com o autor em 14 de setembro.

Ou seja, o tema da inversão carnavalesca por meio da associação paródica é aqui bem evidente, na medida em que ele se utiliza de uma aparência extremamente conservadora para passar uma mensagem totalmente libertária. Mas, ao mesmo tempo, Billy garante que atualmente já não se trata mais de uma mera paródia, dado que esta, agora, representa apenas um ‘sinal’, uma espécie de linguagem utilizada para chamar a atenção das pessoas. “Quando eu falo ‘Terraluia!’ [‘Terra’ + ‘Aleluia’], por exemplo, eu estou falando sério. Ou seja, é uma paródia, mas ao mesmo tempo não é uma paródia, e é isso que deixa a coisa mais interessante, mais poderosa”, explica. É, portanto, esse ‘choque’ de realidades, essa dificuldade em rotular, essa mistura de várias coisas ao mesmo tempo, que faz do projeto algo tão interessante: trata-se, em última instância, de uma grande *comunidade* que acabou sendo formada de modo bem natural; uma que prega todos os princípios da *religião social* – em última instância, carnavalesca – que se está tentando construir neste momento – em oposição ao velho contrato já praticamente rasgado –, ao mesmo tempo em que cada um dos seus membros os praticam, individualmente ou em conjunto, com muita convicção, no seu próprio dia a dia.

Billy afirma que, desde o princípio, era contra o consumismo, contra toda essa compulsão por comprar, contra o *Mickey Mouse*, a *Starbucks*, o *Wal-Mart*, e todas as grandes corporações – elas, representadas como o próprio diabo –, o que o estimulou a iniciar a sua pregação, a princípio contra o aparentemente inocente *Mickey Mouse*, na *Times Square*, em frente à loja da *Disney*, no fim dos anos 1990. Foi assim que, pouco a pouco, começaram a aparecer pessoas batendo palmas com ele, e de repente o coral foi se formando ao seu redor enquanto ele passava a sua mensagem apaixonada. E foi aí que os ataques de 11 de setembro aconteceram para, segundo ele, fazer com que a paródia desaparecesse quase que completamente, dando espaço à grande necessidade que todos sentiram de fortalecer seus laços e se juntar para formar uma comunidade de fato. Billy explica que, ao contrário dos políticos que se diziam cristãos, dos pregadores e pastores de toda sorte que tentavam salvar a alma de todos após os ataques, os participantes daquele grupo que ia se solidificando eram muito mais

uma espécie de comunidade de agnósticos e intelectuais, pessoas que tinham fugido do Deus crítico e patriarcal e estavam tentando construir uma vida espiritual a partir da própria vida, relações dentro do mar de literatura, sexo, natureza, Terra, tentando fazer nossa própria espiritualização que não tinha nada do que todos os *Reverend Billy* do mundo têm: um Deus masculino e furioso prestes a jogar um raio na sua cabeça.

A questão aqui é que, de acordo com Billy, depois do 11 de setembro, o que todos queriam fazer era simplesmente “dar as mãos e chorar, e rezar”, mas tudo isso

sem esse Deus julgando-os o tempo inteiro. “George Bush tinha um Deus crítico, a *Al Qaeda* tinha um Deus crítico. Nós não queríamos nada com isso, então naquele momento viramos uma igreja, e aqui já não havia muito de paródia: era a ideia de cuidar um do outro”, explica. Foi assim, portanto, que Billy se tornou um pastor de fato, “unindo as crianças em uma vida além das compras”, casando as pessoas – ele se tornou um sacerdote de casamentos (homossexuais, inclusive) – e cuidando delas quando suas vidas acabavam, mantendo, assim, o cunho político, mas transformando a paródia num mero sinal para todos a fim de dizer: “nós estamos criando a nossa própria igreja agora e vamos simplesmente usar o que adotamos da igreja dominante como uma forma de sinalizar um para o outro”. Trata-se, portanto, de uma igreja de fato, mas uma que, por carecer de um Deus que venha a negar todos os outros deuses existentes, acaba sendo composta por pessoas dos mais diversos credos – afinal, Billy relembra, o próprio termo *igreja* vem do grego *ecclesia*, que significa literalmente *reunião*.

Nós estamos acostumados com as igrejas que têm um Deus adolescente e furioso presidindo, sobre nós, e eles querem nos matar, eles querem nos disciplinar. Nós com certeza vemos isso como um problema nos Estados Unidos, esses deuses masculinos todo-poderosos cuidando de tudo, porque os grandes banqueiros acreditam que eles são os deuses, as corporações acreditam que elas são os deuses, e a nossa igreja nos Estados Unidos infelizmente é o consumismo, o militarismo, o que é basicamente a mesma coisa: consumismo, sair para comprar, nós somos ‘idiotas de compras’, somos viciados. Esse é o pecado, sabe?

É aqui, em suma, que Billy extrapola os limites da paródia que no geral apenas exagera alguma coisa a fim de ridicularizá-la: “O *Reverendo Billy* não faz piada do papel dos televangelistas; ele se utiliza dele” (SOLOMON, 2011, p. 10, grifo do autor), de modo que essa mesma piada não depende do sarcasmo ou da gozação, mas, sim, da ironia, o que normalmente deixa a plateia extremamente confusa ao perceber aquela grande incongruência (SOLOMON, 2011). E tudo que o grupo faz, no fim das contas, acaba sendo baseado muito mais numa espécie de ritualização simbólica – assim como o fazem as próprias religiões – do que precisamente buscando qualquer tipo de eficácia revolucionária imediata, como analisa Solomon (2011):

As cerimônias da Igreja da Vida Após as Compras³¹⁷ e as ações simbólicas que se seguem são ensaios para a participação política, e ao mesmo tempo, elas são eventos reais, algumas vezes genuinamente arriscados. Como o próprio *Reverend Billy*, elas são ao mesmo tempo falsas e verdadeiras. O que é uma outra forma de dizer, isso é teatro do bom. Particularmente (como tanto do que é pós-moderno), trata-se de uma espécie de teatro pré-moderno. O

³¹⁷ Depois da grande crise de 2008, o grupo mudou seu nome para *The Church of Life After Shopping* (‘Igreja da Vida Após as Compras’), mas recentemente retomou o nome original – *The Church of Stop Shopping* (‘Igreja Pare de Comprar’).

teatro Ocidental, afinal de contas, começou com ritual; o drama fictício o secularizou (SOLOMON, 2011, p. 13, grifo nosso).

E o que é o próprio carnaval senão um grande ensaio para a vida radicalmente livre onde a arte e a realidade se fundem a fim de fazer com que todos, sem exceção, participem ativamente daquela ritualização que já é em si mesma uma grande ação direta da vivência radical? E o que é isso senão um claro retorno ao próprio teatro popular de que fala Boal (2010), uma interpenetração da arte com a vida em prol da extinção de todas as fronteiras – da plateia ao palco, do protagonista ao coadjuvante –, variando numa progressão, perante o público, que vai do invisível ao ridículo – como disse anteriormente a *occupier* Madeline? Ainda no sentido da extrapolação de qualquer barreira, embora o projeto seja muito mais do que uma grande brincadeira paródica, o *humor* tem aqui um papel fundamental, na medida em que se funde com a *seriedade* da mesma forma que a *fé* se mistura à *política*, o *concreto* ao *abstrato*, o *imaginável* ao *impensável*, o que é ao que poderia ser, o que deveria ser ao que já é, e tudo se torna parte de um mesmo todo inseparável, indivisível, bem como acontece na eterna ambivalência carnavalesca – que é, em última instância, igualmente risível. Em suma, o ‘sucesso’ do projeto se dá, entre outras coisas, precisamente porque ele é bastante divertido (apesar de um tanto ‘perturbador’ para os que não conseguem incorporar seu espírito irônico), na medida em que consegue, a partir do exagero, conectar “o prazer que podemos ter no teatro ou nas ruas com a necessidade de libertar nossas imaginações colonizadas, de separar-nos da ideia antiquada de que comprar representa a rota mais direta à realização (e ao patriotismo)” (SOLOMON, 2011, p. 13). É assim que, ao invés de pregar a abstinência ou a autoabnegação, por exemplo – como a maioria das igrejas tradicionais –, o que a religião de Billy estimula é precisamente o oposto: o senso de agência (capacidade de agir) em cada um (SOLOMON, 2011), diante e em conjunto com todos os outros.

No que concerne à forma, o teatro parece ser a maneira mais apropriada de permanecer fiel à natureza do seu ativismo, já que a presença física e o envolvimento com o ritual apresentam-se como uma necessidade fundamental dessas ações, por mais que o aspecto ‘confuso’ da ironia muitas vezes o aproxime bastante do teatro invisível de Boal, como se falou, especialmente por muitas vezes ‘forçar’ os espectadores a participarem diretamente da intervenção – como no caso da polícia, ou até mesmo dos juízes nos tribunais, que se tornam, mesmo que sem querer, elementos intransponíveis dos espetáculos que o grupo constrói (SOLOMON, 2011): neste sentido, não

deliberadamente, como nos casos em que os indivíduos decidem participar da encenação para mostrar o que pensam, para dar sua solução direta a uma *situação ainda hipotética*, mas, ao contrário, *involuntariamente*, como atores inescapáveis de um *sketch* da própria *vida real*. No fim das contas, ao eliminar as fronteiras entre o ator e o personagem, a realidade e a atuação, Billy acaba sendo uma espécie de grande bufão mesmo que permanece bufão o tempo inteiro, seja na privacidade ou em público, fazendo de Billy Talen o próprio *Reverend Billy*, e vice-versa. É precisamente assim que a arte (do carnaval, em última instância) se incorpora à vida ‘real’ e esta se confunde com aquela, o que, segundo Billy, representa, na verdade, a única ‘saída’ neste momento crítico da existência humana:

Nós estamos em um momento em que a Terra vive uma emergência tão grande, que é muito fácil ter uma carreira que não importa. Não existe mais nada parecido com ‘arte pelo amor à arte’ quando só nos restam alguns anos de vida física estável. As artes não têm mais uma vanguarda, as artes não têm mais uma sucessão de movimentos, existe apenas ‘a arte da Terra’ ou nada.

Em outras palavras, segundo Billy, a questão é tão simples quanto o dualismo entre trabalhar em prol da vida ou da morte, o que permitiria, portanto, resumir o percurso histórico da arte da seguinte forma: partindo da *imitação* da realidade (a contemplação do *classicismo*), passando pela *criação de valores* na realidade (a criatividade do *expressivismo*) para enfim culminar na *reconstrução direta* da realidade por meio da *arte da vida* que não representa mais do que a imposição da própria sobrevivência. É por isso que, para Billy, a *Broadway*, por exemplo, não faz absolutamente nenhum sentido, pois como ali não se fala da Terra e não faz mais do que reunir um monte de gente branca que paga uma fortuna num ingresso para anestesiarse da realidade, não existe nada que importe. “Quem liga? Eles não vão abordar questões políticas. Eles são pessoas de classe média alta que estão confortáveis e possuem 100 [ou 500] dólares para comprar um ingresso de teatro”, critica, para em seguida deixar clara mais uma vez a urgente necessidade da extinção das fronteiras entre a arte e a vida – esse costume tipicamente burguês – para o ‘bem’ de ambas.

As pessoas vêm nos ver [...] e pensam, ‘peraí, o que é isso? É um comício político? É um evento religioso? É uma comédia? É uma peça? É teatro?’. Eles não sabem do que se trata, e eu não quero que as pessoas digam ‘ah, ele é um artista’; eu não quero mais ser chamado de artista.

Mas, por que não? Porque, mais uma vez, segundo o reverendo, a arte que não é política, a arte que se dissocia da vida, é necessariamente conservadora e não tem nenhuma razão de ser. Ao contrário disso, Billy acredita que “temos que fazer uma nova cultura e dentro dessa nova cultura realizar *performances* uns aos outros que sejam

sobre o fato de viver, de sobreviver”, mais ou menos na linha proposta pelos situacionistas na década de 60: a de tornar a vida mais ‘real’ para todos. Porém, apesar de algo de inspiração proveniente dos situacionistas, Billy acredita que estes apenas decifraram a questão intelectualmente, no que não foram muito longe na prática – ao contrário de Mayakovsky, por exemplo, que, segundo ele, além de decifrá-la, teria realizado *performances* que claramente demonstravam sua compreensão em relação a tudo isso.

Os situacionistas eram intelectuais, mas nada mais. Em 1968, havia aquele portal na França que levava a uma realização da filosofia da década de 60 na vida real, essa era a oportunidade, e ela tinha uma vida praticamente tão longa quanto o *Occupy Wall Street*. Eu não consigo não pensar em Paris de 1968 quando penso no outono do ano passado [2011, quando surgiu o OWS], sabe?

Para o reverendo, portanto, esse ‘novo’ formato de trazer a mensagem e levá-la adiante é o que deverá caracterizar essa revolução que aparentemente está se desenvolvendo neste exato momento, essa espécie de novo *Zeitgeist* que se está tentando construir, mais ou menos como tentou fazer o *Cabaret Voltaire*³¹⁸ após a Primeira Guerra Mundial. “Quando começaram a grunhir e assobiar, eles [do *Cabaret*] queriam criar uma língua nova, então começaram do zero, como um bebê [aqui ele fez uns sons estranhos para exemplificar], e nós estamos basicamente nesse ponto agora”, disse, referindo-se à questão ambiental, aos fenômenos que estão surgindo em decorrência do abuso da natureza, e às consequentes mudanças radicais que isso cada vez mais trará para a vida de todos.

Mas, neste caso, o *Reverend Billy* deve ser visto então como uma espécie de líder espiritual nesse longo caminho em busca da mudança, no processo de ‘libertação’ das pessoas? Não, absolutamente. “Nós estamos muito temerosos com qualquer líder neste momento. O que precisamos agora é de democracia direta. Eu mesmo, sou um antilíder”³¹⁹, afirma Billy, que embora use as mesmas “palavras pesadas” que os televangelistas utilizam para paralisar as pessoas, por exemplo, ele as ‘ressignifica’, dando a elas um ar mais carnavalesco, por assim dizer. Aqui, o próprio *diabo*, assim como todos os seus esquemas malignos, deixa de ser medonho para se tornar extremamente risível; deixam de ser uma entidade abstrata intransponível para ser encarado como produto da própria ação humana, como quando ele se transforma, nas

³¹⁸ O *Cabaret Voltaire* foi um clube noturno fundado pelo poeta Hugo Ball e sua esposa, Emmy Hennings, em 1916, em Zurique, que veio a ser o berço do movimento dadaísta. O objetivo era estabelecer um local para a livre expressão artística naquela cidade que havia se tornado uma espécie de refúgio, inclusive para artistas de outros países, no decorrer da Primeira Guerra.

³¹⁹ Em conversa com o autor em 2 de julho de 2012.

palavras de Billy, em tudo aquilo que a sociedade capitalista em última instância encara como o seu grande deus: o mercado todo-poderoso, o próprio lugar onde o ‘diabo’ aplica seus planos mais desastrosos, só que, neste caso, um diabo muito claramente identificável, embora igualmente invisível, abstrato, representado pela parcela que compõe o 1%. No fim das contas, são esses mesmos representantes do 1% que ficam ‘malucos’, quase desesperados, com toda essa abordagem brincalhona, festiva, como disse Billy em sua pregação no Encontro Nacional, em 2 de julho, pois, segundo ele, a mensagem final passada aqui é especificamente a de que “nós estamos gozando com a cara de vocês, nós não os levamos a sério”.

No último 17 de setembro [de 2012] algo aconteceu. ‘Revoluia!’ [mistura de ‘revolução’ e ‘aleluia’]. O que aconteceu ali que os deixou malucos? Nada além de contato real, corpo a corpo, alma com alma, face a face. Todos nós vivendo sem nenhuma corporação entre nós nos dizendo o que fazer ou o que comprar!

E ele aproveita para, depois de mais algumas palavras proferidas naquele mesmo sermão ocorrido no encontro do *Occupy*, mandar um recado para os seres abstratos do 1%: “Senhor CEO, estamos fazendo amor na mesa do seu escritório!”. Sim, amor, a própria essência motivadora do ativismo da *igreja da pós-religião* de Billy, essa grande comunidade que acabou virando uma verdadeira segunda família para os integrantes do coral e todos os simpatizantes que decidem buscar ‘refúgio’ na religião da liberdade, da igualdade, da solidariedade, assim como o OWS como um todo tem sido também, de um modo mais amplo, para todos os *occupiers*. O objetivo de ambos, portanto, que são exatamente parte da mesma ideia, do mesmo compromisso, é pregar o amor, sempre com muito humor – *hamor*, como costumava brincar Oswald de Andrade? –, a fim de ampliar cada vez mais a comunidade dos que rejeitam as aparentes insanidades do mundo ‘real’ e lutam pela construção de um ambiente ideal que seja melhor para todos: que recusam as abstrações do mundo concreto a fim de construir um mundo mais verdadeiramente concreto a partir do que agora ainda parecem abstrações.

Como se tem discutido ao longo deste capítulo, tudo isso tem sido feito sempre de modo extremamente carnavalesco, divertido, o que, independente do que se pretenda com isso, já é em si mesmo um ato extremamente político, seja através da politização do carnaval ou da carnavalização da política, que, no fim das contas, é precisamente a mesma coisa, afinal, tampouco existem fronteiras quanto a isso – a pequena divisão que se fez aqui foi apenas para facilitar um pouco a compreensão do fenômeno: o objetivo final é a própria carnavalização completa da vida para a realização plena de um estado

de democracia radical – o que parece querer dizer, de negação radical a uma democracia que não funciona. Quanto à questão dos meios, o carnaval, como também se viu, trata-se da própria celebração do futuro realizada na eterna renovação do presente, a partir de uma completa ridicularização do passado paralisador e de tudo que tenta promover a sua perpetuação, como é o caso das instituições e o seu grande papel de proliferar toda sorte tabus, hierarquias e controle. E foi, neste sentido, ao apegar-se aos seus princípios mais radicais e superar o choque inicial do começo, como em qualquer grande rompimento, que o *Occupy* de alguma forma conseguiu abrir as portas para o *meio* para enfim permitir o seu livre fluir, com todas as transformações rizomáticas que vão acontecendo ao longo desse caminho totalmente imprevisível, que só existe enquanto se caminha sobre ele e que vai se tornando cada vez mais real quanto mais se caminha por ele.

Muitos caracterizam o OWS como o grande ‘começo’ de algo, de uma nova era, de um novo futuro. Porém, ao que parece, já se pretendendo tudo ao mesmo tempo – princípios, meios e fins –, como todo e qualquer rizoma, o OWS vem a apresentar-se mesmo como puro meio, afinal, como diz poeticamente Luiz Tatit (2000), “sempre no início a gente não sabe começar; começa porque sem começo, sem esse pedaço, não dá para avançar”: um avanço que só passa a existir de fato quando se encontra o tal meio para que o começo finalmente vá embora, já que este normalmente se resume a nada mais que “metáfora pura suspensa no ar”, “bocas abertas, ainda balbuciantes, querendo cantar”. Aparentemente, era assim que os *occupiers* se sentiam no seu isolamento, antes de se encontrarem, quando seus balbucios individuais de cantar um mundo melhor ainda não podiam ser traduzidos em vontade coletiva, em orquestra revolucionária capaz de tocar a música da mudança ali, em ato. E é o próprio *começo* do *Occupy*, neste sentido, que pode ser encarado como a grande faísca que impulsionou o seu surgimento, uma vontade inicial que logo virou meio, um meio por onde avançar e que logo deu ao começo o seu merecido fim: aqui se encontrou o tal “meio para não começar”, o lugar, segundo Tatit (2000), onde todos se sentem mais à vontade.

É bom demais estar no meio
 O meio é seguro pra gente cantar
 Primeiro, acaba o bloqueio
 E até o que era feio começa a soar
 Depois todo aquele receio
 Partindo do meio, podia evitar
 Até para as crianças nascerem
 Nascendo no meio, não iam chorar

É esse compromisso que o OWS parece querer recuperar para poder aí se manter. Porém, falando agora num sentido mais amplo, a verdade é que ao longo do desenvolvimento histórico da humanidade, a questão dos *meios* como um todo foi sendo cada vez mais abandonada em prol de um pensamento projetivo que tudo determina, que tudo dualiza, que tudo classifica em busca de uma coerência morta, extremamente pesada, que só vem a eliminar quase que por completo a própria fluidez confortável do meio, verbalizando excessivamente o mundo para poder controlá-lo.

Diria, sem muito rodeio
No princípio era o meio
E o meio era bom
Depois é que veio o verbo
Um pouco mais lerdo
Que tornou tudo bem mais difícil
Criou o real, criou o fictício
Criou o natural, criou o artifício
Criou o final, criou o início
O início que agora deu nisso

Neste sentido, já parece suficiente concluir essa discussão, dando fim aos meios deste trabalho, para, finalmente, seguir ao último capítulo, onde se discutirá mais profundamente a existência – ou não – de ‘motivos’ para acreditar num possível retorno a esse pretense ‘princípio’ no qual tudo era meio: aquele que sobreviveu até que o verbo da ordem explicadora ancorada em todo tipo imaginável de dominação apareceu para tornar tudo mais difícil, criando o real, o fictício, o natural, o artifício, o final e o início, e praticamente extinguindo, assim, os meios, transformando, neste caso, o mundo e a vida, a realidade, em última instância, ‘nisso’ que se tem hoje em dia. Mas será que é mesmo possível reconstruir a realidade de modo a enquadrá-la na imagem construída pela criatividade carnavalesca que emana de todo esse ideal? Neste caso, ainda a partir do material empírico proporcionado pelo *Occupy Wall Street*, por mais que passando por uma viagem um tanto teórica, parece propício tentar especular se existem razões suficientes como para crer numa eventual realização efetiva de tudo que foi discutido até aqui. E, se sim: por quê, para quê e como fazê-lo?

5. POR QUÊ, PARA QUÊ E COMO ACREDITAR EM TUDO ISSO: A RECONSTRUÇÃO DA REALIDADE ‘MORTA-VIVA’ NA INTERSUBJETIVIDADE DA EXISTÊNCIA

Como bem explicitado ao longo de todo este trabalho, em termos gerais tem-se tentado percorrer um caminho em busca de uma maior valorização da subjetividade nos mais variados aspectos da vida (inclusive e especialmente na própria política), frente à grande obsessão que a cultura moderna de certa forma acabou incorporando em relação a uma suposta objetividade ‘pura’ e fria. É neste capítulo, portanto, que se tentará dar uma forma mais clara a esse argumento, ao falar da subjetividade de modo bastante amplo, a partir do universo, do mundo, da vida e da humanidade, para enfim aprofundar um pouco mais no que diz respeito ao seu ‘afloramento’ no social e no político. Ao mesmo tempo, e na mesma medida, é importante frisar também que se trata de uma postura que contrasta bastante, ela mesma, com o próprio subjetivismo solipsista, por assim dizer, já que, na concepção aqui apresentada – e em consonância com todo o cosmos carnavalesco –, a subjetividade só tem sentido de fato quando se realiza em contato com o mundo objetivo e todas as outras expressões subjetivas que emanam dele: em outras palavras, a subjetividade que interessa, neste caso, é precisamente a *intersubjetiva*.

A princípio, parece oportuno iniciar o trajeto indo de encontro a Platão a fim de dizer que o verdadeiro *mundo das ideias* não deve ser aquele anterior e ulterior à passagem de cada um pela Terra, como o filósofo sugeria, um mundo que se conhece antes de existir ‘concretamente’ e que revela com toda a clareza a representação perfeita de tudo que há no universo, todas as verdades possíveis, embora, neste plano, só se consiga recordá-la apenas vagamente, o que no máximo gera uma imitação incompleta da forma ideal. Neste caso, o *mundo das ideias*, ao contrário, vem a ser exatamente este que se encontra bem aqui, diante de todos os sentidos de cada um, que se constrói e se ressignifica constantemente na interação com os outros indivíduos e todos os elementos que, de maneira geral, compõem esse mundo. Pois a grande verdade é que tudo a que se dá sentido – e que, portanto, se imagina conhecer claramente – não passa de uma mera ideia simbólica sobre aquilo que, de um modo ou de outro, a linguagem, a razão, a ciência, o senso comum, as percepções sensoriais de cada um, a sociedade, a história, e todo o resto, tendem a naturalizar para gerar um significado compartilhável, padronizado, normalizado.

É por isso que o argumento mais geral defendido aqui neste capítulo é o de que a *realidade* – ‘absoluta’, como ela de certa forma parece se apresentar a quem a julga – simplesmente *não existe*: ela é uma mera construção – sensorial, psicológica, social, e, em última instância, política – que todos aprendem a naturalizar e a tomar como verdadeira. Mais específica e radicalmente: o *real*, assim como o Deus de Nietzsche (2002), *morreu*, porém, muito antes de ter existido, de modo que a única coisa que sobrou, por assim dizer, foram os pensamentos e sentimentos de cada um sobre ele, revelados pelos sentidos e interpretados pela razão e/ou imaginação – a lembrança virtual e a esperança de que um dia ele possa ter existido. E o real, neste sentido, morreu exatamente pelo fato de se ter descoberto que ele é plenamente vivo, cambiável, cambiante, indeterminado, indeterminável. Ou seja, no que todos se deram conta de que sua ‘estaticidade’ é apenas aparente, de que ele é múltiplo, dinâmico, em essência, de que não tem nada de autoexplicativo, percebeu-se então que a realidade absoluta realmente não existe: não é real. Isso é uma forma (talvez um tanto precipitada) de encarar as coisas. Mas faz-se oportuno entrar em maiores detalhes para deixar clara a essência do argumento.

Primeiro, está-se tomando aqui a importante distinção advinda da filosofia alemã entre a *realidade* (*Realität*) e o (*mundo*) *real* (*Wirklichkeit*), sendo a primeira (subjéctiva) o que engloba o segundo (objetivo) e lhe dá sentido (MAFFESOLI, 1998), normalmente de modo intersubjetivo. Neste sentido, em outras palavras, não foi exatamente o real quem morreu, naturalmente: foi a ideia geral sobre ele que foi assassinada (pela própria vida que se descobriu emanar dele), o que, no fim das contas, dada a clara intersubjetividade da existência, pelo reconhecimento que esta demanda, significa praticamente a mesma coisa, se se toma o próprio mundo (a realidade compartilhada) como ponto de referência – afinal, ideia é vida, assim como a vida não passa de uma grande ideia sobre determinado estado das coisas. Neste sentido, como foi o próprio real que matou a morta visão que se tinha sobre ele, isso significa dizer, portanto, que se tratou de um suicídio. Isto é, ao provar que é vivo, ele se matou para a humanidade matando a ideia que esta tinha sobre ele: em suma, de tanto os homens o terem matado ao longo do tempo, ele acabou cometendo um necessário suicídio para mostrar que é vivo – mais ou menos como Cristo aceitou dar a sua vida particular para salvar a vida de todos. Dizendo de outro modo: ao matar-se mostrando-se vivo, o que o real fez, no fim das contas, foi matar a sua própria morte – suas mortes, na verdade, todas as mortes que se lhe vinham atribuindo há tanto tempo –, o que inevitavelmente lhe deu o próprio

‘sopro da vida’ dentro de todas as cabeças. Dado esse grande ato de coragem e astúcia, portanto, é preciso então ressuscitar a realidade por completo urgentemente, de modo mais humilde, múltiplo, criativo, menos opressor, arrogante ou colonizador, como tem sido ao longo da história.

No fim das contas, esse grande ato de rebeldia do real (de matar a realidade geral construída sobre ele para revelar-se vivo) deriva precisamente dos três tipos principais de ‘morte’ que sempre lhe foram impostos, o que fazia da realidade humana compartilhada algo completamente inerte, imutável, absoluto. A *primeira*, no sentido da construção sensorial, diz respeito à insistente negligência em relação ao fato de o ‘real’ não passar de uma mera ‘interpretação’ que cada mente dá ao que está fora dela, o que acaba fazendo com que uma parte importante dessa ‘realidade’ seja, em última instância, interna, e não externa a cada indivíduo – a ideia de que, em certa medida, a sede do mundo é cada uma das cabeças existentes (ou todas essas cabeças em conjunto); a *segunda*, no sentido da construção social, concerne ao fato de cada um ser – numa perspectiva quase oposta à anterior –, individualmente, condicionado a ‘matar’ uma parte importante dessa realidade que está ancorada em sua cabeça em prol de uma realidade – não menos irreal – compartilhada, social e politicamente imposta – afinal, é de verso em verso que o universo hegemônico mata o inverso antagônico para que o universo uno seja consentido; e, *por fim*, no sentido da ‘objetificação’ compulsiva que se acostumou fazer dela, trata-se da total coisificação do mundo e da vida, da sua apreensão como mero objeto a ser sempre possuído, destrinchado e infinitamente modificado pelo homem – o grande delírio antropocêntrico, já devidamente desmentido pela física quântica e relativista, para citar o exemplo da ‘ciência das ciências’, a (pretensamente) mais ‘pura’ e ‘objetiva’ de todas (MORIN, 2005; CAPRA, 1982).

Buscando o que se pode encontrar de didatismo nesta (complexa e aparentemente abstrata) discussão, pode-se resumir a questão do seguinte modo (aqui, naturalmente, recorrendo a um reducionismo simplista): (1) em diferentes épocas e agrupamentos sociais, os homens observaram o ‘mundo real’ com o que seus sentidos (e sua imaginação) puderam lhes mostrar e assim chegaram a determinadas conclusões a respeito de questões específicas; (2) em conjunto com todos os outros homens desse tempo e espaço hipotéticos, eles construíram as mais variadas verdades sobre esse mundo, e assim fizeram-nas de alguma forma perpetuar-se até onde isso fosse possível, construindo, desta forma, a ‘realidade’ compartilhada por todos pertencentes àquele agrupamento. Em cada um dos infinitos casos particulares que se podem encontrar a

respeito dessa construção, foi assim que o ‘real’ foi destrinchado para submeter-se às mais diversas explicações que pudessem gerar conhecimento e coesão social, sejam elas místicas (necessariamente subjetivas) ou, posteriormente, científicas (pretensamente ‘objetivas’). (3) E foi precisamente aqui que o ‘real’ virou ‘objeto’ e, assim, acabou-se ‘objetificando’ também toda ‘realidade’, de modo que esta acabou ficando submetida, completamente ‘amarrada’ às verdades irrefutáveis que pareciam emanar dele: aqui nasceu o racionalismo moderno para matar de vez o real e toda a realidade que ‘inevitavelmente’ derivava das suas leis universais. Desta forma, se, anteriormente, todas as verdades tradicionais estavam fundadas em uma grande *subjetividade* mística que era compartilhada de modo fortemente *intersubjetivo*, as verdades modernas criaram uma nova tradição: agora, elas se sustentavam numa *objetividade* igualmente mística, a partir da razão que pretensamente revelava o real para todos *interobjetivamente*, por mais que sua aceitação e compartilhamento não pudessem acontecer de outra maneira que não a *intersubjetiva* – afinal, elas também não passavam de ideias sobre as coisas.

Mas foi aí, quando os homens pareciam estar já quase finalizando o seu mapeamento de todo o universo, que esse mundo real veio, algum tempo depois, a mostrar-se mais vivo, mais subjetivo do que qualquer cientista poderia jamais ter esperado (MORIN, 2005; MAFFESOLI, 1998): o fundamento da matéria apresentou-se como não-matéria, a previsibilidade dos fenômenos físicos impregnou-se de improbabilidades não mensuráveis, as explicações deterministas pediram ‘socorro’ à relatividade e ‘pularam’ de volta à mente do observador, e a realidade social enfim viu-se pelo menos parcialmente liberta dessa tendência constrangedora da ciência de tudo medir, tudo prever e tudo predeterminar. Neste sentido, enquanto o *pensamento moderno* acreditava poder controlar todos os processos do mundo e *modificar a natureza* a seu bel-prazer, ele ancorou-se em todas as pretensas *leis naturais* possíveis para justificar as mais variadas *impossibilidades sociais*, por exemplo, através da crença na imutabilidade da realidade (derivada da igualmente pretendida imutabilidade do real), na sua suposta inevitabilidade: ‘a natureza humana é egoísta’, ‘o capitalismo é o sistema econômico mais natural’, ‘tudo o que se precisa é de ordem e progresso’ etc.

Porém, aos poucos começa a instalar-se uma clara inversão, e, na medida em que os fenômenos naturais mostram-se ‘controláveis’ e ‘previsíveis’ *apenas até certo ponto*, abre-se uma grande porta para a vida como um todo: se nada está predeterminado, se toda lei que aspira ao universalismo é falsa, se as verdades só existem parcialmente, se

nada está ‘morto’, então é possível fazer dessa ‘realidade’ aquilo que se quiser dela – só que não mais antropocentricamente (dos humanos para eles mesmos) ou egoisticamente (dos indivíduos para si próprios), mas, sim, com todos os seres e coisas em conjunto. Se não se está mais sujeitos a nenhuma verdade, transcendental ou ‘real’, então todo e qualquer misticismo limitador deve ser finalmente derrotado a fim de permitir ao homem tornar-se *místico-niilistas* o suficiente a ponto de *desacreditar em tudo exatamente para acreditar em todas as possibilidades*. Afinal, há puro misticismo em toda e qualquer verdade – e só aí –, da mesma forma que há niilismo em todo e qualquer misticismo que afirma uma coisa para negar todo o resto. Mas se falará melhor disso mais adiante.

Em termos gerais, no caso de todas as mortes pelas quais o real passou ao longo do tempo quem acabou por ser brutalmente assassinada, em última instância, foi a subjetividade em seu livre fluir (já que o homem permaneceu ainda *objetivamente subjetivo*), essa capacidade de relativização, de reconhecimento do outro, da valorização do particular que se perdeu de vista por tanto tempo: tudo em prol da objetivação de uma realidade una, absoluta, friamente opressora. Desta forma, foi provavelmente por não suportar mais essas ‘mortes parciais’, por cansar de ser objeto, e não sujeito, que o real matou-se de vez, mostrando-se extremamente vivo, a fim de que todas as concepções sobre ele fossem devidamente ressuscitadas: na *realidade* compartilhada. De modo geral, esta já pode ser tomada como uma própria evidência de que tudo isso parece já estar mudando, pouco a pouco, e é justamente aqui que a subjetividade vem a ressurgir para resgatar o real a fim de colocá-lo, afinal, em seu devido lugar na realidade criada perante todo o universo – nas ideias que existem sobre ele, porque nele, efetivamente, a subjetividade já se encontra: basta, agora, considerá-la devidamente. Neste caso, quando se defende aqui uma certa *ressubjetivação* do mundo em oposição à sua pura *objetificação*, significa nada mais que deixar de tratar o outro – não no sentido restrito de um outro necessariamente humano, mas no sentido amplo da natureza – como objeto, para, enfim, passar a mais do que apenas *respeitá-lo, encará-lo* efetivamente como o sujeito que ele sempre foi. É deixar de respeitá-lo apenas por ‘obrigação’, por conveniência – já que a morte do mundo real representa a morte da própria ‘realidade’, ou seja, a própria morte humana como parte do mundo. É, por fim, praticar o reconhecimento (a forma de cada um de encarar as coisas) de modo sincero, fundado tanto no *dentro* quanto no *fora*, respeitando, assim, o *mundo das ideias*

compartilhadas tanto quanto o *mundo (aparentemente) mais concreto* das ideias particulares – que, naturalmente, não são nem estáveis e nem definitivas.

Pois o real é extremamente complexo, e, por isso, não possui nada de absoluto, de modo que, não sendo absoluto, não pode ser exatamente ‘real’ (no sentido de generalizável), dado o grau de relativização infinita que ele permite – e é isso que a *realidade geral*, em última instância, deveria acompanhar. Neste caso, sendo relativizável, o real torna-se, enfim, meio real e meio irreal, meio vivo e meio morto, meio verdade e meio mentira, meio existência e meio criação, meio compreensível e meio inexplicável. É assim que o real é, em suma, perfeitamente complexo, e é isso que faz com que ele *não seja* exatamente, ou que seja, para quem o analisa, apenas *complexamente imperfeito*. E o que tudo isso quer dizer, por fim? Simplesmente, que o mundo, a vida, o universo, não possuem absolutamente nenhum sentido (pronto); são as ideias que se criam sobre essas coisas que lhes dão forma e significado, o que vem a ser muito mais libertador do que o seu aparente fatalismo pode levar a concluir a princípio.

Em suma, este é o mundo compartilhado – a própria realidade construída intersubjetivamente. Já o mundo mais ‘concreto’ para cada um, aproximadamente mais ‘real’ – mas ainda fruto das ideias (neste caso, internas) –, por assim dizer, num sentido metafórico, trata-se, paradoxalmente daquele que está em cada cabeça, aquele que os próprios indivíduos constroem através dos seus sentidos, da sua subjetividade, da sua razão, e da sua experiência de vida, o que lhes proporciona o seu entendimento específico sobre as coisas externas e que poderá coincidir em diferentes graus, ou não, com o mundo das ideias (compartilhadas) em que vivem. Neste sentido, ambos são extremamente importantes e devem ser considerados e respeitados em igual medida: o primeiro, para evitar que se caia no *solipsismo vazio* do *subjetivismo enganador* – porque pretensamente autossuficiente –, permitindo, assim, ao indivíduo, estabelecer relações mais ‘seguras’, mais ‘sóbrias’, mais ‘reais’ com o mundo e tudo o que o compõe; e o segundo, especificamente para valorizar as peculiaridades de cada um a fim de impedir que o mundo particular do sujeito se resuma a uma mera ‘cópia’ da realidade compartilhada – o que representaria a ‘morte’ da sua própria subjetividade, o mais profundo tesouro humano, o que torna cada um extremamente singular diante de tudo que existe ou já existiu.

É a partir desta padronização, por exemplo, da negligência ao fato de cada indivíduo ser original e único, de que “nunca houve e nem haverá jamais um ser igual a outro” (FREIRE e BRITO, 1985, p. 27), que surge o ‘problema’ da *loucura*. Todos

sabem que a *normalidade* corresponde a um certo *parâmetro de sobriedade* que a maioria dos indivíduos compartilha entre si e que serve para razoavelmente ‘unificar’ a realidade a fim de que ela tenha um sentido semelhante para todos, o que inegavelmente traz diversos benefícios para a vida em sociedade: previsibilidade das ações, que leva à ordem social; estabelecimento de padrões interpretativos, que facilitam a interação; e um certo nivelamento valorativo, que proporciona a convivência harmônica entre os membros que compõem o corpo social em questão. Porém, o que não se pode perder de vista é que tudo isso é socialmente construído e psicologicamente incorporado, de modo que muitas vezes esses aparentes pontos positivos acabam se transformando em ferramentas poderosas para a negação do outro e a destruição de sua subjetividade. E quando isso acontece, por fim – o que é bastante ‘normal’, no sentido de ‘comum’ –, as consequências são as mais devastadoras: a expectativa em relação às ações se transforma numa repressão à espontaneidade; os padrões interpretativos unificados suprimem a criatividade e engessam a individualidade do indivíduo; e o nivelamento valorativo tende a extirpar a diversidade, levando, assim, à intolerância.

É por isso, portanto, que é preciso ter muito cuidado ao se levar em conta o que vem a ser a *realidade*, justamente para não cair na armadilha de falar de *condição* achando que se está falando de *natureza*. E é exatamente por isso também que é necessário encarar a psicologia de uma maneira muito atenta – e crítica –, especificamente para não correr o risco, por exemplo, de reduzir a alta complexidade subjetiva humana a uma espécie de ‘manual de uso’ que ‘revela’ o modo como os indivíduos em geral reagem a certos estímulos ao mesmo tempo em que sugere que eles sempre venham a responder precisamente dessa mesma maneira. É aí que reside, por exemplo, a preocupação de Arendt (2006) quando diz que no que a psicologia tenta ‘ajudar’, resgatar os homens, ela apenas faz com que eles ‘se ajustem’ às condições da vida no deserto, desestimulando-os, conseqüentemente, a tentar encontrar o verdadeiro ‘oásis’ da (sua) vida. Certamente, não se está (mais) disposto a correr esse risco, e é por isso que se está buscando aqui a retomada cada vez mais sincera da própria subjetividade de cada um, sempre em respeito à intersubjetividade que completa e une a todos como sujeitos. Retomando o tema da ‘loucura’, o grande problema, neste caso, é que, a partir deste conceito, a sociedade acaba excluindo, ao menos simbolicamente, tanto aqueles que exploram novas possibilidades de realidade, que fogem de alguma maneira do tal manual, quanto os que sofrem dos ‘distúrbios’ que ela mesma cria, como já se comentou a partir de Fromm (1974), para quem o termo ‘normal’ ou ‘sadio’ pode

ser encarado de duas formas: 1) do ponto de vista social, como aquele que consegue desempenhar muito bem o papel que lhe cabe numa determinada sociedade, que seja “capaz de trabalhar da forma imposta” por ela e que venha a participar na sua reprodução, que possa “criar uma família” (FROMM, 1974, p. 115); 2) sob a perspectiva do indivíduo, como aquele que tenha encontrado “o ponto ótimo de crescimento e felicidade pessoal” (FROMM, 1974, p. 115).

Desta forma, é apenas numa sociedade que possibilite ao indivíduo o ‘livre acesso’ à busca da sua felicidade individual, independente do caminho escolhido, que, no fim das contas, tornará possível que ambos os pontos de vista se encontrem (FROMM, 1974). Como este não é o caso da maioria das sociedades conhecidas, inclusive a moderno-capitalista (FROMM, 1974), então é possível concluir que, de acordo com esse próprio conceito, todos são *anormais* – especialmente de perto, como sugere Caetano Veloso (1986).

Embora elas [as sociedades] difiram quanto ao grau com que facilitam a consecução das metas de crescimento individual, há uma discrepância entre os objetivos do funcionamento tranquilo da sociedade e os do pleno desenvolvimento do indivíduo. Este fato torna imperativo distinguir claramente os dois conceitos de sanidade: um é governado por necessidades sociais, o outro por valores e normas atinentes às metas da vida de cada um (FROMM, 1974, pp. 115-16).

É aqui, portanto, que entra a *dobradinha perigosa* formada pela psicologia e a sociologia conservadoras (que trabalham a todo custo para a manutenção do sistema como tal) de que se falou no segundo capítulo ao tratar da questão da igualdade e da diferença. O fato é que os representantes de ambas as tradições tendem normalmente a negligenciar a questão da felicidade individual, apressando-se em definir os ‘mal ajustados’ como problemáticos pelo simples fato de serem menos ‘úteis’, ao mesmo tempo em que consideram os ‘bem ajustados’ mais úteis, inclusive em função de uma escala de valores humanos, como também indica Fromm (1974) – embora, muito comumente, os mais ‘bem ajustados’ sejam os menos felizes, ou os felizes (ou ‘normais’) apenas *de longe*.

Partindo do conceito geral de ‘normal’ e ‘neurótico’, Fromm (1974) explica a questão: “a pessoa que é normal em termos de ser bem ajustada frequentemente é menos sadia que a pessoa neurótica, em termos de valores humanos”, já que “geralmente ela é bem ajustada ao preço de ter renunciado a seu próprio ego para tornar-se mais ou menos a pessoa que ela crê dever ser”, o que indica claramente que ela possa ter perdido “toda a espontaneidade e individualidade genuínas” (FROMM, 1974, p. 116). É desta forma,

portanto, que o psicanalista propõe que se defina uma pessoa neurótica precisamente como “aquela que não se dispôs a entregar os pontos completamente na luta por seu ego” e que, nessa tentativa de resguardar seu eu individual, “buscou salvar-se por meio de sintomas neuróticos e de uma retirada para uma vida fantasiosa” (FROMM, 1974, p. 117). Neste caso, para além da questão da ‘eficiência social’ que normalmente está inerente ao termo ‘neurótico’ (seja ele aplicado a um indivíduo ou a uma coletividade), Fromm (1974, p. 117) defende que, sob o ponto de vista de valores humanos, “uma sociedade poderá ser chamada neurótica no sentido de que seus membros se veem obstados no crescimento de suas personalidades”; ou seja, aquela que – e ele prefere esta definição – seja “infensa à felicidade e à autorrealização humanas” (1974, p. 117). Como esse impedimento acontece? Precisamente a partir da ‘pintura’, feita pelos próprios psiquiatras e psicanalistas, “de um retrato de uma personalidade ‘normal’ que nunca fica muito excitada, muito zangada nem muito triste” (FROMM, 1974, p. 196), de modo a serem enquadrados como ‘infantis’, ‘neuróticos’, ‘desajustados’, ou até mesmo ‘perigosos’, aqueles cuja personalidade não converge com o padrão convencional.

No fim das contas, é exatamente desta forma que os *occupiers* em geral são vistos por grande parte da sociedade, a partir da ‘realidade’ construída por todo o aparato controlador do sistema, e difundido especialmente através da mídia tradicional, que usam as *suas próprias ideias sobre o mundo* para de certa forma tentar tornar *o mundo geral das ideias* – em suma, a realidade – muito mais limitado em termos de possibilidades. É assim que, por exemplo, os participantes do OWS acabam sendo alvo dos mais diversos tipos de acusações infundadas e toda sorte de preconceitos – de ‘rebeldes sem causa’ a ‘loucos perigosos’ –, justamente pelo fato de se tratarem de indivíduos que não apenas não concordam com a ordem social vigente, mas se recusam (até onde podem) a ser-lhe conivente e, assim, se propõem a construir uma nova realidade. Neste sentido, o que aconteceu de fato foi que esses manifestantes simplesmente se deram conta da intensa vida que existe por trás da ‘realidade’ (engessada) compartilhada socialmente e das infinitas possibilidades que ela engendra, o que só é possível de ser plenamente realizado com a própria morte da morte que essa realidade institucionalizada impõe à realidade de cada um. Desta forma, pode-se dizer, de modo simbólico, que este foi o *começo* de tudo, o *princípio cujo fim colocou a todos no meio* de um processo de reconstrução da realidade, amparado na vida do próprio real, onde não apenas tudo é possível, mas, acima de tudo, o mesmo estado de constante

descoberta dessas infinitas possibilidades é que se coloca como ideal. Ninguém tem resposta para nada: o que querem mesmo é seguir questionando, explorando, extrapolando os limites do improvável de modo a provar do mais alto grau de experiência da própria vida. É esta a loucura que todos ali se propuseram a cometer, em conjunto.

5.1. As razões da fé: a grande morte do real

Como opera sempre com base na ‘lógica’ e na ‘coerência’, é precisamente a concepção racionalista de mundo que tem ‘determinado’ todos esses limites em relação ao que é possível (leia-se, ‘desejável’) na realidade – o que ‘pode’ e o que não, o que é provável e o que não. Mas faz bem notar a diferença entre *razão*, *racionalidade* e *racionalização*, termos que derivam do mesmo ponto comum, mas que possuem claras particularidades. Como possui um caráter necessariamente ‘lógico’, a *razão* corresponde, em termos gerais, “a uma vontade de ter uma visão coerente dos fenômenos, das coisas e do universo” (MORIN, 2005, p. 70); em suma, trata-se de uma ordem interna que opera com base em determinados esquemas compartilháveis e que busca explicar tudo o que possa ser percebido de maneira ‘sensata’, demonstrável, a partir de fatos concretos, ‘inegáveis’. Já a *racionalidade*, refere-se ao ‘jogo’, “ao diálogo incessante entre nossa mente, que cria estruturas lógicas”, e o “mundo real” onde tais estruturas são aplicadas (MORIN, 2005, p. 70). É assim que, quando este mundo se mostra em desacordo com o sistema lógico que se criou, faz-se necessário admitir a insuficiência deste, assumir que ele corresponde apenas parcialmente ao ‘real’, de modo que a racionalidade, não tendo “a pretensão de esgotar num sistema lógico a totalidade do real”, consegue dialogar muito bem com aquilo que lhe resiste (MORIN, 2005, p. 70). Por fim, a *racionalização* representa a busca incessante de tentar prender o real, e a realidade, a qualquer custo, num sistema coerente, daí que tudo que venha a contradizê-lo “é afastado, esquecido, posto de lado, visto como ilusão ou aparência” (MORIN, 2005, p. 70).

Ou seja, enquanto a racionalidade se utiliza da razão a fim de ‘aprender’ com o mundo e dar-lhe algum sentido – cambiável –, a racionalização usa a mesma para fazer justamente o oposto: enquadrar o mundo num sistema explicativo pré-fabricado, forçando-o a apreender precisamente aquele sentido que já está pronto, por mais que no fim das contas não haja nenhuma relação ‘lógica’ entre os dois. É assim, portanto, que, embora bebam na mesma fonte, a racionalidade e a racionalização acabam tornando-se

grandes inimigas uma da outra: a primeira, utilizando a razão de modo ‘racional’, por assim dizer, e a segunda, transformando-a em objeto de uma fé ‘irracional’, nos seus próprios termos. Ainda com Morin (2005, p. 70), “é muito difícil saber em que momento passamos da racionalidade à racionalização”, já que, no fim das contas, “todos nós temos uma tendência inconsciente de afastar de nossa mente o que possa contradizê-la, em política ou em filosofia”. É daí, portanto, que surge a grande necessidade de se usar a razão de maneira mais humilde, mais ‘sensível’ (MAFFESOLI, 1998), mais aberta a ela mesma – aquela razão que, neste sentido, mostra-se capaz de reconhecer o fato mesmo de o seu funcionamento estar ancorado em uma boa dose de subjetividade (MATURANA, 2009).

A busca última, neste caso, refere-se exatamente ao caso da própria ciência moderna, que ao longo do tempo acabou abdicando da racionalidade fluida que deveria ser o seu alicerce a fim de mergulhar cegamente nas águas da racionalização mecânica e lá permanecer, afogando-se em subjetividade ainda mais ‘subjetiva’ do que a que ela buscava superar: eis a grande origem da “cegueira ligada ao uso degradado da razão” de que fala Morin (2005, p. 9) ao criticar essa deificação descontrolada que extermina qualquer possibilidade de autocrítica. Como bem coloca Maffesoli (1998), de modo semelhante, “após ter sido um instrumento eficaz contra os diversos fideísmos religiosos, o racionalismo se tornou, por sua vez, objeto de um ato de fé, com todas as estreitezas de espírito inerentes à crença”, na medida em que se tornou hegemônico e incorporou uma espécie de totalitarismo que pretende “tudo gerir, tudo prever, tudo organizar” (MAFFESOLI, 1998, p. 35). Foi assim, portanto, que o racionalismo passou a necessitar, em termos teóricos e práticos, de um claro “sobressalto irracional” (MAFFESOLI, 1998, p. 28) para poder manter-se ‘de pé’.

O que tudo isso quer dizer, em última instância, é que, sendo as premissas fundamentais de uma ideologia ou de uma religião qualquer sempre aceitas a priori, é precisamente essa condição que lhes tira o seu próprio fundamento ‘racional’ exigido pela mesma visão racionalista de mundo (MATURANA, 2009). É assim que,

se chegamos a propor um argumento racional para escolher entre essas ou aquelas premissas, reivindicando para seu sistema ideológico um fundamento racional, o fazemos cegos ao que foi dito antes, isto é, cegos ao fato de que aceitamos a priori as premissas fundamentais últimas nas quais se baseia a racionalidade do argumento convincente (MATURANA, 2009, p. 18).

Por outro lado, entretanto, ao rotular de ‘irracional’ tudo aquilo que foge do seu domínio ‘racional’, o indivíduo, por exemplo, acaba sendo igualmente irracional por

desconsiderar o próprio fato de aquele esquema de pensamento – tanto quanto o seu – operar com base em uma racionalidade muito específica – a ‘razão interna’ de que trata Maffesoli (1998) – com a qual simplesmente ele não concorda. Afinal, se “todo argumento sem erro lógico é obviamente racional para aquele que aceita as premissas fundamentais em que ele se baseia” (MATURANA, 2009, p. 18), e se essas premissas são constituídas necessariamente no entrelaçamento do emocional com o racional, então a própria concepção de ‘lógica’ deve ser igualmente relativizável, já que esta se refere também a certos esquemas pré-determinados, aceitos a priori, utilizados para interpretar, julgar e representar a ‘realidade’ de modo eficientemente acordado por todos. É assim com o pensamento religioso – que acredita que a verdade já existe por si mesma, no eterno divino – e com o racionalista – que crê na ‘lógica’ como algo que existe por si só no mundo, independente dos sujeitos que lhe dão sentido.

Neste caso, o ‘problema’, portanto, não se refere ao fato de que cada um tenha suas próprias verdades; trata-se, em suma, de não aceitar, nem sequer ‘tolerar’, as verdades do outro: melhor dizendo, não aceitar que o outro tenha suas próprias verdades, por mais que não se queira essas verdades para si. É por isso que toda religião é ‘racional’ para quem a aceita (as suas premissas), da mesma forma que todo e qualquer julgamento ‘racional’ é, em última instância, emocional (MATURANA, 2009). Indo um pouco adiante, o verdadeiro problema, em termos gerais, parece ser quando a própria religião tenta ‘justificar’ a sua racionalidade específica embasando-se na ideologia que a nega, ou seja, a do puro racionalismo. Já se sabe muito bem o quanto as emoções, a subjetividade, têm sido evitadas ao máximo em todas as esferas do mundo moderno que não a mais puramente íntima, devido a todos os seus ‘perigos’ inerentes: da política à ciência, da escola ao trabalho. Porém, a grande contradição é que, após a ‘legitimidade’ sobre as verdades do mundo ter sido transferida da Igreja para o racionalismo científico, aquela passou, tanto quanto possível, a utilizar o mesmo discurso proveniente desta: o de que a razão é capaz de revelar tudo, até mesmo as verdades divinas; o de que as emoções devem ser evitadas ao extremo em todos os aspectos da vida – mesmo a privada.

É isso, por exemplo, que faz com que vários espíritas afirmem que a existência da alma já seja algo ‘cientificamente comprovado’, concepção que leva igualmente diversos outros líderes religiosos a afirmar categoricamente que a verdadeira fé é a ‘fé racional’, aquela que não repousa em nenhum tipo de sentimento: afinal, para estes, as emoções são um claro produto da ação do ‘diabo’, de maneira tal que “na obra de Deus

não se pode confiar nas pessoas emotivas”, já que o ‘demônio’ utiliza as emoções para disseminar o pecado (MACEDO, 2011, p. 10). No entanto, ao que parece, esse racionalismo desesperado não só acaba contradizendo o próprio argumento que pretende, com ele, tornar-se mais legítimo, como tende igualmente a reduzir todos os aspectos da vida a uma única verdade que, no fim das contas, é tão abstrata, tão pouco comprovável nos termos de qualquer parâmetro de irrefutabilidade, quanto as outras que decidiram adaptar-se a ela.

Um exemplo: nenhuma religião pode jamais provar, em termos universais, que Deus existe, da mesma forma que a ciência nunca conseguirá provar que ele não existe. Tanto que várias descobertas que hoje são tidas como ‘evidências irrefutáveis’ de que ele não existe, antes eram tomadas exatamente como provas inegáveis da sua existência – assim foi com Newton, Descartes, e as suas respectivas ‘revelações’ científicas, por exemplo, na medida em que, para eles, a tal ‘máquina perfeita’ que o universo aparentemente se lhes apresentava deveria ser tomada como a própria expressão da perfeição divina (CAPRA, 1982). Isso quer dizer então que ambas as fontes de conhecimento, de interpretação da realidade, são irracionais? Não. Muito pelo contrário: elas são extremamente racionais, mas na mesma medida em que dependem da emoção, do estabelecimento de determinadas premissas na sua análise; tão racionais, na verdade, que não conseguem abandonar o ‘domínio lógico’ em que se funda a sua razão sem que incorra nas mais diversas contradições com sua própria lógica – como se viu com a fé que *precisa* ser racional.

Para os que não acreditam em Deus, por exemplo, isso não representa mais do que uma nova crença: a crença da descrença, a crença na não-existência – afinal, estes simplesmente creem, a partir do que sua razão lhes permite crer, que ele não existe. De modo semelhante, por que normalmente apenas as pessoas que *já creem* em espíritos e expressões afins de outras dimensões é que conseguem *vê-los de fato*? Será que passaram a crer justamente porque viram? É mais provável que se trate precisamente do contrário: eles conseguem *ver* pelo simples fato de que *já creem*: bem como ocorre na política ‘racional’, quando o indivíduo julga determinada situação sob a lógica da sua própria ideologia e então vê o que outros de outras ideologias não conseguem ver, na mesma medida em que ele mesmo não consegue ver o que estes tentam lhe mostrar. Ou seja, no fim das contas, ao que parece, as pessoas *veem porque creem no que querem*, de modo que *creem para ver o que querem*. É sempre assim: os indivíduos aprenderam a crer tanto na *desigualdade*, que dificilmente conseguem ver saídas para superá-la; foram

tanto levados a crer que já são *livres*, que não conseguem ver como poderiam sê-lo ‘ainda mais’; incorporaram tanto a ideia de que já são suficientemente *fraternos* quando distribuem brinquedos a algumas dezenas de crianças carentes alguns dias antes do Natal, que não veem uma forma possível de serem mais ‘solidários’ do que isso.

Mas, de volta à questão da razão e da emoção, parece propício questionar, com Maffesoli (1998): como poderia ser possível chegar a qualquer tipo de racionalidade que fosse devidamente mais aberta? Aparentemente, essa busca começa mesmo na desconstrução do próprio ‘embate’ (inventado) entre razão e emoção, que faz com que coisas indissociavelmente complementares sejam encaradas como características autoexcludentes, como bem ensinou a polarização quase que definitiva entre o *pensamento cartesiano* e a *máquina newtoniana*, de um lado, e a *religião* e o *pensamento místico*, de outro. Mais precisamente, é necessário assumir o que de subjetividade há na razão, da mesma forma que é importante dotar de certa razão os próprios esquemas subjetivos, porque, senão, quanto mais a razão pretender ser não-emocional, mais ela o estará sendo, da mesma forma que quanto mais esta subjetividade tentar ancorar-se na razão para justificar sua universalização, mais ela estará sendo ‘irracional’. É por isso que, ao mesmo tempo em que a razão, sozinha, acaba sendo ‘cega’ por não dar conta de explicar a (pretensa) objetividade (inexplicável) – o mundo real – e por negar o particular (subjetivo, espontâneo, imprevisível) em prol de uma generalidade (leis, fórmulas, verdades) inalcançável, até mesmo inexistente, a subjetividade também o é pelo fato de muitas vezes ‘ludibriar’ o sujeito com interpretações que julgam a si próprias racionais, coerentes com o ‘real’, mas que não podem ser exatamente compartilhadas por se tratarem de meras paranoias e alucinações – em suma, aquela realidade que foi construída puramente no subjetivismo isolado.

É aqui que se ancora, portanto, a urgente necessidade de reconciliar os dois aspectos cada vez mais, através da combinação ‘equilibrada’ desses paradigmas aparentemente opostos, mas complementares: não simplesmente passando do que se poderia chamar de *objetiverdade* (pretensamente geral) a uma semelhante *subjetiverdade* (reconhecidamente particular), mas contemplando o extermínio das verdades universais e atentando para o necessário cuidado em relação às verdades particulares. Afinal, como já se disse, cada um dos termos dessa conta, por assim dizer, é completamente insuficiente para explicar-se a si mesmo: por um lado, a razão é ‘irracional’, nos limites da sua prepotência, na medida em que se coloca como superior e se crê autossuficiente; e, por outro, a subjetividade que emana de determinadas

concepções de mundo ‘não-científicas’, por exemplo, é ‘racional’ na medida em que possui um ‘esquema’ de interpretação do mundo fechado e que está de acordo com uma lógica específica muito clara – a qual, se analisada desde *dentro e a partir* dela mesma, dificilmente se encontram contradições.

O fim dessas fronteiras vem a ser, desta forma, uma visão claramente reconciliadora, muito afim com a tendência do pensamento contemporâneo que alguns costumam chamar de *pós-moderna*, embora esta corrente, pelo teor da mesma proposta, seja alvo de frequentes críticas por parte dos que não conseguem se desprender da lógica da razão ‘clássica’.

É frequente, da parte dos observadores sociais, interpretar as mudanças de valores que se manifestam neste fim de século como a mais nítida expressão de um retorno do irracionalismo. Pode-se dizer, de preferência, que se trata, simplesmente, da mais adequada expressão de um racionalismo levado aos mais extremos limites. Não mais reconhecendo-se na lógica do racional do “dever ser”, a realidade social “se vinga” e toma, em tudo e por tudo, a contramão daquilo que, desde a filosofia das luzes, se tinha constituído com tanta dificuldade (MAFFESOLI, 1998, p. 33).

E foi aqui que o *real* ‘se vingou’, precisamente matando-se para mostrar-se vivo, ressuscitando consigo a própria *realidade social*: quer dizer, matou a realidade racionalmente esquemática que se construiu ao seu redor para provar que ele próprio é *subjetivamente imprevisível*, e, portanto, ‘explicável’ apenas até certo ponto. É notório que há nisso tudo algo de ‘trágico’, como pondera o mesmo Maffesoli (1998); porém, trata-se de uma ‘tragédia’, por assim dizer, que ao invés de promover a permanência ou o retorno a um certo obscurantismo, como costumam acusar alguns críticos, refere-se exatamente à sua superação, por meio da “exacerbação daquilo que havia sido o motor central da modernidade” (MAFFESOLI, 1998, p. 33) e que, neste momento, já se mostra claramente insuficiente para ‘dar conta’ do mundo sozinho.

O fato é que, no fim das contas, tudo pode ser resumido mesmo a uma questão de ‘fé’, seja na religião ou na ciência: a fé religiosa, por exemplo, apostando numa força supra-humana e supramundana capaz de revelar e explicar as verdades e o sentido³²⁰ do universo; e a fé racional apegando-se a uma força intra-humana, intramundana, que tem a suposta capacidade de fazer a mesma coisa, mas sob um ponto de vista totalmente diverso: um acreditando na salvação paradisíaca (ou na punição merecida) da morte, o

³²⁰ E a questão aqui é tão contraditória, que a *razão* tenta explicar as coisas utilizando um substantivo (*sentido*) cujo verbo, para aqueles que a defendem acima de tudo, quer dizer quase o oposto: *sentir*. Ou seja, a primeira palavra, claramente derivada da segunda, é contraditoriamente utilizada como sinônimo de *lógica* (‘fazer sentido’, ‘ter lógica’) e, portanto, se refere à *razão*, enquanto que a outra diz respeito estritamente à subjetividade, que, para os *racionalistas*, significa exatamente o oposto de pensar, de usar a tal *razão*.

outro acreditando na salvação racional (ou na punição aparente) da vida; um acreditando no *espírito*, e o outro, na *mente*; ambos defendendo o antropocentrismo como verdade intransponível da natureza, a defesa da exploração (tortura³²¹) contínua desta pelos homens, mas o primeiro justificando-se na pureza do espírito, e o segundo, na superioridade da mente.

No final, ambos acham que conseguem alcançar devidamente o seu objetivo sozinho, e, desta forma, negam veementemente um ao outro, mas isso apenas porque, justamente por se tratarem de dogmas, tanto o primeiro quanto o segundo estão fechados dentro de si mesmos, fazendo exatamente aquilo que acusam o outro de fazer – se limitar à própria crença. É assim que, no fim das contas, pode-se concluir que *a crença que liberta a mente aprisiona a alma, e a que liberta a alma aprisiona a mente*, uma dicotomia que só evidencia que o que cada uma pretende, no fim das contas, é mostrar um caráter absoluto, fechado, irreal, do universo, do ser humano, excluindo qualquer tipo de particularidade dos indivíduos e dos fenômenos que os englobam: afinal, de um ponto de vista mais amplo, tanto a *razão* quanto a *alma* são pretensamente iguais para todos, em termos de ‘valor’, embora não se canse de justificar, de um lado e do outro, que todas as desigualdades existentes por aqui referem-se ao próprio fato de alguns ‘exercitarem’ uma ou a outra mais do que outros. É essa a base da ideologia antropocêntrica tanto do cristianismo quanto do humanismo, que coloca o homem no centro do universo e o trata de um modo quase sobrenatural (MORIN, 2005) – seja porque possui uma alma ou a faculdade da razão – ao mesmo tempo em que lhe negam, na prática, o ‘poder’ de mudar efetivamente o rumo do seu próprio destino e de todos os outros seres³²².

A grande questão é que, em ambos os casos, a *riqueza da subjetividade* – aquilo que, justamente por sua inesgotável carga de singularidade, originalidade, complexidade e imprevisibilidade, revela a própria pluralidade da raça, o que nenhum homem pode prever em relação a si mesmo ou nenhum outro e nem muito menos medir, quantificar, definir – acaba sendo consideravelmente negligenciada, de modo que as duas tendências acabam, de uma forma ou de outra, criando padrões (comportamentais e intelectuais) que devem de modo geral ser religiosamente seguidos por todos. O ponto central aqui,

³²¹ Termo usado por Francis Bacon (apud CAPRA, 1982).

³²² É claro que a questão é muito complexa; porém, em termos gerais, embora possua, respectivamente, *livre-arbítrio* e *liberdade negativa*, tanto o homem de Deus quanto o da razão acabam ficando bastante presos a um grande senso de inevitabilidade – divina ou histórica – que lhe gera os mais variados constrangimentos – morais ou sociais.

portanto, é o seguinte: se a razão e a alma são coisas que igualam os seres humanos (em termos de natureza e capacidade), a subjetividade é o que os distingue (em termos de condição e diversidade), e, neste sentido, é o que, no fim das contas, permite que cada um trace o seu singular caminho, através das suas ações, rumo à prometida ‘glória’ que os que compartilham de cada uma dessas duas ‘fés’ estão, em última instância, buscando. Neste caso, apesar de essa tal ‘glória’ poder significar coisas totalmente distintas para pessoas (de crenças) distintas, ela acaba sendo homogeneizada pelos dois tipos de ‘fé’, que de algum modo ditam o sentido que ela deve ter para cada um: uma pregando a máxima da intelectualidade que garante o ‘sucesso’ dos homens na Terra e os eterniza após a sua morte, e a outra pregando a máxima da vida eterna, que imortaliza o homem em outro mundo ao dar-lhe uma nova – a ‘verdadeira’ – vida. Ambas as teorias são um tanto prometeicas, e por isso esbarram no aspecto dionisíaco da subjetividade, para quem a vida que importa é a de agora, e a eternidade que interessa é a do sentimento de bem-estar consigo mesmo e com o mundo enquanto possam durar ambos. Como dizem por aí, o resto é resto.

É natural que ao ‘identificar’ o que caracteriza a subjetividade em geral e o que corresponde aos limites da razão ou da alma já se esteja aceitando a mesma divisão que se está propondo criticar. Mas não parece haver outra forma de tentar desconstruir tal dicotomia senão aceitando-a, parcialmente, buscando identificar os seus ‘problemas’: afinal, não se pode desconstruir algo sem conhecer-lhe os meandros, a fim mesmo de reconstruir, de um por um, cada um dos seus aspectos – é isso que diferencia a ‘desconstrução’ da ‘destruição’. É desta forma que parece propício recuperar, a partir de Maffesoli (2005), a distinção feita G. Bataille entre o ‘homogêneo’ e o ‘heterogêneo’ na vida social, para mostrar como se dá normalmente a relação do ‘previsto’ e do ‘imprevisto’ em cada sociedade. O primeiro, neste caso, corresponde ao aspecto ‘profano’ da realidade, o que é racional, quantificável, que “refere-se ao homem estático ou ‘homem médio’ dos diversos parâmetros de enquete social, econômica, política”; em suma, “o previsível, passível de predição, o projetivo” (MAFFESOLI, 2005, p. 81). Já o segundo, por outro lado, diz respeito precisamente àquele que não é ou não faz ‘como os outros’; em outras palavras, segundo o autor, o próprio ‘sagrado’ (MAFFESOLI, 2005).

É claro que aqui não se trata de um ‘profano’ e um ‘sagrado’ no sentido religioso, ou mesmo institucional, já que o que a maioria das religiões e das instituições faz é precisamente praticar uma grande homogeneização, como já se tratou com o

próprio paralelo entre a concepção de alma e a da razão que emana da ciência e das instituições do Estado em geral. Trata-se, portanto, do *sagrado social*, aquela sinergia prospectiva que conduz precisamente à *eternidade*, sempre por meio da subjetividade contraditória, da heterogeneidade em ato que deixa aflorar os mais diversos sentimentos, convicções e opiniões, ao mesmo tempo, numa mesma individualidade: uma eternidade que é necessariamente *vivida no presente* (MAFFESOLI, 2005). É essa ocorrência polifônica para si mesmo e carnavalesca para o mundo inteiro que permite ao indivíduo viver várias realidades simultaneamente, uma multiplicidade de vidas através de um viver plural que lhe proporciona a própria eternidade (MAFFESOLI, 2005) – assim como a mesma conservação de si e do seu coletivo – que nenhuma religião ou qualquer produto da razão pode garantir de fato. Assim, não tendo absolutamente nenhum compromisso com a ‘coerência’ com que tanto se preocupa o racionalismo e o pensamento dogmático em geral (como o religioso), essa vivência fluida, subjetivamente dinâmica, possibilita que os indivíduos que se encontram “sob as diversas imposições sociais, políticas e econômicas”, venham a

dobrar sem quebrar, aceitar as ideologias “sem convicção”, acionar um mecanismo de restrição mental, fazer “como se” se aceitasse a moral estabelecida, as religiões dominantes e as diversas injunções sociais; tudo isso sem perder a singularidade (MAFFESOLI, 2005, p. 82).

Mas se falará melhor disso mais adiante.

Em suma, apegando-se ao que importa agora, o que se pretende com tudo isso é retornar à ideia de que não existe razão que não sinta e nem emoção que não faça pensar, assim como não há alma que não se traduza em sentimentos e pensamentos sobre aquilo que se é em essência – singular e plural. Ou seja, utilizando os termos da igualdade e da liberdade, é possível dizer que, ao se tratar cada aspecto isoladamente, a ‘fé’ (seja ela de qualquer tipo, ‘espiritual’ ou ‘racional’) é algo que iguala os homens e o liberta apenas de si mesmos, enquanto que os sentimentos e impressões, esse espírito totalmente original de cada um, justamente liberta os homens e se iguala aos outros componentes que formam a complexidade humana para fazer, de outro modo, aquilo que nem a alma e nem a razão jamais conseguiram por completo: dar sentido à vida. Mas isso porque a subjetividade também é mais ‘modesta’, por assim dizer, pois em vez de se propor a explicar o universo por inteiro (a vida no sentido absoluto, abstrato), ela se contenta em dar sentido apenas à sua parte mais mínima, mais ínfima, e, ainda assim, a mais importante, por mais ‘real’, mais palpável – a existência de cada um, de si mesmo. Isto é, ela incorpora o ‘multiverso’ para dar sentido unicamente ao seu próprio

universo: em suma, a essência de cada indivíduo que a sustenta. Isso porque, a priori, a vida em geral não tem absolutamente nenhum sentido: quem lho dá, em última instância, são os homens, individual e coletivamente, a partir dos seus próprios sentidos e de todas as sensações que estes proporcionam, daquilo que resulta do seu intenso diálogo com a própria razão e com tudo que vão aprendendo através dos elementos (já ‘prontos’) do mundo e com os outros indivíduos que fazem parte dele, por meio de um complexo processo intersubjetivo. Mas, por enquanto, antes de falar mais precisamente dessa ‘ligação cósmica’ entre os elementos do mundo, parece oportuno ater-se um pouco à questão dos sentidos.

5.2. O universo dos sentidos: onde o real já tinha morrido

Se se decide analisar a questão do contato dos indivíduos com o mundo em termos talvez um tanto mais radicais, é possível dizer que este é sempre *mediado*, na medida em que tudo que dele se apreende, mesmo objetivamente, depende especificamente daquilo que os sentidos são capazes de mostrar: daí, portanto, o grande ‘perigo’ em afirmar que qualquer coisa *é*, assim, de modo infalível. Desta forma, parece mesmo mais ‘sensato’ deixar a questão em aberto e, no máximo, afirmar que tudo *pode ser* (metafisicamente, já que provavelmente nunca se conhecerá a tal ‘essência’ do universo, *a grande resposta*), *vir a ser* (socialmente, no sentido em que os homens são inteiramente responsáveis pelo que fazem do mundo e pela maneira como vivem nele), *acabar sendo* (fisicamente, no que se refere ao desmoronamento da ‘verdades’ mais incontestáveis que sempre se assumiu em relação à natureza da natureza) ou *se mostrar sendo* (psicologicamente, na medida em que, em última instância, é também de dentro de cada um que ‘sai’ o mundo no qual se está inserido).

Neste caso, como o ‘mundo real’ que é conhecido e que rodeia a todos se trata de um mero produto dos sentidos, fica fácil imaginar que, ao mudar as percepções do sistema sensorial de um indivíduo, por exemplo, o mundo automaticamente muda junto com ele para se ‘adaptar’ a essa nova ‘realidade’ construída por sua cabeça. Ou seja, a ideia é que, ao se transformarem todos os sentidos, muda-se, portanto, o sentido de tudo: em suma, transforma-se o próprio real. E é aqui que, mais uma vez, a crença na ‘pureza’ e infalibilidade da razão cai por terra, já que nesse processo (radical) de mudança total de percepção, a razão, inevitavelmente, modifica na mesma medida para ‘acompanhar’ a nova realidade apresentada por esses novos sentidos. Um exemplo aparentemente banal: determinados animais possuem uma capacidade muito maior de percepção

cromática do que os humanos, da mesma forma que outros conseguem alcançar uma escala de cores bem menor. Neste caso, portanto, o mundo ‘real’, o ‘verdadeiro’, é mais, ou menos colorido? É claro que há sempre uma tendência de encarar tudo que caracteriza a espécie humana como o parâmetro geral para tudo no mundo; porém, se se dispõe a desconstruir um pouco esse pensamento e considerar as coisas a partir de um ponto de vista mais neutro, é possível perceber que tudo é extremamente relativo – e a razão, dinâmica, e as verdades, no máximo, parciais. É assim que Maturana (2009) sugere que, ao analisar qualquer objeto, é preciso sempre levar em conta a origem das capacidades cognitivas do observador, já que estas se alteram ou desaparecem ao alterar-se a sua biologia, de modo que “não podemos desprezar mais nossa condição de seres que na experiência não podem distinguir entre ilusão e percepção” (MATURANA, 2009, pp. 46-47). É o apego aos sentidos como reveladores de verdade, portanto, que corresponde à primeira ‘morte’ que se aplicou ao ‘real’.

Utilizando, a princípio, o exemplo da percepção cromática nos animais, pode-se perguntar: “o que são as cores? De onde elas vêm? Por exemplo, quando eu vejo a cor vermelha, aquele vermelho está dentro da minha cabeça ou é algo que meio que já existe lá no mundo? A luz vem de fora ou vem de dentro?” (COLORS, 2012)³²³. De acordo com o escritor James Gleick, embora tenham uma realidade objetiva, “as cores que vemos tratam-se de ilusões da nossa imaginação”, de modo que “não existe uma visão perfeitamente objetiva das cores” (COLORS, 2012), o que equivale a dizer, portanto, que as cores que se veem correspondem ao produto de uma relação intensa entre o mundo exterior e a capacidade interior de percepção, que é essencialmente diferente para cada ser. Os humanos, por exemplo, possuem três fotorreceptores – o azul, o verde e o vermelho – que se misturam e permitem aos indivíduos enxergarem cerca de 100 cores diferentes, entre elas, as sete que se pode distinguir claramente no arco-íris – vermelho, laranja, amarelo, verde, azul, anil e violeta. Porém, isso não quer dizer, em absoluto, que esse resultado perceptivo corresponda fielmente a uma espécie de ‘mundo real’ definitivo e imutável, algo que todo e qualquer ser vivo com capacidade visual será capaz de perceber do mesmo modo. Não.

Os cachorros, por exemplo, possuem os fotorreceptores azul e verde, mas não o vermelho, o que faz com que, em vez das sete cores do arco-íris, eles vejam apenas a

³²³ Baseado na edição de 21 de maio do *Radiolab*, um programa de rádio da estação pública WNYC cujo foco concentra-se na discussão de assuntos científicos e filosóficos a partir de uma abordagem bastante ‘leve’ e acessível. Disponível em: <http://www.radiolab.org/2012/may/21/>

metade, começando no azul, passando pelo verde, e acabando mais ou menos ali com um leve toque de amarelo (*COLORS*, 2012). Já o pardal, que possui visão ultravioleta, consegue ver um arco-íris que começa antes do violeta – onde os humanos veem apenas ‘céu’ – e termina ainda depois do vermelho, já que eles também possuem receptores mais sensíveis a essa cor, o que torna o seu arco consideravelmente maior do que humano. Em termos gerais, essa é a melhor visão que um animal vertebrado pode ter. Porém, no mundo invertebrado a variedade chega a ser ainda maior. As borboletas, por exemplo, têm cinco ou seis receptores, quase o dobro do que os homens possuem, o que lhes permite ver mais cores do que estes e do que os pardais no arco-íris, incluindo aqui algo entre o verde e o azul e também entre o verde e o amarelo. Por fim, Gleick (*COLORS*, 2012) cita também o caso da tamarutaca, um crustáceo marinho que tem 16 tipos de fotorreceptores, o que lhe dá uma visão altamente potente, tornando-lhe possível visualizar um arco-íris a partir de um ultravioleta extremamente profundo, passando por vários tipos de ultravioleta (5 ou 6), seguidos do violeta, do azul e do verde, até chegar a um vermelho parecido com o humano. Dos animais conhecidos, esse é o que vê mais e melhor (*COLORS*, 2012).

Foi a partir dessa grande relatividade perceptiva que Jay Neitz, professor de oftalmologia da Universidade de Washington, em Seattle, decidiu fazer alguns experimentos com mulheres que possuem uma anomalia que lhes dota de um quarto cone fotorreceptor – o ‘amarelo’ (*COLORS*, 2012). O fato é que os genes formadores dos cones no corpo humano encontram-se sempre no cromossomo X, de modo que, como ambos os cromossomos femininos são ‘X’, elas acabam tendo dois grupos de genes formadores desses cones, daí que, por mais que um deles não seja usado, acaba sendo teoricamente possível que eles se misturem e sofram uma metamorfose para criar o quarto cone – o que, teoricamente, não só aumentaria a capacidade de ver em mais detalhes o próprio amarelo, mas possibilitaria também infinitas novas combinações com os outros três cones, ampliando ainda mais a sua capacidade visual e a diversidade de cores percebidas. Como essa ‘anomalia’ é facilmente perceptível em testes sanguíneos de DNA, Neitz realizou alguns experimentos com mulheres tetracromáticas para investigar se, de fato, havia uma melhora prática na sua visão – neste caso, o teste consistia em pedir-lhes que tentassem distinguir entre duas luzes amarelas cuja diferença só poderia ser percebida por quem possuísse de fato o quarto receptor (*COLORS*, 2012).

Entretanto, no fim das contas, das oito mulheres que participaram da experiência, apenas uma conseguiu notar a diferença, pois, segundo Neitz (*COLORS*, 2012), a questão cultural é extremamente importante, de sorte que normalmente só é possível perceber aquilo que se aprende a perceber. Neste sentido, como tudo que é produzido artificialmente é composto apenas das três cores básicas que os humanos podem visualizar – as TV's, as impressoras etc. –, então normalmente mesmo as pessoas com a capacidade genética de diferenciar vários tipos de amarelo não conseguem fazê-lo na prática simplesmente porque não foram 'treinadas' para tanto, já que o cérebro não se acostumou a enxergar aquelas diferenças (*COLORS*, 2012). É aqui também que o pesquisador cita, como exemplo inverso, o caso de um pintor que chegou a desenvolver a capacidade de distinguir esses diferentes tons de amarelo, mesmo sendo homem – e, conseqüentemente, tricromático. Como? Pelo fato de trabalhar constantemente com cores, o que, naturalmente, lhe possibilitou habituar o seu cérebro a perceber as diferenças mais sutis³²⁴ (*COLORS*, 2012). É neste sentido, portanto, que as percepções humanas, como resultantes de uma convergência de vários fatores – sensoriais, subjetivos, culturais, históricos –, não podem jamais pretender ao estatuto de 'imagem' fiel do real.

É a partir disso que o linguista Guy Deutscher (*COLORS*, 2012) relata um estudo que o político inglês William Gladstone fez sobre Homero, em meados do século XIX, motivado pela maneira estranha como este falava das cores: ao referir-se ao oceano, por exemplo, e até mesmo aos bois, o poeta os caracterizava normalmente como sendo 'vinho escuro', além de que, enquanto nos seus escritos há uma predominância muito grande de 'branco' e 'preto', não há nenhuma referência ao azul (*COLORS*, 2012). Foi aí que Gladstone resolveu analisar outros textos clássicos gregos, a título de comparação, mas acabou encontrando as mesmas descrições estranhas das cores, o que o fez concluir que Homero, e os gregos em geral, deviam ser daltônicos. Dez anos depois de Gladstone, enfim, um filologista judeu-alemão chamado Lazarus Gleiger (*COLORS*, 2012) repetiu a pesquisa e acabou descobrindo que o fenômeno não se limitava especificamente aos gregos, mas se estendia por todas as culturas antigas, incluindo os próprios escritos da bíblia, especialmente no que se refere à 'inexistência' do azul, no que Gleiger passou a se questionar quando exatamente foi que o azul passou

³²⁴ Este é exatamente o caso dos índios da Amazônia, por exemplo, que conseguem diferenciar entre 30 e 40 tipos de verde, nos mais diversos tons, por conta da abundância desta cor no ambiente em que vivem – ou, também, dos nativos do Alaska que, de modo semelhante, conseguem enxergar as mais variadas tonalidades de branco.

a existir de fato para os antigos. De acordo com Deutshcer (*COLORS*, 2012), os estudos indicam que, numa escala de ocorrência, todas as culturas conhecidas conseguem, sem dificuldade, identificar o preto e branco, seguidos do vermelho, do amarelo, do verde, e, por fim, do azul – as exceções são encontradas em apenas alguns casos, mas, no geral, o vermelho é sempre a cor mais facilmente identificável, e o azul, a menos. A partir dessa constatação, as hipóteses levantadas foram as seguintes: primeiro, no mundo de Homero as pessoas não estavam tão expostas assim ao azul, já que ele é bem raro na natureza (nem mesmo olhos azuis eram comuns na Grécia); segundo, normalmente se cria a necessidade de definir uma cor de maneira precisa e dar-lhe um nome apenas quando se passa a produzi-la artificialmente, como no caso do vermelho, que é uma das mais fáceis para tanto – já o azul, por exemplo, foi produzido somente pelos egípcios (*COLORS*, 2012).

Foi assim que o professor de psicologia da *Goldsmith University*, em Londres, Jules Davidoff, decidiu estudar a tribo Himba, da Namíbia, que também não tem o azul incorporado à sua cultura, e então passou um tempo na comunidade estudando a relação desses nativos com as cores para compreender melhor o fenômeno (*COLORS*, 2012). Em um dos experimentos realizados, Davidoff sentou-se com os índios, e, com um *laptop* em mãos, apresentou-lhes 12 quadrados, 11 pitados de verde e um de azul, no que pediu para que eles identificassem qual entre as figuras era a diferente – para a cultura ocidental, uma distinção um tanto óbvia. Mas a resposta foi unânime: todos afirmaram que os quadrados eram exatamente iguais. Isso que dizer, portanto, que o problema esteja nos olhos deles? Segundo o pesquisador, não: é só que eles não foram treinados para diferenciar o azul do verde, para colocá-los em categorias diferentes, de modo que, não possuindo uma palavra específica para caracterizar o azul, é como se este não existisse como algo distinto do verde (*COLORS*, 2012). Ou seja, embora vejam, sim, o azul, eles não ‘se dão conta’ de que o veem. Neste caso, isso leva a crer então que o mundo deles é ‘menos azul’ do que o visto pelos ocidentais por não possuírem uma palavra para essa cor? Talvez, pois apesar de existir objetivamente, Davidoff explica que “é como se o azul não importasse” (*COLORS*, 2012) – isto é, no fim das contas, é como se ele de fato não existisse, já que não há um reconhecimento subjetivo da sua existência (nem sequer uma representação linguística). Desta forma, o que dizer do céu, por exemplo, a coisa mais grandiosamente azul que se pode imaginar?

Foi precisamente para questionar essa ‘obviedade’ da relação entre o azul do céu e aqueles que o observam que Guy Deutscher fez um experimento interessante com a

sua filha de um ano e meio (*COLORS*, 2012). Neste sentido, a primeira tarefa, nesse momento em que ela estava começando a aprender a falar, foi ensinar-lhes todas as cores possíveis, incluindo o próprio azul, o qual ela identificava com muita segurança e precisão. “A única coisa que eu não fiz, e também eu pedi à minha mulher que não o fizesse, em nenhum momento, foi mencionar que o céu era azul”, explica (*COLORS*, 2012). Até que um dia, alguns meses depois, ele decidiu testar a universalidade de uma das coisas mais ‘certas’ que aprendemos a supor na vida, e enfim apontou para o céu para perguntar à menina que cor era aquela que ela via lá em cima, no que obteve não mais do que um longo silêncio como resposta. Mas o próprio Deutscher interpreta a situação: “é como se ela não estivesse entendendo sobre o que eu estava falando, pois, para ela, não havia nenhum objeto, não havia nada que tivesse cor, então era como se eu estivesse apontando para o nada” (*COLORS*, 2012). Por dois meses, o pai cientista continuou perguntando insistentemente a mesma coisa para a menina, até que um dia ela resolveu, por fim, dar uma resposta, embora tão desapontadora quanto a primeira: “branco”. Foi só depois de alguns dias, portanto, que ela finalmente disse “azul”, porém, mesmo assim, ainda um tanto confusa entre as duas cores – foi necessário mais um tempo para que ela se ‘convencesse’ definitivamente (ou simplesmente ‘acesse’ a ideia) de que o céu era azul de fato (*COLORS*, 2012). Ou seja, em termos gerais, o que se pode concluir com tudo isso é que nem mesmo esse suposto exemplo perfeito em relação à obviedade das coisas é mesmo perfeito, pois, neste caso, o céu acaba sendo azul apenas porque todos de alguma forma acordaram que ele é azul, porque a realidade criada ‘determinou’ que assim ele fosse entendido – e não porque ele o é de modo inegavelmente objetivo.

É deste modo que, mais do que dito no início, o mundo é raciocinado pelos indivíduos não apenas a partir de como este se lhes apresenta por meio dos sentidos, mas também a partir da forma como esses sujeitos aprenderam, culturalmente, a usá-los e a interpretar o que eles lhes revelam. Ou seja, o mundo real, e a realidade como um todo, acaba sendo reduzida, necessariamente, a uma condição de percepção e interpretação, seja no nível individual (o mundo ‘concreto’ das cabeças individuais) ou coletivo (o mundo dividido por todos em conjunto).

As imagens de objetos separados somente existem em nosso mundo interior de símbolos, conceitos e ideias. A realidade à nossa volta é uma contínua dança rítmica, e nossos sentidos traduzem algumas de suas vibrações para modelos de frequência que podem ser processados pelo cérebro (CAPRA, 1982, p. 294).

De maneira semelhante, é possível dizer, com Morin (2005, p. 88), que “nós seres humanos conhecemos o mundo através das mensagens transmitidas por nossos sentidos a nosso cérebro”, de sorte que “o mundo está presente no interior de nossa mente” na mesma medida em que esta se encontra “no interior de nosso mundo”. Em suma, é quando o mundo das ideias gerais sobre o mundo se chocam com a ‘concretude’ do mundo contido em cada cabeça a fim de convergir ou não com elas, o que leva a uma imagem bastante hologramática do ‘real’, na medida em que enquanto “cada ponto possui a quase-totalidade da informação do todo, do mesmo modo, de certa maneira, o todo, enquanto todo de que fazemos parte, está presente em nossa mente” (MORIN, 2005, p. 88). Em termos de compreensão da realidade, o termo *quase* ao lado de *totalidade* é representado justamente pelo que a subjetividade impede que a coincidência seja completa: é assim que essa analogia social “do holograma vai além do reducionismo que só vê as partes e do holismo que só vê o todo” (MORIN, 2005, p. 74).

Mas, retomando o uso da razão propriamente dita como produto direto das percepções sensoriais, propõe-se aqui a consideração do seguinte quadro hipotético: o encontro de dois indivíduos cujos sentidos sejam extremamente diferentes, em termos de abrangência e dimensão, o primeiro com o sistema sensorial ‘normal’, e o segundo, com uma visão de tamarutaca, um olfato de urso, uma audição de morcego, e assim por diante. Mais uma vez, será que o mundo real para este segundo homem seria o mesmo que para todos os outros? Seguramente, não. E a sua ‘razão’, será que funcionaria exatamente da mesma maneira, mesmo que sob parâmetros tão diferentes? Provavelmente, não também. É assim que, se todas as pessoas fossem este segundo homem, certamente elas criariam outras verdades, outros conhecimentos, chegariam a outras evidências na tentativa de explicar o mundo, e, portanto, concluiriam coisas totalmente distintas do que se está acostumado a concluir. Diante desta situação, enfim, por que acreditar tão veementemente nesse real que está aí fora – e igualmente dentro de cada cabeça – e imaginar que ele possa ser absoluto, autoexplicativo? Essa é uma das grandes portas de entrada para a necessidade da intensa relativização das coisas.

É claro que para muitos esse exercício não serve para absolutamente nada devido à grande abstração que ele demanda, uma ‘viagem’ que, no fim das contas, não leva a qualquer coisa concreta; no entanto, é aí que este argumento se engana, pois ao perceber e assumir que não existe nada absoluto, que o universo que se conhece trata-se de uma grande (inter)subjetivação muito além de qualquer concepção de ‘matéria’, e que todo e qualquer objeto sempre depende mais do observador do que daquilo que poderia emanar

de si mesmo, torna-se possível então entender mais claramente a dinamicidade do mundo e da vida a fim de incorporar mais radicalmente o sentimento de constante mudança e evolução de tudo – a chave para começar a contrariar as barreiras do ‘possível’.

De acordo com essa concepção relativizante, a própria ‘realidade objetiva’ é extremamente subjetiva, pois depende necessariamente de *quem e como* a vê. Boal (2009) afirma na folha de rosto de ‘A estética do oprimido’ que “a Natureza não é bela; belos são os olhos que a miram”. E é aqui precisamente que se encontra a ‘beleza’ de tudo isso: pois, se nada *é* em si mesmo, se não existem verdades intransponíveis, se tudo pode *vir a ser*, então todos possuem uma grande responsabilidade a respeito da maneira como as coisas são, principalmente no que se refere às ‘configurações sociais’ que são produzidas e reproduzidas o tempo inteiro – que é o que mais importa aqui. Afinal, para quê buscar tão desesperadamente as respostas³²⁵ sobre as *causas* (a essência) da vida, se se está negligenciando constantemente aquilo que mais importa, isto é, as *consequências* (essenciais) de estar vivo? É neste sentido que muitas vezes as próprias religiões, ou qualquer outra fonte de verdade, em vez de ‘ajudar’ – imagina-se que elas dão ‘segurança’ ao homem –, acabam mesmo é ‘empatando’ a realização de uma vida melhor para todos.

Primeiro, passivamente, através de uma espécie de um niilismo *resignador* – “esse mundo é mesmo deplorável, então vou me isolar dele e fazer o possível para alcançar a verdadeira vida, a vida eterna”. Segundo, ativamente, através da *intolerância* – “o meu Deus é melhor do que o seu, então te matarei em nome dele” – e da *transferência de responsabilidade* –, este último caso, igualmente interessante: quando algumas religiões dizem, por exemplo, que Deus acabará com o mundo no dia do Juízo

³²⁵ Essa questão das ‘respostas’ é interessante, e Douglas Adams (2009a), em seu crítico e divertido ‘Mochileiro das Galáxias’, ironiza muito bem essa incansável busca. Os seres hiperinteligentes – os *ratos* (segundo ele, o homem é apenas o terceiro na escala de inteligência, atrás ainda dos golfinhos) – decidiram criar um enorme computador chamado ‘O Pensador Profundo’ com o intuito de resolver a questão fundamental da vida, do Universo e tudo o mais. Porém, é apenas depois de 7,5 milhões de anos que o pensador profundo chega à tão esperada resposta: um simples “42”. Como, naturalmente, não era exatamente isso que os seres hiperinteligentes imaginavam, então eles pediram uma explicação mais específica ao pensador profundo, afinal, assim como os homens hiperinteligentes da Terra, esta é também uma importante característica dos ratos hiperinteligentes do universo: a de só aceitar as ‘verdades’ (por mais pretensamente ‘absolutas’ e ‘imparciais’ que venham a ser) que lhe interessam e que converjam com suas próprias verdades, com o que eles já esperam de antemão. O pensador profundo, portanto, respondeu-lhes que o problema não estava na resposta em si, mas especificamente na pergunta, já que ninguém sabia qual ela era de fato, de modo que eles, no fim das contas, só seriam capazes de entender a resposta quando conhecessem exatamente o verdadeiro questionamento. Ou seja, a ‘lição’ aqui é que os homens passam tanto tempo explicando as coisas, que acabam se esquecendo de duvidar delas, da mesma forma que buscam tantas respostas, que acabam perdendo a fundamental capacidade de perguntar.

Final, o que elas estão fazendo, na verdade, é encontrando um *bode expiatório* a quem culpar pela desgraça que o próprio homem faz da sua própria casa (o planeta) e dos seus próprios irmãos (sua espécie) e demais semelhantes (os outros animais). É assim que até mesmo Deus acaba virando bode expiatório nas mãos da sua criação: criou os opressores e, ao não voltar atrás ou interferir ativamente na sua invenção, acabou sendo oprimido por eles – ou teria sido o contrário, foi criado pelos opressores para justificar sua própria opressão? Em suma, o que importa aqui é apenas que de pouco ou nada adianta desvendar os mistérios da ‘essência’ da vida se são os próprios homens (ninguém mais, seja concreto ou transcendental) que fazem dela algo miserável para grande parte dos habitantes do planeta. É por isso, como seres ‘inconclusos’ que são, sem nenhuma ‘resposta’ pré-definida, portanto, que os sujeitos devem estar em constante evolução a respeito desta matéria, buscando sempre *ser mais* (FREIRE, 1987) por si mesmos, por todos, aqui na Terra, em vez de simplesmente se resignarem diante do mundo ou de cegamente jogar a culpa para qualquer ‘outro’. Mas se falará melhor desse tema adiante.

Voltando à busca de uma racionalidade verdadeiramente sensível, o problema da razão por ela mesma, independente do corpo humano e das teias que os ligam aos outros corpos e ideias, além dos outros elementos do mundo, é que ela é insuficiente para dar conta de ‘explicar’ a complexidade da existência, em qualquer dos seus aspectos. Assim, sozinha, a razão acaba gerando apenas um pensamento mecanizado, frio, reducionista, fragmentado, desconectado do todo, matematicamente objetivo, bem ao estilo cartesiano. Aliás, foi o próprio Descartes quem primeiro sugeriu a total separação entre corpo e mente, quando disse que “não há nada no conceito de corpo que pertença à mente, e nada no conceito de mente que pertença ao corpo” (apud CAPRA, 1982, p. 55), o que deu início a um antagonismo que até hoje ainda não foi inteiramente reconciliado. Para Galeano (2011a), isso é altamente prejudicial, e então, citando Goya, ele diz que “a razão gera monstros” e que, por isso, deve-se sempre estar atento para aquilo que apenas ‘raciocina’. “É preciso raciocinar e sentir. E quando a razão se divorcia do coração, te convido para o estremecimento, porque este personagem pode te conduzir ao fim da existência humana no planeta”, previne, afirmando acreditar “nesta fusão contraditória, difícil, mas necessária, entre o que sente e o que pensa” (GALEANO, 2011a), bem ao estilo da ‘razão sensível’ de Maffesoli (1998). Isso porque, para Galeano (2011a), no fim das contas, aquele que sente e não pensa é um ‘sentimental’, ao passo que aquele que pensa e não sente é um ‘intelectual’, apenas “uma cabeça que roda” solta e

desconectada de qualquer corpo. O ideal, neste sentido, é sempre combinar o ‘cérebro’ com as ‘tripas’ (GALEANO, 2011a) – em suma, sentir para pensar, pensar para sentir; pois sentir é pensar e pensar é sentir; e sentir sem pensar é como não sentir; e pensar sem sentir é como não pensar.

Toda a base do pensamento racionalista ocidental pode ser resumida na célebre frase de Descartes “penso, logo, existo”³²⁶, o que “encorajou eficazmente os indivíduos ocidentais a equipararem sua identidade com sua mente racional e não com seu organismo total” (CAPRA, 1982, p. 37). E as consequências disso são claras: perdemos a capacidade de “‘pensar’ com nossos corpos”, “nos desligamos do nosso meio ambiente natural e esquecemos como comungar e cooperar com sua rica variedade de organismos vivos” (CAPRA, 1982, p. 37). Na verdade, independente da influência cartesiana, foi já com Galileu que se passou a valorizar as propriedades quantificáveis da matéria, a medir todas as coisas, e de todas as formas possíveis, uma tendência que foi ‘aperfeiçoada’ por Newton através dos seus métodos de compreensão da grande máquina do mundo a partir precisamente do funcionamento de cada uma de suas partes mínimas (CAPRA, 1982). Em termos gerais, são essas as grandes bases do pensamento moderno, uma filosofia de mundo que, embora tenha trazido ganhos inestimáveis ao conhecimento humano, acabou por desconsiderar quase que completamente o ‘outro lado’ de tudo: a forma, as paixões, o imprevisível, o inexplicável, o dinâmico, o não-mensurável e não-quantificável etc. (MAFFESOLI, 1998; Capra, 1982). É como se, ao saber mais (estabelecer fórmulas mecânicas), o homem moderno tivesse aprendido a saber menos (porque ignorou o caráter fluído da forma); ao ver mais (a aparência), passou a ver menos (o que está por trás dela); ao explicar mais (estabilizar o mundo em pacotes de conhecimento), passou a entender menos (porque se fechou diante da surpresa do novo e do inexplicável).

Ou seja, no que o indivíduo racional limitou o mundo ao que consegue apreender dele, o mundo se tornou, ele mesmo, ‘morto’, estável; ao negar a sua subjetividade a todo custo, acabou por ignorar a ‘subjetividade’ do próprio mundo, por assim dizer. É

³²⁶ Santos (2007a) retrata bem como esta abordagem é limitada não apenas em termos de ‘método’ para a apreensão do real, mas também como ideia em si – que parece muito óbvia, mas se trata de uma convenção específica que não pode ser transmitida indistintamente a toda e qualquer cultura. Como exemplo, ele cita a problematização que um filósofo nigeriano, Kwasi Wiredu, faz do tema. Kwasi explica que na língua do povo *akan* é impossível traduzir isso, primeiro porque ‘pensar’, para eles, significa medir algo, e, segundo, porque a expressão ‘sou’ também não pode ser representada com precisão, já que, para eles, ninguém ‘é’ de fato: eles sempre ‘estão em algum lugar’, em um território específico, em uma posição geográfica, o que reduz completamente o pressuposto universalista da máxima cartesiana – como poderia ser com qualquer outra.

por isso, portanto, que o equilíbrio entre todas as ‘dimensões’ possíveis se faz cada vez mais necessário, para que se possa enfim encontrar uma espécie de meio-termo (a expressão é puramente simbólica) entre o que reprime e o que expande, o que quantifica e o que qualifica, o que espreme e o que (se) exprime, o que explica e o que especula, o que simplifica e o que complexifica, o que (acredita) entende(r) e o que duvida. É aqui que se pode tentar realizar uma ‘reconciliação’ da *ciência*, de um lado, com a *arte* e o pensamento *místico*, do outro, passando pela *filosofia*, para explorar melhor a própria riqueza do mundo: afinal, a ciência se pensa e raciocina, a filosofia se supõe e se imagina; já a arte (e o misticismo), se sente – se inala e depois se exala. Só assim, ao ‘sensibilizar’ a razão (MAFFESOLI, 1998) de modo considerável, ao impregná-la de outras formas de apreender o real, é que talvez se possa conseguir chegar próximo de uma abordagem tão complexa da realidade (MORIN, 2005) a ponto mesmo de ‘respeitar’ a natureza ecológica da natureza e construir um saber sobre ela (e tudo mais) realmente ‘ecológico’ (SANTOS, 2007a). Este seria o reencontro da razão com a emoção, da objetividade com a subjetividade, das partes com o todo, da mente com o espírito, do homem com o universo, da explicação momentânea com a dúvida permanente.

Aproveitando o gancho, no que concerne à questão da dúvida, sabe-se que um dos grandes feitos do pensamento de Descartes foi precisamente a sua instauração acima de qualquer coisa, encarando-a como ponto de partida para o conhecimento de qualquer elemento da realidade (CAPRA, 1982; ARENDT, 2005). O único problema é que, ao mesmo tempo em que utilizava esse pressuposto para derrubar todas as tradições epistemológicas, o filósofo acreditava veementemente no poder da razão de ‘resolver’, de ‘desvendar’ toda e qualquer dúvida, o que, menos paradoxalmente do que possa parecer, fez com que se criasse apenas mais uma ‘tradição’: a tradição científica, que apenas deslocou o objeto da crença – da *divina razão* para a *razão divina*. Duvidando acima de tudo das ‘armadilhas’ pregadas pelos sentidos, que só revelam um mundo aparente, Descartes acreditava no método científico como grande ‘revelador’ da essência das coisas, uma ideia claramente platônica – nos dois sentidos: tanto por derivar diretamente da filosofia dedutiva de Platão quanto por tratar-se de algo verdadeiramente inalcançável. Ou seja, se por um lado desmistificavam-se os sentidos, mistificava-se em igual medida a razão, ‘substituindo’, em última instância, apenas uma ‘morte’ por outra.

O fato é que a razão é capaz de pregar peças muito parecidas com as proporcionadas pelos sentidos, especialmente quando ela faz com que estes sejam encarados de maneira fragmentada (o seu típico desmembramento do real), uma fragmentação que, no fim das contas, só leva à ilusão de que a soma das partes corresponde ao todo, a essência do pensamento mecanicista – cada vez mais caduco (MAFFESOLI, 1998; CAPRA, 1982; MORIN, 2005). Afinal, como se tem argumentado aqui, os sujeitos só pensam porque sentem, e só sentem porque pensam, na mesma medida em que só pensam ‘racionalmente’ e só entendem o que sentem porque possuem um esquema linguístico que lhes permite interpretar e expressar aquilo que sentem e pensam, o que faz de razão, sensação e linguagem elementos quase que totalmente indissociáveis (MATURANA, 2009). Em suma, simplificando a complexidade de cada um desses elementos e da sua relação, pode-se dizer que *pensamento é o sentimento processado e materializado em códigos de linguagem*.

5.2.1. Os sentidos da linguagem como a língua dos sentidos: a morte do real matando toda a realidade

Se aquilo que cada indivíduo ‘é’, pensa e sente só pode ser expresso para o mundo unicamente através da linguagem, e se tudo que ele pensa e sente só pode apreender de fato porque possui essa mesma estrutura linguística que lhe permite fazê-lo, então, no fim das contas, o que o homem é mesmo é pura linguagem – sentida e pensada. Trata-se daquela fórmula de Humboldt, citada por Bakhtin (2003, p. 270, grifos no original): “Sem fazer nenhuma menção à necessidade de comunicação entre os homens, a língua seria uma condição indispensável do pensamento para o homem, *até mesmo na sua eterna solidão*”. Neste caso, por mais que a linguagem apresente-se como a própria base para a formação do pensamento individual, o lugar onde este se materializa, Bakhtin (apud STAM, 2000) atenta para o fato de que, sendo linguística, a consciência é, portanto, necessariamente social – para muito além da pretensa ‘lógica’ inerente ao mundo que a linguagem apenas imita e o indivíduo replica, independente dos outros, como defendia o primeiro Wittgenstein (MIGUENS, 2007a). Assim,

a linguagem como fenômeno, como um operar do observador, não ocorre na cabeça nem consiste num conjunto de regras [intransponíveis], mas ocorre no espaço de relações e pertence ao âmbito das coordenações de ação, como um modo de fluir nelas” (MATURANA, 2009, p. 27),

o que, para Bakhtin (apud STAM, 2000), vem a ser uma boa evidência de que a consciência (individualista) trata-se de uma grande ficção, de que ela, como fenômeno

individual, simplesmente não existe: é fruto das interações verbais, sociais, subjetivas; é o mundo agindo sobre o agente e o agente agindo sobre o mundo. Maturana (2009) completa mais uma vez esse pensamento:

O que conotamos quando falamos da psique e do psíquico tampouco ocorre no cérebro, mas se constitui como um modo de relação com a circunstância e/ou com o outro, que adquire uma complexidade especial na recursividade do operar humano na linguagem (MATURANA, 2009, p. 28).

Neste caso, é precisamente por ser social que a mesma língua que parece abrir a mente para as possibilidades do pensamento pode acabar sendo usada também como um claro mecanismo (político) de controle. E aqui basta citar o exemplo da Novilíngua de ‘1984’ (ORWELL, 2005), uma linguagem extremamente simplificada desenvolvida especificamente para limitar o alcance da razão, coletiva e individual, que era impossibilitada de ir além na sua interpretação e expressão do mundo precisamente porque o Estado havia excluído os termos do vocabulário e as construções gramaticais ‘indesejáveis’: tudo aquilo que pudesse ser usado para exprimir um pensamento negativo em relação ao sistema. É por isso que, neste sentido, uma das formas de reconstruir o ‘real’ é reconstruindo, ocupando a própria língua, como já se mostrou ser uma das aspirações do *Occupy*: pois qualquer ideia nova que possa servir como base para reinventar a própria realidade só pode ser transmitida e concebida se se dispõe de um arsenal linguístico que permita a comunicação desses pensamentos – utilizando a metáfora de Rancière (1996), se assim não o for, as palavras soarão não mais do que como meros ruídos.

O *occupier* Christopher Brown retrata bem a questão³²⁷: “a verdade é que nós ainda não temos uma língua que consiga expressar isso que está acontecendo agora, com o *Occupy*, por exemplo. É preciso ter uma nova língua para retratar uma nova realidade”. E é aqui que, embora não tenha desenvolvido uma nova língua para limitar o alcance das ideias dos manifestantes, o sistema ao qual eles estão subjugados – e os indivíduos em geral que inevitavelmente são frutos dele – tenta o tempo inteiro jogar com certos truques linguísticos – *ou se pode ser isso ou se pode ser aquilo, e se não se pode dizer o que se é claramente, então é porque não se é nada* – o tempo inteiro a fim de descreditar tanto as ‘demandas’ quase incomunicáveis do *Occupy* quanto a forma como os *occupiers* as estão tentando realizar: fugindo completamente dos esquemas dicotômicos modernos, muito além de esquerda e direita, de socialismo e capitalismo etc., explorando possibilidades ainda pouco fáceis de imaginar e retratar com palavras.

³²⁷ Em discussão realizada no dia 16 de junho de 2012.

Por isso, diante da dificuldade de encontrar um ‘rótulo’ (e o OWS tenta realmente escapar dele como pode), da quase impossibilidade de apresentar-se como uma ideia palpável através do espectro de definições proporcionado pela língua que os manifestantes possuem – a morte do real na linguagem –, o movimento é praticamente encarado como ilegítimo pelo senso comum, o que limita bastante o seu intercâmbio com a ideologia hegemônica da sociedade, apesar de lhe proporcionar igualmente uma grande oportunidade: muito mais do que ‘perderem tempo’ tentando explicar qualquer coisa, eles em certa medida silenciam – afinal, com (o primeiro) Wittgenstein (MIGUENS, 2007a) mais uma vez, diante daquilo que não se pode falar, é melhor calar-se –, mas para *demonstrá-lo em ato*.

Desta forma, parece oportuno colocar um questionamento: se é mesmo verdade que o homem pensa, interpreta e comunica o mundo necessariamente através da linguagem, isso quer dizer então que só é possível pensar o que pode ser expresso (ou expressar o que pode ser pensado) por meio dela, como sugere a filosofia do primeiro Wittgenstein (apud MIGUENS, 2007a), em termos gerais, ao defender que a linguagem espelha o mundo ao mesmo tempo em que este espelha a linguagem e os limites da linguagem refletem os limites do mundo? Ou é possível extrapolar essas limitações de alguma maneira? Não se pretende aprofundar devidamente neste assunto, mas este pensamento parece correto na medida em que afirma que a linguagem pode expandir ou limitar o alcance da própria realidade intersubjetiva – como a tribo que não possuía um nome para a cor azul provavelmente não o enxergava como ‘azul’ –, até mesmo a precisão das ideias mais específicas, mas parece redondamente equivocado quando determina que a linguagem é capaz de *refletir* a suposta lógica do mundo, a própria totalidade do real, ou mesmo qualquer parcialidade totalizante. Afinal, como diz Bakhtin (apud KONDER, 2002), a ideologia, ou qualquer signo que remeta linguisticamente ao mundo real, pode tanto refletir quanto refratar a realidade: e, mais que isso, ela chega a ser capaz de refletir e refratá-la ao mesmo tempo.

É assim que na sua segunda fase, Wittgenstein ‘desdiz’ tudo aquilo que ele tinha dito antes e, ao superar a rigidez do isomorfismo entre pensamento e mundo, assume uma postura claramente pluralista e passa a defender que toda linguagem se faz mesmo é no seu uso cotidiano, a partir de cada um, mas em conjunto com todos os outros, de modo que não pode haver nenhum padrão lógico exterior a ela a que recorrer em busca de qualquer senso de exatidão (MIGUENS, 2007b): neste caso, o que resta são ‘jogos de linguagem’ que pura e simplesmente ‘perspectivam’ o mundo das mais variadas formas.

Neste sentido, embora seja linguagem e a linguagem sirva para tentar representar o mundo, o pensamento não é *o mundo*: é apenas uma forma de interpretá-lo – tanto quanto a linguagem não é a realidade, por mais que o que se pense sobre esta dependa da linguagem.

Em resumo, portanto, o *mundo real* jamais poderá ser reduzido a (ou em) uma linguagem qualquer ou representado claramente por meio dela; jamais poderá ser refletido tal qual, embora ela possa ajudar a expandir ou a reduzir a organização do pensamento sobre o mundo: a própria realidade. Se Shakespeare afirmava que “há mais coisas no mundo que em toda filosofia” (apud MORIN, 2005, p. 70), é possível, de modo semelhante, afirmar que *há mais coisas no mundo real do que uma linguagem pode ser capaz de expressar*. Mais uma vez, é claro que diferentes línguas possibilitam uma estruturação distinta do pensamento na mesma medida em que a extensão vocabular de cada uma pode permitir um maior ou menor grau de precisão ou um leque mais ou menos extenso de possibilidades imaginativas e comunicativas aos indivíduos. O fato é que, normalmente, quando o sujeito não consegue estruturar, codificar, traduzir qualquer impressão que o acometa para enfim externalizá-la, é justamente porque ainda não tem uma clareza exata daquilo que pensa, pois o pensamento só passa a existir concretamente a partir do momento em que é materializado em linguagem – seja esta, inclusive, uma atitude não verbal. Antes disso, o que existem são apenas fragmentos de ideias soltas e de sensações vagas – que depois serão compreendidas e organizadas pela linguagem. Aliás, até mesmo os sentimentos dependem da sua materialização através da desta para que se tornem inteligíveis tanto para a pessoa mesma quanto para as outras com quem ela, direta ou indiretamente, venha a interagir. É por isso que quando um indivíduo sente algo difícil de explicar de qualquer modo, normalmente ele tende a caracterizá-lo como ‘sensação estranha’, embora, em última instância, ‘estranha’ mesmo não seja a sensação em si, mas o fato de não se conseguir traduzi-la em um código compartilhável, explicá-la para si mesmo e para o mundo: é só depois de unir várias ideias (através da linguagem) para construir o sentido dessa tal ‘sensação’ que ela será cristalizada (em palavras reais) e deixará de ser ‘estranha’, por assim dizer.

No entanto, é igualmente claro que, apesar da grande dificuldade de superar o pragmatismo da língua à qual se está vinculado, é possível fazê-lo de algum modo se se propõe a ‘pensar’ (imaginar) não exatamente *por fora*, porque isso é impossível, mas *apesar* dela. O exemplo mais elementar neste sentido seria nos casos em que os sujeitos se deparam com uma frase em uma língua que não a sua materna, a entende

perfeitamente, mas não consegue encontrar um modo preciso de traduzi-la. É óbvio que aqui o sujeito não ‘abdica’ completamente da linguagem, pois simplesmente troca uma por outra, porém, já se trata de uma situação onde é possível conceber algo que o dota da estranha sensação de não poder ser expresso através da linguagem por meio da qual ele está acostumado a comunicar ‘tudo’ (que forma, no geral, o *seu* mundo comum em relação aos outros). Este seria, por assim dizer, o primeiro passo em busca do tal reconhecimento, de modo que o segundo poderia referir-se, por exemplo, ao momento em que o mesmo sujeito tenta expressar uma coisa através da sua própria língua, não o consegue, a partir do arsenal vocabular disponível, e enfim cria um novo termo para designar aquela ideia – um típico caso de neologismo, como ocorria com bastante frequência na linguagem carnavalesca de Rabelais (BAKHTIN, 2000), de verdadeira ‘ocupação’ da linguagem.

Em suma, neste caso, o indivíduo utiliza da sua própria língua a fim de extrapolá-la; pensa, com a sua própria linguagem, uma forma de superar os limites desta – *apesar* dela: afinal, se ele é capaz de *pensar* algo a partir de um idioma que não comporta, de antemão, esse mesmo pensamento, isso quer dizer que, embora não seja possível chegar a um pensamento sem uma linguagem que o torne possível e o sustente, pode-se o tempo inteiro utilizar esta mesma linguagem de modo criativo o suficiente como para aumentar os seus horizontes de diálogo com o mundo real, ampliando, assim, os próprios limites da realidade. É basicamente a isso que se refere a ideia de ocupar a língua: suplantar a ‘estranheza’ de possuir uma inquietação que ainda não pode ser devidamente transmitida. E é por isso que, por outro lado, se o que causa estranheza a determinada pessoa é uma inquietação alheia, é preciso igualmente ter o cuidado de tentar entendê-la antes de simplesmente renegá-la: afinal, não parece ser muito ‘nobre’, por assim dizer, refutar aquilo que simplesmente não se consegue compreender. Ou seja, antes de julgar como uma grande loucura uma ideia pelo simples fato de não alcançar concebê-la, como os representantes do pensamento moderno em geral (da direita e da esquerda) fazem com o *Occupy*, é preciso procurar entendê-la de fato, até mesmo para ‘decidir’ se se está mesmo de acordo ou não com aquilo.

E é aqui que mora aquilo que se costuma chamar de *sensu comum*, o sexto sentido de cada homem – o mais alto de todos, segundo Hannah Arendt (2005) –, o que, justamente com a razão e todos os outros sentidos, ajuda em grande medida a perceber de tal ou qual modo a realidade da qual ele faz parte: em suma, o mais importante componente social da percepção da realidade, o ‘senso de realidade comum’

compartilhado por todos, o ‘mundo das ideias’ que inevitavelmente começa e termina na própria linguagem. É isso, em suma, que faz da linguagem puro senso comum e faz do senso comum pura linguagem, em última instância, já que é ele que liga os indivíduos e os localiza em relação aos outros e ao próprio mundo; é o que os ajuda a dar sentido às coisas que os rodeiam, através da linguagem.

É assim, portanto, que o mundo real se impõe diante dos sentidos de cada um desses indivíduos, a razão o interpreta, a subjetividade o sente, e enfim ele cria a sua realidade geral, ao aceitá-la e naturalizá-la, numa espécie de ‘negociação’ inconsciente – porque cultural – com todas as outras pessoas que também fazem parte dela, o que o dota de todo o sentido necessário para a vida em sociedade – eis aqui, portanto, o nascimento do mais puro conceito de realidade compartilhada: o próprio senso comum. O problema, neste caso, é apenas que, embora extremamente necessário para a sustentação de qualquer agrupamento social, o senso comum, no geral, tende a apoiar-se nas mais diversas certezas, a representar tudo como dado e resolvido, a encarar o que quer que ele explique como intransigentemente imutável: é desta maneira que, na mesma medida em que facilita a relação dos homens no mundo, ao colocar-se como um ponto (objetivo) de encontro entre as subjetividades, ele muitas vezes limita a expressão destas ao determinar o alcance da própria realidade, de modo a praticamente não abrir espaço a dúvidas.

5.2.2. Quando a certeza da dúvida duvida da sua própria certeza: será que tudo está mesmo morto?

Mas o que é o homem sem a dúvida? Afinal, por mais que a certeza lhe proporcione a segurança de que aparentemente necessita para dar sentido à sua vida e seguir vivendo, é na própria dúvida que esta se realiza, pois é ela que permite a manutenção do movimento do livre fluir da existência que impede o indivíduo de morrer antes do seu corpo. É desta forma que tudo começa e termina na dúvida, inclusive todo o conhecimento científico de que se dispõe hoje em dia, ainda que o racionalismo que de alguma forma tomou conta da ciência moderna tenha acostumado a todos a partir, em muitos casos, mais precisamente de determinadas certezas ideológicas a fim simplesmente de ‘formalizá-las’ para, enfim, provar que, sim, se tinha *razão!* Mas Freire e Brito (1985, p. 46) atentam para os perigos provenientes desta grande aspiração: “Deus nos livre de ter razão!”, pois ter razão “significa preferir a certeza à dúvida, o conformismo à perplexidade”. É verdade que o próprio pensamento cartesiano

começa na dúvida. Porém, em última instância, trata-se de uma dúvida apenas pela ‘metade’, já que Descartes, ele mesmo, acreditava na existência de uma verdade última, de uma grande certeza a que almejar por meio de um ‘bom uso da razão’ (ARENDDT, 2005).

No entanto, a relatividade na qual de certo modo se está ancorando aqui leva a crer na dúvida como algo insuperável, a eterna *dúvida duvidosa* que deixa as portas sempre abertas para a ‘perplexidade’ diante do novo, do inesperado, aquela que entende qualquer ‘verdade’ encontrada em qualquer lugar como necessariamente aproximada, convencionada, limitada: uma espécie de atitude ‘respeitosa’ perante o infinito bem dinâmico que é o próprio universo, um processo cósmico que nunca cessa e que, portanto, não pode ser objeto de conclusões definitivas. Para Descartes, em resumo, quando tudo se torna duvidoso, então pelo menos a dúvida representa uma certeza, de modo que “ninguém pode duvidar de sua dúvida e estar incerto quanto a se duvida ou não” (apud ARENDDT, 2005, p. 292). Mas é precisamente aqui que a dúvida de que se está tratando aqui parece diferir da dúvida cartesiana, pois ela se mostra como duvidosa não em relação à sua dúvida, mas, sim, a respeito da sua própria ‘certeza’ – a certeza da dúvida. Em suma, o que esse ‘embate duvidoso’ faz questionar é o seguinte: será que vale mesmo a pena limitar a dimensão da própria dúvida a fim de garantir que se permaneça com ela como uma certeza? Afinal, se a dúvida é o que vale sempre, antes de qualquer coisa, será mesmo mais ‘coerente’ chegar ao ponto de não poder duvidar da própria dúvida? O que acontece, a que tipo de dimensão filosófica se é levado, por outro lado, *quando a certeza da dúvida se propõe a duvidar da sua própria certeza?* Eis aqui, ao menos no nível da aparência, o mais alto grau de relativização, que poderia ser resumido na seguinte máxima³²⁸:

Jamais terei qualquer tipo de problema com aqueles que duvidam das coisas que eu digo, desde que, por outro lado, essas mesmas pessoas se mostrem humildes, capazes e dispostas o suficiente para também duvidar daquilo que elas próprias dizem – da mesma forma que eu me proponho a sempre estar. Será sempre um enorme prazer confrontar minhas ideias com outras totalmente divergentes para por em dúvida todas as certezas que venham a existir e a insistir na minha e em outras cabeças, pois é só assim que podemos aceitar, incorporar e disseminar a única grande certeza da vida, que é a clara (para quem a aceita) e absurda (para quem a nega) certeza da dúvida. Em suma, se alguém se interessar em duvidar dessa minha certeza, também, como grande incerto que sou sobre as coisas, estarei sempre aberto a me certificar da tal dúvida para poder, inclusive, duvidar dessa única

³²⁸ Relato do diário do dia 17 de junho de 2012. A ideia geral deste pequeno fragmento, na verdade, já existia, mas ele foi recuperado e reescrito após uma intensa conversa que este pesquisador teve com um militante de um partido de esquerda de Nova Iorque, logo após a marcha contra o *Stop stop and frisk* que havia sido realizada nesse mesmo dia.

certeza que ainda me resta, de modo a permanecer totalmente coerente – e, portanto, incoerente – com ela. Ou seja: se a dúvida é a única coisa que pode ser tomada como certa nessa vida, é justamente por ser ‘certa’ que ela acaba abrindo espaço a todo tipo de dúvida, assim como é exatamente pelo fato de ser dubitável que ela acaba sendo, e nunca poderá deixar de ser, uma mera certeza qualquer. Logo, se é que existe alguma saída possível para essa essência tão intrigantemente contraditória da vida, parece que o mais interessante mesmo é manter-se sempre na certeza da dúvida para, assim, nunca perder a capacidade de duvidar, inclusive, dessa mesma certeza. É somente ao assumir essa mais bela contradição cósmica que eu consigo chegar perto de achar que entendo o mínimo sentido daquilo que acho sempre ter querido dizer, pois, por mais que eu tenha sempre buscado entender cada vez mais sobre as coisas, agora que as entendo muito menos justamente por achar que as compreendo um pouco mais, acho que me sinto um pouco mais confuso – embora menos embriagado com minhas próprias verdades: uma confusão que, precisamente por isso, já me dá a segurança de que necessito, uma que é bastante vaga e se dispõe a permanecer aberta a todo o resto.

A partir desse ponto de vista, portanto, não se torna difícil concluir que no mundo, na vida como todos a concebem, a conhecem, a experimentam e a vivenciam, definitivamente não existe nem certo nem errado, nem verdade nem mentira. E o mais ‘paradoxal’ de tudo isso – ao mesmo tempo em que lhe dá todo o ‘sentido’ – é que o que proporciona a legitimidade necessária para proferir tal afirmação é justamente o fato de que, ao fazê-lo, corre-se o grande risco de estar equivocado, totalmente enganado. Ou seja, no fim das contas, se está *certo* porque provavelmente se está igualmente *errado*; se está dizendo a *verdade* especificamente pelo enorme potencial que esta tem de ser uma grande *mentira*. Recuperando novamente a ideia de Bakhtin (apud KONDER, 2002) a respeito da capacidade da ideologia de tanto *refratar* quanto *refletir* a *realidade*, é bastante notável que toda crítica viva pode ter ‘pinta’ de elogio para alguns, da mesma forma que toda ‘verdade’ viva pode acabar parecendo a maior das mentiras, seja para determinados outros ou ainda para os mesmos em outro momento.

Recuperando o Sidarta de Hesse (1977, p. 114), trata-se basicamente da ideia de que “o oposto de cada verdade é igualmente verdade” – inclusive para o que de ‘verdade’ se pode inferir desta mesma frase. É por isso, portanto, que parece propício ter bastante cuidado ao se cobrar *coerência* das pessoas ou de algum processo natural qualquer que se impõe diante de cada um; afinal, o que é que move o mundo, a natureza, a vida e, especialmente, a própria humanidade – não existe lógica infalível –, senão a própria *incoerência*, com toda a sua dinamicidade? Em suma, o ‘problema’, nesta ótica, não é que os seres humanos em geral – racionalmente subjetivos, subjetivamente racionais – sejam incoerentes no que vão dizendo e fazendo ao longo da vida: o problema, quando este existe de fato, está em outro lugar, bem distinto: na

hipocrisia, a grande base para o surgimento da *intolerância*; estes, sim, dois ‘problemas’ – totalmente complementares – que limitam ao máximo as reais possibilidades do livre fluir (espontaneidade) e do infinito devir (eternidade) da vida, da própria *realidade*, por assim dizer.

5.3. A coerência da incoerência: evitando a morte da definição

Muitas vezes os termos *incoerência* e *hipocrisia* podem passar despercebidos como meros sinônimos, mas a verdade é que há uma diferença substancial entre eles, o primeiro normalmente se tratando de uma expectativa *externa*, e o segundo, de uma motivação *interna*. De forma simplificada: as pessoas são *incoerentes* quando suas atitudes não correspondem ao que os outros esperam delas no que se referem às suas respostas a determinados estímulos – seja por desviar do comportamento ‘padrão’, por fugir de alguma forma das ‘regras do jogo’, da ‘lógica’ irrefutável instaurada (parâmetros gerais), ou ainda por se ter mudado de opinião ou transformado suas práticas, por exemplo, ao longo do tempo (parâmetro específico). Por outro lado, essas mesmas pessoas poderão ser consideradas *hipócritas*, em termos gerais, quando suas atitudes não corresponderem ao seu discurso, aos seus supostos princípios (afirmados e reafirmados incessantemente); em suma, quando vierem a defender uma coisa ao mesmo tempo em que fazem outra, quando fingirem carregar um enquadramento moral rígido (imparcial) para julgar tais e quais situações da vida e na prática adequarem essa moralidade simplesmente às suas próprias conveniências para justificar seus julgamentos diferenciados subjetivamente a casos objetivamente similares. E é essa hipocrisia que, infelizmente, acaba levando, além de outras coisas, à própria *intolerância*.

O fato é que os princípios de cada um são exatamente as coisas nas quais se acredita independente de qualquer fato (pretensamente) objetivo: é o ‘esquema lógico’ que lhe permite ver e interpretar o mundo. Não que essa particularidade, essa intransponível subjetividade, seja necessariamente um problema: ao contrário, o fato de assumir e defender as próprias verdades pode ser interpretado muito mais como o estabelecimento de um compromisso ético-moral consigo mesmo do que uma espécie de arrogância, o que não quer dizer, naturalmente, que essas verdades cheguem a ser verdadeiramente absolutas, muito menos absolutamente verdadeiras. Ao contrário, elas são extremamente particulares e limitadas. Neste caso, o problema da arrogância surge, de fato, quando essas verdades se fecham de tal forma a gerar uma não-aceitação das

verdades alheias. E é aqui que se mostra propício recuperar aquele velho ensinamento de que a ‘*liverdade*’ de um jamais deve comprometer ou interferir negativamente na do outro.

Em tese, se na prática acontecer o contrário disso, trata-se de uma clara afronta à norma ética que se funda na dúvida, no reconhecimento harmonioso do outro como ser legítimo, o que, portanto, dá a todo e qualquer sujeito o total direito, para não dizer o dever (moral), de não aceitar essa tal verdade afrontadora, de combatê-la, inclusive, como uma espécie de ‘autodefesa’ para manter intacta a sua própria integridade – e a dos outros. Mas isso unicamente porque a prática dessa suposta verdade desse outro específico vem a interferir negativa e diretamente no livre desenvolvimento e expressão da sua própria. E só por isso. É como a intolerância que emana das práticas nazistas, por exemplo, que só pode ser efetivamente combatida com a intolerância em relação à sua legitimidade. Ou como a intolerância do sistema capitalista no que diz respeito a uma vida verdadeiramente harmônica com o mundo inteiro, que só pode ser de fato superada a partir da intolerância das pessoas em relação à sua hegemonia – por meio da insubordinação. Afinal, se o objetivo é a construção de um ambiente que valorize a vida acima de tudo e que se baseie na livre expressão de cada um, fundado numa atmosfera de pleno dissenso construtivo – já que é exatamente este que permite a permanência no movimento –, então é preciso extrapolar urgentemente toda e qualquer estrutura (inclusive de pensamento) que venha a impedir essa conquista. Como? A partir da humildade de cada um de duvidar de si mesmo, de suas próprias convicções, que, na melhor das hipóteses, são meramente passageiras. Lippmann (2008, pp. 120-121) coloca a questão da seguinte forma:

É somente quando temos o hábito de reconhecer nossas opiniões como uma experiência parcial vista através de nossos estereótipos que nos tornamos verdadeiramente tolerantes de um oponente. Sem aquele hábito, acreditamos no absolutismo de nossa visão, e conseqüentemente no caráter traiçoeiro de toda a oposição.

É claro que *tolerância* ainda é um termo extremamente ruim, dotado ainda da mesma arrogância que se busca combater aqui, já que, enquanto se ‘tolera’ algo permanece-se ainda com a certeza de que se é superior ao objeto dessa ‘tolerância’ – que, como será discutido logo em seguida com Maturana (2009), trata-se claramente de uma *negação postergada*. O que se precisa, portanto, é de *reconhecimento* – das limitações dos outros, que começa no reconhecimento das suas próprias.

Ainda no tema da hipocrisia, não que ela seja exatamente a única causa da intolerância nas relações sociais, mas, certamente, ao não ser justo consigo mesmo na sua relação com o mundo, qualquer indivíduo terá plena dificuldade em aceitar aquilo que diverge dos seus enquadramentos valorativos – por isso, a grande dificuldade em superar os preconceitos, como se falou no primeiro capítulo com Lippmann (2008). Mas o reverso também funciona: ao não aceitar, não reconhecer a diferença, esse mesmo indivíduo acaba chegando a um alto grau de hipocrisia, já que ele mesmo não pode ser essa unidade estática, imutável e infalivelmente previsível que muitas vezes se pretende; ao contrário, como tudo na natureza, no universo, todo e qualquer sujeito é totalmente dinâmico, instável – desde as características biológicas às psicológicas. É por isso que é tão necessário valorizar (reconhecer) cada vez mais a própria incoerência, parte intransponível da vida e da mesma condição humana (seu aspecto subjetivo), de modo a relativizar cada vez mais os esquemas ‘lógicos’ que, no fim das contas, são mais inventados, construídos, do que efetivamente ‘revelados’, ‘descobertos’ pela razão: são precisamente estes que tendem a matar toda a realidade – inclusive, a do próprio indivíduo como sujeito.

Ninguém tem a ‘obrigação’ de ser sempre *coerente* – justamente por faltar tal capacidade a qualquer um –, e é ao aceitar e assumir essa condição imprevisível, subjetiva, da vida, que exime cada um da possibilidade de ser *hipócrito* em relação ao seu próprio funcionamento: por exemplo, quando o indivíduo é capaz de ‘flagrar’ todas as contradições (incoerências) alheias, mas não consegue enxergar as suas próprias. Neste sentido, é somente assumindo a condição de incoerentes (tanto quanto de tudo que os rodeia) que, usando uma contradição apenas aparente, os sujeitos conseguem ser ‘coerentes’ com a ‘lógica’ – para utilizar um termo de modo um tanto incoerente – infinitamente aberta, dinâmica, da natureza. Reconhecer essa condição é aceitar de uma vez por todas que cada pessoa, e o universo como um todo, é a própria ‘metamorfose ambulante’ de que falava Raul Seixas (1973), por mais que se aspire a ter “aquela velha opinião formada sobre tudo” o tempo inteiro. Em suma, *só se consegue ser minimamente coerente quando se assume a própria incoerência*; senão, ao contrário, o indivíduo acaba correndo o risco de ser *incoerente* duas vezes: porque já o é mesmo e também porque não o assume – o que o leva precisamente ao delírio da ‘coerência absoluta’³²⁹. É assim, a partir da coerência da incoerência, que o homem não se mata

³²⁹ De acordo com Morin (2005, p. 72), o homem, no geral, tem dois tipos de delírio: “o da incoerência absoluta, das onomatopeias, das palavras pronunciadas ao acaso” – este bastante perceptível – e o outro,

aspirando à categoria de *objeto* e permanece como *sujeito* que é: em suma, “alguém provisório, vacilante, incerto”, que é “quase tudo para si e quase nada para o universo” (MORIN, 2005, p. 66).

E o mesmo acontece com os sujeitos ‘provisórios’, ‘vacilantes’ e ‘incertos’ que são todas as ‘verdades’ que se possui sobre o mundo. Afinal, aquilo que pode ser considerado verdadeiro não o é de fato porque vem a vestir-se de qualquer tipo de aura incontestável em relação ao real – isso é impossível –, mas, sim, porque se trata de algo – normalmente uma ideia – acordado por pessoas (ou culturas) determinadas e que faz sentido para elas, algo que estes indivíduos aceitam e interpretam como coincidente com a lógica que rege a sua própria visão de mundo. Nada mais. Neste sentido, ‘a verdade sobre as verdades’ parece ser mesmo a de que estas tratam-se necessariamente de *coincidências de interpretações (particulares)*, e não de *evidências elucidativas (gerais)*. É assim que Maturana (2009) conclui que o que determina a validade de uma proposição explicativa como explicação plausível, por exemplo, não é o seu conteúdo em si, mas a própria predisposição do ouvinte de aceitá-la ou rejeitá-la. “É a aceitação do observador que constitui a explicação, e o que acontece com o observador, em geral, é que ele aceita ou rejeita uma explicação de maneira inconsciente” (MATURANA, 2009, p. 41). É aqui que o autor estabelece a diferença entre *objetividade-sem-parênteses* e *objetividade-entre-parênteses*.

Em termos gerais, o primeiro caso refere-se a uma pretensão explicativa que encara a realidade como independente do indivíduo que a observa, de suas habilidades cognitivas, e assim toma todo e qualquer objeto como dado e portador de verdades reconhecíveis por qualquer outra pessoa. Como, para Maturana (2009), nenhum objeto pode prescindir do sujeito que o analisa, ele encara essa forma de julgar o mundo como um tanto nociva e aproveita para apresentar a distinção entre *mentira* – o fato de se afirmar algo mesmo reconhecendo que aquilo não está correto – e *erro* – o fato de se afirmar algo julgando ser correto em tal momento e depois se dar conta de que não o era (para além dos conceitos de ‘correto’ e ‘incorreto’, estes termos correspondem ao que aqui se identificou, respectivamente, como *hipocrisia* e *incoerência*). Em outras palavras, “não podemos distinguir, na experiência, entre ilusão e percepção. *Ilusão e erro são qualificativos que desvalorizam uma experiência a posteriori* por referência a outra experiência que se aceita como válida”, de modo que “a pessoa não se equivoca

bem menos visível, o “da coerência absoluta”. Contra este segundo delírio, segundo ele, o melhor recurso “é a racionalidade autocrítica e o apelo à experiência” (MORIN, 2005, p. 72).

quando se equivoca” (MATURANA, 2009, p. 44, grifos no original) – isso quando ela simplesmente não mudou de opinião, naturalmente.

Este é precisamente o fundamento da *objetividade-entre-parênteses*, uma postura claramente relativizante, ‘humilde’, por assim dizer, na medida em que o observador se reconhece como incapaz de fazer referência a um mundo real independente de si, o que o faz julgar os fenômenos sociais do conhecimento e da linguagem, por exemplo, sempre em referência à sua própria condição específica de observador: ele abdica da busca de uma verdade última que venha a negar qualquer outra interpretação da realidade que se lhe apresente. No geral, o fato é que ninguém consegue operar *entre parênteses* o tempo inteiro – isso seria apenas mais um ‘delírio de coerência’ –, de modo que, “na vida cotidiana, consciente ou inconscientemente”, se está sempre se movendo pelos “dois caminhos explicativos mencionados” (MATURANA, 2009, p. 48), normalmente *com parênteses* quando entre pessoas que pertencem ao domínio de aceitação mútua do sujeito, como amigos e família, e *sem parênteses* nos demais casos gerais: é assim que o indivíduo se vê como extremamente capaz de aceitar a *incoerência* nos *seus outros*, mas não nos *outros outros* – porque as relações, no primeiro caso, estão baseadas na *emoção quente*, e não na *razão fria* –, como o pai que afirma que “tatuagem é coisa de vagabundo” ao mesmo tempo em que aceita as tatuagens da sua filha com a plena convicção de que ela não é nenhuma ‘vagabunda’; ou ainda aquele que detesta todos os *gays* do mundo menos o seu filho, que é *gay*, mas não é detestável precisamente por ser seu filho. Em suma, *com parênteses* o sujeito permite-se ser temporária e parcialmente incoerente à sua própria visão de mundo – por mais que nem sempre o assuma – a fim de adaptar-se àqueles por quem ele possui afeto, enquanto que quando decide operar *sem parênteses* esse mesmo sujeito vem a ancorar-se na não aceitação mútua, o que o leva automaticamente a inferir que o que não está *com* ele está *contra* ele (MATURANA, 2009).

No momento em que pretendemos ter acesso à realidade objetiva apropriamos-nos da verdade, não aceitamos a legitimidade do mundo do outro, e o negamos de maneira irresponsável, sem levarmos em conta nossas emoções. No máximo admitimos temporariamente a presença do outro tolerando seu erro (MATURANA, 2009, pp. 49-50).

Voltando à questão da tolerância, é aqui que ela apresenta-se como “*uma negação postergada*” do outro, ou seja, “é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por algum tempo” (MATURANA, 2009, p. 50, grifo no original). Em outras palavras, tolerar, neste sentido, não se trata de maneira alguma de ‘aceitar’, mas, sim, de

subestimar e continuar tomando o outro como inferior, por mais que não se proponha a destruí-lo diretamente, como nos casos de intolerância mais radical. Por isso, não é de *tolerância* que se precisa, mas de *reconhecimento* – verdadeiro, sincero. A começar pelo reconhecimento dos próprios limites em termos de ‘coerência’, como se tem dito, já que, assim como todo o universo, uma das maiores qualidades do homem como sujeito é a de ser altamente complexo, não redutível:

Na visão clássica quando surge uma contradição num raciocínio é um sinal de erro. É preciso dar marcha a ré e tomar um outro raciocínio. Ora, na visão complexa, quando se chega por vias empírico-rationais a contradições, isto não significa um erro, mas o atingir de uma camada profunda da realidade que, justamente por ser profunda, não encontra tradução na nossa lógica (MORIN, 2005, p. 68).

Neste caso, sendo o próprio real e a própria realidade socialmente construída tão profundamente inacessíveis em termos absolutos, precisamente porque cambiantes, porque partes desse mesmo universo inapreensível, não se pode esperar que o homem, como fruto dele, tenha a capacidade de definir-se por inteiro – a não ser que se esteja disposto a correr o risco da hipocrisia, exatamente o que esse tipo de ‘definição’ tenta superar. Afinal, ninguém *é*, pura e simplesmente: apenas é parte de si mesmo, naquele momento específico. O sujeito nunca é começo, meio, e finalmente chega a um fim acabado: ele está sempre nos meios, e, portanto, é sempre ‘assim’, dinâmico.

Muitos acreditam na unidade, na integridade e na independência (em relação a si mesmo, inclusive) total do ser humano e da pessoa, da *psique* humana, e por isso estão o tempo inteiro tentando estabelecer-se e mostrar-se como seres unos, individuais, indivisíveis, originais, seguros e totalmente coerentes perante os outros. Mas a verdade é que, na prática, a questão é muito mais complexa, pois, no fim das contas, nem a própria pessoa que busca tal condição consegue compreender quem ela *é* de fato para enfim entrar em comum acordo com o seu próprio ‘eu’. O primeiro grande conflito, neste caso, está, mais uma vez, na velha dicotomia (inventada) entre corpo e mente: afinal, o ser humano é um corpo que possui uma mente ou uma mente que se encontra unida (presa) a um corpo? Ou seja, onde começa e onde termina o ser de cada um, o seu ‘eu’? Enfim, se esse conflito parece relativamente simples de resolver, entendendo que se é os dois ao mesmo tempo e na mesma medida, há outros muito mais complicados: essa coisa a que chama personalidade, por exemplo, seria algo tão definido (esquematizado) e tão definível (esquematizável) assim? As pessoas estão o tempo inteiro se autoafirmando – “eu *sou* isso, eu *sou* aquilo”, “eu não aceito isso, eu não aceito aquilo” –, mas constantemente se veem – ou pelo menos os que as veem de fora,

com a visão privilegiada que cada um tem de qualquer outro que não si mesmo por meio da *exotopia* de que fala Bakhtin (2003) as veem – fazendo exatamente o oposto do que elas mesmas determinam como certo de acordo com seu *jeito (de ser)*. Em suma, o fato é que cada indivíduo está constantemente entrando em contradição tanto em relação ao que pensa que é quanto no que se refere ao que desejava poder ser, o que não representa absolutamente nenhum ‘problema’, já que a verdade é que cada cabeça é mesmo um mundo, ao mesmo tempo em que cada um desses mundos possui várias cabeças: é isso que funda a tal *incoerência ambulante* que cada pessoa é para si mesma e para todas as outras.

É notório que cada indivíduo possui características que normalmente se sobressaem em relação a outras na sua forma de agir, de se relacionar com o mundo, o que é natural – quer dizer, que não é necessariamente ‘natural’ –, dado o ‘treinamento’ que ele recebe do seu entorno e das aptidões que vai descobrindo no seu próprio percurso subjetivo ao longo da vida; mas daí a caracterizá-lo como mais ou menos previsível por conta disso já se trata de um grande exagero, uma situação, além de não exatamente verdadeira, indesejável até. Os ‘eus’ de cada um são muitos, eles estão em constante mutação, e por conta disso os sujeitos estão o tempo inteiro se renovando e se reinventando, surpreendendo e se surpreendendo, a partir das suas experiências cotidianas consigo mesmos, com os outros e com o mundo. É por isso que Deleuze e Guattari (1995, p. 27) criticam tanto a psicanálise, precisamente por esta tentar a todo custo plantar uma ‘árvore’ no interior dos indivíduos necessariamente rizomáticos para transformá-los num próprio decalque extremamente reproduzível:

não somente em sua teoria, mas em sua prática de cálculo e de tratamento, ela [a psicanálise] submete o inconsciente a estruturas arborescentes, a grafismos hierárquicos, a memórias recapituladoras, órgãos centrais, falo, árvore-falo,

de modo que “sobre uma concepção ditatorial do inconsciente ela funda seu próprio poder ditatorial”, sempre amparada em um grande general – neste caso, Freud (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 27).

Bakhtin (2003) coloca essa ‘impossibilidade desejada’ de forma precisa:

Se eu mesmo sou um ser acabado e se o acontecimento é algo acabado, não posso nem viver nem agir: para viver devo estar inacabado, aberto para mim mesmo – pelo menos no que constitui o essencial da minha vida; devo ser para mim mesmo um valor ainda por vir, devo não coincidir com minha própria atualidade (BAKHTIN, 2003, p. 33).

A forma mais elementar em que isso acontece é nos devires da vida cotidiana – apesar de a questão ser muito mais profunda do que isso –, “onde cada um joga vários papéis

sociais, conforme esteja em sua casa, no seu trabalho, com amigos ou desconhecidos”, o que dota o indivíduo de uma “multiplicidade de identidades em si mesmo, um mundo de fantasias e de sonhos que acompanham sua vida” (MORIN, 2005, p. 57). No fim das contas, é essa própria multiplicidade de identidades – que já afloraram ou que poderão ainda aflorar – que faz com que cada um acabe conhecendo muito pouco de si: “só conhecemos uma aparência de nós mesmos; enganamo-nos sobre nós mesmos” (MORIN, 2005, p. 58). É por isso, portanto, que o grande ‘desconhecido’ da vida não é apenas o *mundo exterior* que se impõe a todos o tempo inteiro: “somos, sobretudo, nós mesmos” (MORIN, 2005, p. 111). Ou seja, desconhecidos porque incoerentes, incoerentes porque complexos, complexos porque incertos, incertos porque dinâmicos, e dinâmicos porque vivos.

Mais uma vez, é claro que existe algo interno e próprio de cada indivíduo (o que alguns definem pelo termo ‘natureza’) que de alguma forma funciona mais ou menos como a grande base do *self* e que acaba sendo muito difícil de (e, até certo ponto, ‘desnecessário’) mudar: até porque, em muitos casos, esse tipo de ‘mudança’ trata-se especificamente de uma adaptação quase cega às normas, aos parâmetros sociais de um lugar determinado para ‘facilitar’ o convívio (ou não, já que tende a engessar o próprio sujeito) ou normatizar as expectativas de comportamento (com o auxílio do Direito e da psicologia), como já se viu com Fromm (1974). Mas essa suposta *condição natural* (o indivíduo *é* isso, e ponto final) que muitas vezes se crê possuir também acaba sendo muito subjetiva, pouco reconhecível, uma espécie de máscara, na verdade, para encobrir o que efetivamente vem a ser mesmo uma *natureza condicionada* (o indivíduo *está* isso porque aprendeu a sê-lo), o que faz com que a ‘passagem’ de um estado para o outro se trate de um processo relativamente simples: é como a natureza do mundo, do universo, que de algum modo o homem conseguiu condicionar às suas necessidades imediatas – através da sua ‘tortura’, como proposto por Bacon (CAPRA, 1982) – a troco de estar vulnerável a consequências práticas que podem vir a ser bem distintas (e até reversas) do inicialmente imaginado.

Afinal, os sujeitos são pelo menos tão imprevisíveis quanto a própria natureza, e assim como esta reage às suas ações de maneira inesperada, provavelmente aqueles reagirão de forma semelhante se um dos seus ‘eus’ chegar ao ponto de adaptar seu ser como um todo às exigências sociais por meio da ‘tortura’ – como somos instados a fazer o tempo inteiro. A adaptação é fundamental: mas uma que seja consciente, segura de si mesma, que siga o próprio sentir, e não que, ao contrário, sirva para negar o que se sente

de verdade, suprimindo completamente o que uma parte importante de si não sente ser, ou sente não ser. É assim que cada sujeito *é* precisamente aquilo que *sente* em determinado momento, de modo que, em diferentes momentos, em diferentes fases, em diferentes situações, um determinado ‘eu’ (ou alguns ‘eus’ convergentes) se sobrepõe aos outros de maneira relativamente ‘espontânea’, pelos mais diversos motivos – inconscientes ou não, como nestes exemplos: simplesmente para ‘variar’ um pouco, para alcançar determinados resultados, para resolver um problema, para aceitar e ser aceito, para sentir-se bem, ou mesmo para ‘sobreviver’, como ocorre com alguns sujeitos coletivos que utilizam suas próprias táticas aparentemente conformistas diante das estratégias do poder a fim mesmo de superá-lo.

Em última instância, todas essas características são estimuladas e desenvolvidas pela relação de cada sujeito com o mundo, e por isso muitas vezes serve como uma espécie de ‘defesa’ perante esse mesmo mundo, como no caso citado da ‘duplicidade’ que alguns corpos sociais utilizam para a sua própria conservação e manutenção da integridade do grupo, fingindo ser aquilo que não se é exatamente (especialmente nos casos de perseguição religiosa), como bem mostrado por Maffesoli (2005). É aqui que se aprende a *dobrar sem quebrar* para viver uma multiplicidade de realidades que leva a uma vida múltipla eternizada no presente, como já se tratou acima, através da aceitação das ideologias *da boca para fora*, fazendo de conta que se aceita as morais estabelecidas ao mesmo tempo em que se está zombando delas (MAFFESOLI, 2005). Em suma, trata-se da criatividade que a razão desconhece e que só a subjetividade é capaz de entender e de produzir, pois, neste caso, é precisamente dando a impressão de se submeterem às diversas imposições sociais que os indivíduos, nestes casos, as frustram, o que os permite não apenas sobreviver, mas inclusive permanecer como as toupeiras que minam o solo no qual se ancoram as instituições, aquelas que virão a explodir com seu grande ‘segredo’ em algum momento (MAFFESOLI, 2005): uma ‘astúcia’ aparentemente ‘hipócrita’, no sentido de submissão, porém que, quando utilizada oportunamente, produz, ao contrário, uma maior liberdade diante das restrições. Até porque, “conformismo não significa de modo algum conformidade” (MAFFESOLI, 2005, p. 89).

Não se está ‘defendendo’ aqui, por exemplo, todo o jogo duplo que se encontra na política formal, aquele que é utilizado precisamente para manter o povo tão amarrado quanto possível, muito longe de buscar libertá-lo. E isso porque, ao vir de cima para baixo, como ataque (estratégico), e não de baixo para cima, como defesa (tática), trata-

se não de qualquer tipo de ‘incoerência’, mas, ao contrário, de uma grande ‘coerência’ com as regras do próprio sistema: uma ferramenta que serve apenas para perpetuar as injustiças que emanam dele, e não para superá-las, como no caso da duplicidade praticada por determinados grupos sociais. É assim que este caso específico dos políticos refere-se exatamente a uma grande *conformidade* insuperável em relação ao sistema que se veste com a máscara de um *conformismo* construtivo para disfarçar o próprio fato de se tratar de pura *conformidade*, o que é bastante diferente dos grupos sociais minoritários que apresentam-se por meio do *conformismo* para forjar uma aparente *conformidade* a fim precisamente de conseguir superar de modo eficiente a *conformidade* que o sistema, em última instância, exige deles.

A primeira situação pode ser muito bem ilustrada por grande parte da esquerda que chega ao poder, por exemplo, na medida em que se apresenta como *conformada em relação ao capitalismo*, mas supostamente para ‘enganar’ o sistema (como faz a ‘duplicidade’ das minorias perseguidas) e assim superar suas contradições, enquanto que, na verdade, está mesmo é *conformada com ele* e joga o seu jogo de modo a *legitimá-lo* – com o único intuito de permanecer no poder. É assim, portanto, que os políticos passam “da revolta contra o Estado para a exploração do Estado” (MAFFESOLI, 2005, p. 80): no caso desse esquerdismo conservador, reencontrando sua posição de classe ao reciclar-se nos “gabinetes ministeriais e outros órgãos do poder”, e, nos casos mais gerais de oposição (da esquerda ou da direita), fazendo o próprio jogo ‘necessário’ antes de chegar ou de voltar ao poder, a própria ‘lógica’ que os ‘obriga’ a criticar bem alto tudo aquilo que eles “aprovam baixinho” (MAFFESOLI, 2005, p. 80). Por outro lado, no outro extremo, a situação dos que *se defendem do sistema para sobreviver fingindo conformar-se a/com ele* diz respeito ao próprio fato ‘tranquilizar’ os poderes por meio da “aparente adesão às normas, valores, costumes e estilos de vida” a fim de eventualmente pegá-los desprevenidos com uma grande explosão social (MAFFESOLI, 2005, p. 89).

É neste sentido que a duplicidade, quando vem de baixo pra cima, normalmente se expressa por meio da inversão carnavalesca, tomando “a máscara do seu contrário para tornar-se mais eficiente” (MAFFESOLI, 2005), enquanto que, por outro lado, quando parte de cima para baixo, representa, por meio de uma seriedade dissimulada, a própria manutenção de todos os rituais institucionais – conduzidos justamente para evitar qualquer mudança efetiva. É neste sentido que o carnaval, no fim das contas, representa tanto a vivência última da utopia, a oportunidade de finalmente vir a ser tudo

aquilo que sempre se desejou ser, quanto, ao mesmo tempo, pode servir como uma espécie de ‘estratégia de adaptação’ – “facilmente qualificáveis de hipocrisia, de covardia e outras apreciações morais” (MAFFESOLI, 2005, p. 91) – a fim de contornar as mais variadas imposições sociais de modo verdadeiramente eficiente (e divertido): basta analisar, aqui, o próprio caso da inversão carnavalesca (dos destronamentos às paródias), nos quais a aparente ‘admiração’ dedicada às hierarquias superiores, o aparente desejo de imitar os que a representam e de ser como eles, não passa, no fim das contas, de pura zombaria, da mais sincera negação destes. É desta forma, enfim, que essa mesma aparente aceitação das condições presentes acaba dando forma a “uma eternidade vivida dia-a-dia”, já que, “para além do ‘amor-próprio’ bem limitado, tal atitude exprime antes de tudo o amor pela vida, vida que se deve proteger a longo prazo, vida da qual se é devedor diante das gerações futuras” (MAFFESOLI, 2005, p. 91).

O carnaval, como já se viu, é a própria celebração do futuro vivida eternamente no presente, dando continuidade ao ‘progresso’ da humanidade que se renova a cada geração, que a cada momento “galga *um novo grau da sua evolução histórica*” (BAKHTIN, 2000, p. 283, grifos no original) buscando garantir a imortalidade coletiva. É assim que, a partir da concepção grotesca, por exemplo, “*o tema do corpo procriador une-se ao tema e à sensação viva da imortalidade histórica do povo*” (BAKHTIN, 2000, p. 283, grifos no original), tornando-se tão inseparável desse sistema ao ponto mesmo de misturar-se “não apenas aos motivos cósmicos, mas também aos motivos históricos de uma sociedade utópica e, principalmente, aos da sucessão das épocas e da renovação histórica da cultura” (BAKHTIN, 2000, p. 284): tudo isso, como já se tratou, por meio do riso e da expressão do grotesco, a única forma de vencer não apenas o temor social, mas também o cósmico:

O corpo universal, que cresce e é eternamente triunfante, sente-se no cosmos como *em casa*. Ele é a sua carne e o seu sangue; os *mesmos elementos e forças cósmicas* existem nele, na mais perfeita organização; *o corpo é o último grito do cosmos, ou melhor, ele é a força cósmica dominante*; não teme o cosmos com todos os seus elementos naturais. Menos ainda a *morte* que é indivisa: ela não passa de uma fase da vida triunfante do povo e da humanidade, uma fase *indispensável à sua renovação e ao seu aperfeiçoamento* (BAKHTIN, 2000, p. 298, grifos no original).

Como no carnaval, do mesmo modo que na política, e mais ainda na *política carnalizada*, a única vida que importa é a que se tem aqui na Terra – de nada interessa se existe uma outra para além desta –, então, ao invés da imortalidade de uma alma que sobrevive após a morte do corpo, a única coisa que se deve buscar de fato é a imortalidade relativa ligada a este mundo, acessível à experiência vivente que acontece

aquí na sua materialidade: “trata-se da imortalidade da semente, do nome, das ações e da cultura humanas” (BAKHTIN, 2000, p. 355). Neste sentido, “a proclamação dessa imortalidade relativa e sua definição são tais, que a imortalidade da alma fora do corpo se torna totalmente desprezada” (BAKHTIN, 2000, p. 355). Por isso,

Rabelais não organiza em absoluto uma perpetuação estática da velha alma que deixou o corpo caduco no além, onde ela não poderá mais crescer nem desenvolver-se sobre a terra. Ele quer ver-se a si mesmo, ver a sua velhice e caducidade refluírem na nova juventude do seu filho, neto, bisneto (BAKHTIN, 2000, p. 355).

Diante disso, sendo a política institucional essencialmente prometeica – embora terrena –, comprometida com os mais variados projetos a longo prazo que em poucos casos se realizam como previsto (ou pelo menos como anunciado), a *política carnavalesca* não projeta, em termos metódicos, não tenta determinar o porvir de antemão, e é assim mesmo que ela decreta a imortalidade do povo em abundância no momento mesmo em que vive a multiplicidade polifônica do eterno presente eternizando, o presente em sua múltipla polifonia. Afinal, sendo o carnaval a expressão da imprevisibilidade do rizoma na própria vida, ele é incapaz de ter qualquer coisa que se assemelhe a planos, projetos arborescentes, já que isso lhe tiraria a própria essência – de rizoma e de carnaval. Neste sentido, não se pode explicar como de fato uma política carnavalesca deveria proceder metodicamente para realizar os ideais e promessas democráticas na sua máxima potência – a sua maior pretensão – senão mesmo mantendo a integridade fluida da festa no próprio fazer político – o político transfigurado.

O problema da política como tem sido entendida (ou confundida) nos últimos séculos é exatamente o mesmo de todo o pensamento institucional, inclusive do carnaval (moderno) que se institucionaliza para se tornar o próprio legitimador do sistema: a crença na ideia de que é sempre preciso dar algo ao povo, aquilo que se imagina ser ‘bom’ para ele, por mais que, na verdade, isso só venha a ser ‘bom’ mesmo para aqueles que acham que estão ‘dando’, porque permanecem com seus privilégios intocados. Portanto, mais do que a *descrença* na ‘capacidade’ do povo, este pensamento representa especificamente a *consciência* do seu potencial democrático. Retomando o já citado comentário de Goethe (apud BAKHTIN, 2000) sobre o carnaval, este só se realiza da forma mais plena possível quando ao povo não é dado absolutamente nada: quando ele é *deixado em paz*. Com a política, a tendência é a mesma, se é que se está de fato preocupado com o futuro e a imortalidade do povo: deixem o povo em paz, que ele sem dúvida saberá se imortalizar precisamente naquilo que é melhor para si, aquilo que

ninguém pode conhecer melhor do que ele mesmo. Se assim não for, se terá sempre o resultado desastroso que se está acostumado a ver: as instituições imortalizando-se às custas da morte do próprio povo, ou pelo menos da sua característica (espontânea) de ‘povo’. Essa é a grande incoerência de tentar impor coerência a tudo.

5.3.1. *Zelig e o outro eu no outro: só se morre no solipsismo*

Para além da experiência coletiva, parece oportuno voltar agora ao aspecto mais individual da imortalidade carnavalesca. Se, no fim das contas, o indivíduo nunca consegue chegar a um ‘eu’ final, acabado, totalmente maduro e seguro de si mesmo, se a formação do ‘eu’ externo (através do conflito e da cooperação entre todos os ‘eus’ internos) é sempre constante, dinâmica, e representa apenas um mero estado passageiro, em constante mutação/adaptação, no carnaval essa insuperável característica que muitas vezes se tenta esconder vem a mostrar-se mais que evidente: essencial. É aqui que é possível compreender e assumir que o próprio fato de o sujeito ser múltiplo, complexo, portador de vários ‘eus’ que podem convergir ou não com a ideia que ele mesmo tem da sua pretensa totalidade, corresponde, em última instância, ao reflexo do próprio outro em si, da mesma forma que o mesmo processo referente ao outro resulta do fato similar de esse mesmo sujeito encontrar-se intensamente refletido naquele. Afinal, como coloca Stam (2000, p. 28), interpretando Bakhtin, “nossa identidade forja-se no intercâmbio de linguagem com outros, à medida que começamos a nos ver através dos olhos de outros”. É assim que, seguindo o pensamento de Lévi-Strauss (apud AMORIM, 2001, p. 70), se a psicanálise é aquilo que se propõe a nos fazer “reconquistar para nós mesmos o nosso eu mais estrangeiro, a enquete etnológica nos faz aceder ao mais estrangeiro dos outros como a um outro *nós*”, por mais que para ‘descobri-lo’ não seja necessário mais do que uma vivência aberta do próprio cotidiano, uma que extrapole os limites artificiais que enclausuram cada indivíduo numa individualidade, em última instância, forjada – a importância dos estudos etnológicos, neste caso, seria apenas a de mostrar esse *nosso outro* mais distante como um *outro nós* próximo de modo mais sistemático, por talvez não se ter a oportunidade de se estabelecer um contato direto com eles. Mas as infinitas possibilidades de cada um descobrir-se nos outros estão aí o tempo inteiro para quem quiser explorá-las no seu próprio dia a dia, independente de estudos etnológicos formais.

Segundo Amorim (2001), o território comum onde os sujeitos se encontram com esse outro a fim de promover o próprio encontro do subjetivo com o objetivo, do

estranhamento com a humanidade partilhada, é o inconsciente, o “termo mediador entre o outro e eu” onde convergem “os fenômenos que condicionam e determinam as formas mais gerais da vida do espírito em qualquer ser humano e em toda sociedade” (AMORIM, 2001, p. 69). Desta forma, é só na relação com o outro – por mais que esse outro em alguns momentos acabe sendo, em alguma medida, *mais o indivíduo* do que *o indivíduo mesmo*, como o pai que se vê no filho anos após ele mesmo já ter se tornado *outra pessoa* –, a partir da tensão entre as igualdades, as semelhanças e as diferenças, que cada um é capaz de identificar aquilo que *é*, que *está sendo*, que *quer ser* ou que *acha que deveria ser*, por exemplo. Isso porque ninguém *é*, simples e definitivamente. Pois aquilo que ‘se é’ é sempre (a) um tanto do que se é mesmo na camada mais profunda de algum tipo de ‘essência’ (também cambiável) que se pode ter, (b) mais outro tanto daquilo que emerge naturalmente – de modo incontável e inacessível à razão – da superficialidade das emoções momentâneas, (c) e mais outro tanto ainda do que as experiências pessoais e as mais variadas circunstâncias da vida, profunda ou superficialmente, determinam a cada um (de forma *mais* ou *menos* consciente). Isto é, neste último caso, trata-se: 1) daquilo que os indivíduos acham que determinados outros esperam que eles sejam, ou; 2) daquilo que eles mesmos acham que deveriam ser (parecer) para os outros, neste sentido, através, inclusive, da negação deliberada da expectativa que eles imaginam que estes outros possam ter dele. É aqui que, em termos gerais, todos se deparam em alguma medida com a expressão de uma espécie de *espírito Zelig* em sua forma mais aguçada dentro de si mesmos.

Zelig é um documentário fictício de Woody Allen (1983) que conta a história de Leonard Zelig, uma espécie de *camaleão humano*, um tipo de ser onipresente que tem a incrível capacidade de se moldar completamente às mais variadas situações da vida, inclusive transformando a sua própria aparência na das pessoas com quem ele se encontra em cada caso. Desta forma, ele é ‘refinado’ quando na presença de pessoas ‘refinadas’, é proletário quando com proletários, é oriental quando com orientais, é judeu quando com judeus, é médico quando com médicos etc., tudo isso aparentemente motivado por uma grande insegurança: o fato de ser uma pessoa tão desinteressante a ponto mesmo de não sentir estímulo de mostrar a sua verdadeira essência – se é que ele realmente tinha alguma –, quem ele era de fato – se é que ele chegava a ser alguém definido/definível. Era assim, portanto, vivendo a personalidade dos indivíduos ao seu redor, através de um grande espírito mimético, que Zelig conseguia ‘sobreviver’ na sociedade, um caso notadamente extremo de exercício de adaptação. Porém, nada disso

foi visto com ‘bons olhos’ pela psicanálise, que, ao invés de encarar a postura do camaleão ambulante como algo em certa medida positivo – afinal, não são seus próprios conceitos que determinam que quanto mais bem ajustados os indivíduos tanto mais ‘sadios’ e quanto menos, mais ‘neuróticos’? (FROMM, 1974) –, veio a caracterizá-lo como uma grande ‘aberração’, e assim se dispôs a ajudá-lo a resolver o seu ‘problema’.

No fim das contas, a analista responsável pelo personagem acaba cumprindo com ‘sucesso’ a sua empreitada de dotar aquele estranho homem de uma personalidade própria, embora o resultado tenha sido um tanto trágico, já que, com o tratamento, Zelig se desloca precisamente de um extremo para o outro: de uma pessoa desprovida de qualquer *individualidade*, por assim dizer, ele passa a ter uma *autoestima* tão *elevada*, a ponto mesmo de se tornar um sujeito completamente intolerante com os que vêm a pensar de modo minimamente diferente dele, por mais boba que pareça a discordância – apelando, inclusive, para a violência física. Neste caso, identificada a gravidade do novo problema, a terapeuta se propõe a submetê-lo a um outro tratamento, e em determinado momento ele finalmente consegue se tornar uma ‘pessoa normal’: porém, apenas até o ponto em que acontece uma grande reviravolta que o faz retornar à *sua própria normalidade* – a de camaleão onipresente. É aqui que o seu espírito mutante é finalmente percebido como algo bastante positivo, e ele acaba sendo venerado como uma espécie de ‘herói’, justamente por conta da sua estranha flexibilidade e incrível capacidade de adaptação que lhe permitem realizar feitos que outras pessoas, muito presas ao que já ‘são’, jamais seriam capazes de conseguir.

É claro que o filme representa uma grande hipérbole em relação ao que cada um faz em sua vida cotidiana a fim de obter, consciente ou inconscientemente, os mais diversos resultados – por mais que a grande ‘necessidade’ incorporada de sempre buscar parecer ‘originais’ impeça as pessoas de assumi-lo. Porém, muito mais do que isso, a história retrata, de modo bastante irônico, a ótica negativa a partir da qual os sujeitos em geral julgam a questão da flexibilidade individual diante do infinito universo do ‘outro’, mostrando como tudo isso pode ser extremamente positivo. Afinal, não só os indivíduos não conseguem ‘fugir’ completamente do fato de serem, eles mesmos, um tanto Zelig na sua relação com o mundo e com os outros que o compõem – não há escapatória, toda atitude humana é uma resposta simbólica a alguém, por mais que se trate de um alguém abstrato (BAKHTIN, 2003) –, como existe nisso uma grande virtude potencial. Não que cada um deva simplesmente abdicar de todo e qualquer referencial que possua de si mesmo, tornando-se capaz de ‘virar’ qualquer coisa, independente dos seus princípios e

aspirações mais elementares: trata-se simplesmente de estar aberto às experiências mais inusitadas, ao outro, ao cosmos inteiro, a fim, inclusive, de descobrir novos ‘eus’ diluídos no mundo como um todo e enclausurados no seu próprio inconsciente inacessível. Neste sentido, e indo um pouco além, muito mais do que uma marca de ‘hipocrisia’, essa característica *positivamente incoerente* pode representar muito mais um grande exercício de *aceitação do outro por parte de cada um* – o espírito da ‘autodefesa’ citada por Maffesoli (2005) materializado no ambiente oposto de pura igualdade – do que apenas o contrário, aquilo que a psicologia cria que Zelig sempre havia buscado: a *aceitação desesperada de cada um por parte dos outros*.

E é aqui, portanto, que as coisas se completam: pois é exatamente ao aceitar o outro, o estranho, o novo, o inesperado, assim, de braços abertos, incorporando o que se puder e se quiser incorporar dele, que os sujeitos acabam sendo também incorporados por ele, a ponto mesmo de estabelecer, de modo quase inevitável, uma grande relação de igualdade, de respeito, de fraternidade, de liberdade, uma tensão incessantemente complementar entre a positivação e a negação, deliberada ou não, das expectativas mútuas: daquilo que o indivíduo espera dos outros e daquilo que estes esperam daquele; do tanto que ele pretende se adaptar ao que acha ser esperado pelos outros (aceitação mútua) e do outro tanto que faz com que se mantenha firme para não corresponder a isso (o limite para não colocar em risco aquilo que ele julga ser a sua mais pura ‘essência pessoal’). É essa *incoerência*, essa “identidade incerta”, essa “multiplicidade de identificações”, em suma, que, ao invés de diminuir as capacidades individuais, de podar a liberdade de cada um como indivíduo, vem a potencializá-la ao extremo, já que “alarga o campo de ação, aumenta as possibilidades e permite à pessoa atingir as dimensões do universo” (MAFFESOLI, 2005, p. 166): neste caso, ‘imitando’ o próprio fluir deste mesmo universo. Afinal, ao contrário do que dizem “todas as ladainhas entoadas sobre o individualismo ou o narcisismo”, o que é o indivíduo, no fim das contas, senão “um estado passageiro, incerto, flutuante, que tira o seu ser de uma realidade pré-individual, da qual extrai regularmente suas diversas potencialidades”? (MAFFESOLI, 2005, p. 166).

O ‘problema’ do Romantismo, e do pensamento individualista (burguês) em geral, parece ter sido, no primeiro caso, tentar encontrar a qualquer custo a ‘essência’ da natureza de cada um, e, no segundo, precisamente tomar como *essência* – pretensamente unívoca, definitiva – o que era mera *aparência*. Assim, a modernidade, na sua incessante busca de uma coerência, uma originalidade abstrata, acabou por

enclausurar os indivíduos em identidades fechadas que, em vez de permitir um *escape à forma*, como se pretendia, acabou por *limitá-los a ela*, ao negar a própria *multiplicidade da realidade* manifestada em cada um. Ou seja, enquanto a característica geral do formismo é justamente a de reconhecer, sentir e viver esse pluralismo, enquanto mantém, ainda, uma ‘coerência’ com as diversas partes do todo (MAFFESOLI, 1998) – e um bom exemplo disso são “os vários papéis que uma pessoa (*persona*) pode desempenhar, por vezes em lapsos de tempo muito restritos”, na própria sociedade (MAFFESOLI, 1998, p. 84) –, o espírito moderno (capitalista) acabou utilizando-se desse mesmo formismo – a moda e todo e qualquer tipo de massificação estão aí para prová-lo – para ‘pregar’ exatamente o contrário, fazendo dela, inclusive, o seu oposto: *reles fórmula*. É aqui que, na mesma medida em que esse pensamento (moderno) encara a multiplicidade do ser como uma espécie de vida vivida esquizofrenicamente (MAFFESOLI, 1998), ele acaba, ele mesmo, tornando-se um tanto esquizofrênico: a própria ideologia das mensagens publicitárias, por exemplo, que gritam o tempo inteiro “*faça como todos os outros, compre o nosso produto e seja diferente*”, como já se falou no terceiro capítulo. Ou seja, no fim das contas, é a própria *abertura sincera à pluralidade*, e não o fim do indivíduo naquilo que ele acredita ‘ser’, que se permite chegar “a um tipo de equilíbrio sinestésico” que não só não negligencia quaisquer potencialidades, mas ainda “consegue fazer com que [todas elas] se mantenham juntas” (MAFFESOLI, 1998, p. 84).

Em termos gerais, ao transferir, em todas as esferas da vida, a busca da *essência* última das coisas para o reconhecimento das suas *formas*, do que elas simplesmente *parecem ser*, o homem estará mais capaz de perceber (e vivenciar) a multiplicidade dos mundos, “tanto no plano do macrocosmo geral, do cosmos social, quanto no do microcosmo individual, e isto sem deixar de manter a coesão necessária à vida” (MAFFESOLI, 1998, p. 86). É deste modo que, “sem reduzir à unidade – que é o próprio do racionalismo”, a forma “favorece a unicidade, dá coesão a coisas díspares”, o que é o mesmo que dizer que, “num mundo de contrastes, ela permite que se tenha uma ideia de conjunto: a da organicidade que une, subterraneamente, todos os fragmentos do heterogêneo” (MAFFESOLI, 1998, p. 86). É assim que o formismo, neste caso, apresenta-se como necessariamente polifônico, na medida em que, ao invés de tentar superar as incongruências, como pretendia a dialética buscando dar um sentido ao mundo, ele mantém juntos “todos os seus contraditórios”, de modo a favorecer “um sentido que se esgota em atos, que não se projeta, que se vive no jogo das aparências, na

eflorescência das imagens, na valorização dos corpos” (MAFFESOLI, 1998, p. 86), por exemplo. E o que é o próprio carnaval, com toda sua derrisão em relação às instituições sagradas da política, senão pura forma, uma que representa o mais claro “indício de uma socialidade viva que não se situa mais nem a favor nem contra o poder, mas que, na melhor das hipóteses, o ignora, na pior, o despreza”? (MAFFESOLI, 1998, p. 105)³³⁰. E o que é, neste sentido, o espírito Zelig, senão a mais pura expressão da forma carnavalesca de viver a vida?

É aqui, portanto, que antes de seguir mais especificamente nesta discussão, faz-se propício mostrar como essa atitude carnavalesca de Zelig diante do mundo difere consideravelmente dos tipos de *imitações* (adaptativas) que os indivíduos são *convencidos* a realizar na sociedade moderno-capitalista. A primeira grande característica quanto à questão dos *modismos* – algo que o próprio Maffesoli (2005) parece negligenciar como uma grande expressão do poder do mercado exercido sobre as pessoas –, por exemplo, é o próprio princípio da *imitação que busca a singularização* (MAFFESOLI, 2005), e que transforma, assim, a *forma* em *fórmula*. Segundo Maffesoli (2005, p. 111), nestes casos, embora o indivíduo deixe de ser *dono de si*, ele seguramente permanece sendo *ator*, porém, um que “recita um texto escrito por outro”, no qual ele “pode acrescentar a entonação, por mais ou menos calor, eventualmente introduzir uma réplica”, embora “continue prisioneiro de uma forma que não pode em hipótese alguma alterar a seu bel-prazer”. Em última instância, Maffesoli (2005) utiliza o caso como um bom exemplo do *impulso mimético* que os seres humanos em geral acabam possuindo diante do outro, por mais que o pensamento individual-capitalista em alguma medida o leve à sua face talvez menos desejável, a do controle institucional: afinal, por mais que nada possa ser ‘imposto’ aos indivíduos de cima para baixo, mais ou menos como sugeria simplisticamente a teoria da *bala mágica* da Escola de Frankfurt – que, no fim das contas, caía no mesmo ‘erro’ fatalista que a própria concepção elitista que eles criticavam, isto é, a grande descrença na capacidade do indivíduo –, a mera *sugestão* já tem aqui um poder fundamental.

Neste caso, ‘aproveitando’ a suposta tendência humana à “imitação apaixonada”, “esse instinto animal que nos impulsiona, em geral, a ‘fazer como os outros’” (MAFFESOLI, 2005, p. 111), o aparato sistêmico, amparado na grande mídia, tenta

³³⁰ Quanto à questão da *unidade*, o que desse aspecto o carnaval ‘aspira’, em última instância, é à própria *unidade cósmica*, que, neste caso, por ser cósmica, não vem a ser menos contraditória, polifônica, o que acaba fazendo dela mesma a própria *unicidade* de que fala Maffesoli (2005).

mostrar a todos, de maneira extremamente espetacular, *como os outros estão fazendo*, de modo a *sugerir-lhes* que eles também façam como esses outros já estão fazendo, o que, embora não corresponda a uma lógica *behaviorista* infalível, tende a funcionar ‘muito bem’. Porém, mais importante que qualquer coisa: tudo isso não porque a ‘massa’ seja ‘burra’ ou não consiga ser minimamente crítica, mas precisamente porque, como seres gregários que são os humanos, estes acabam buscando sempre o conforto do coletivo – sim, até mesmo intelectuais, artistas, políticos, burocratas e celebridades de toda espécie estão o tempo inteiro imitando-se uns aos outros, por mais que normalmente se acredite que são tão originais ao ponto mesmo de serem apenas ‘imitados’, o que leva a crer que este não é um ‘problema’ da ‘massa’.

Voltando a falar mais especificamente de Zelig, neste caso, a verdade é que, partindo de uma motivação propriamente sua – indo de encontro, inclusive, aos próprios padrões sociais que determinam que *só se pode imitar de maneira velada*, quer dizer, buscando necessariamente uma suposta ‘originalidade’ –, esse personagem carnavalesco não tenta em nenhum momento *singularizar-se pela imitação*: ao contrário, seu objetivo é, desde o início, *coletivizar-se pela adaptação*, respeitando a singularização da própria coletividade. Desta forma, enquanto o *modista* pretende uma originalidade que já não existe desde o ponto de partida, o *camaleão Zelig* tem de original justamente a sua incrível capacidade adaptativa, o próprio fato de não ser intransigentemente ‘original’ e assumi-lo com toda a sinceridade, mantendo a sua originalidade dinâmica precisamente no ponto em que evita o tempo inteiro a *coincidência estúpida* consigo mesmo (BAKHTIN, 2000). No fim das contas, o resultado objetivo nas duas situações é o mesmo – a adaptação –, porém, a partir de princípios opostos: respectivamente, pelas vias da *conformidade* e do *conformismo*. Zelig, plenamente consciente, desde o início, de seus atos, de onde quer chegar e de fato chegará, e o modista geral vivendo a enganação de uma promessa que leva justamente ao oposto do esperado – e o pior, de modo que ele provavelmente nem se dará conta disso. Em suma, enquanto o segundo *recita o texto escrito por outro*, o primeiro o reescreve, de modo parecido, mas *com sua própria letra*, nunca deixando de ser ‘dono de si’, embora *vivendo-se constantemente no outro*.

É assim que Zelig, como indivíduo, assume, de maneira ativa, a sua condição inegável de dirigido mais que de ator, de submetido mais que de mestre, não só em relação a si mesmo, mas também diante da própria natureza (MAFFESOLI, 2005), o que não quer dizer que ele deixa de ser livre: sua liberdade é tão ampla quanto as

possibilidades do universo que se realizam no homem em geral, como espécie, e não mais como pessoa isolada. Neste sentido, enquanto o *indivíduo moderno* ‘tradicional’ vincula a sua *liberdade* a uma *presumida independência inata*, Zelig, ao contrário, acaba sendo *muito mais livre* exatamente por *se reconhecer como menos – ou nada – independente* em relação a todos os outros: afinal, o que é ser sujeito senão precisamente “ser autônomo, sendo ao mesmo tempo dependente” (MORIN, 2005, p. 66)? Isso porque, como se verá melhor adiante, todos existem mesmo é na intersubjetividade, muito mais do que em qualquer mundo objetivo infalível, de modo que os horizontes da existência são ampliados quanto mais ela é valorizada e explorada, a partir do próprio gozo estético partilhado que permite a cada um, acima de tudo, ter ‘mais controle’ sobre o próprio mundo – até porque, no fim das contas, “controla-se menos o mundo que não se goza” (MAFFESOLI, 2005, 116). É assim então que, na estética, ao indivíduo racional autossuficiente que só estabelece relações funcionais e utilitárias com os seus semelhantes, sobrepõe-se o homem que sabe que só pode vivenciar o mundo plenamente em conjunto com todos os outros, através do livre fluir das emoções comuns que se bastam a si mesmas e nada têm de previsíveis (MAFFESOLI, 2005) – e nada pretendem ‘prever’. Por isso, no mundo carnalizado da política transfigurada “não é mais o contrato social que predomina [ou qualquer tipo de relação utilitária], mas a atração e a estética emocionais” (MAFFESOLI, 2005, p. 161), esse impulso mimético estranhamente natural que, com Heidegger (apud MAFFESOLI, 2005), faz com que os sujeitos vivam sob a influência discreta dos outros de modo que cada um seja o outro e ninguém seja si mesmo – a isso o autor chama ‘On’, um sentimento conectivo que representaria o fundamento antropológico de toda sociedade.

É neste sentido que Zelig representa a capacidade (e necessidade) metamorfósica humana levada ao extremo, por assim dizer: o extremo do próprio carnaval, a própria festa da transformação ilimitada do indivíduo em tudo aquilo que ele quiser – o que ele já descobriu dentro de si e o que o universo ainda tem para revelar-lhe. Como já se disse, o grande ‘benefício’ social que resulta disso aí, a humildade que brota naturalmente desse grande espírito adaptativo, é o próprio reconhecimento intenso e sincero do outro, que leva cada indivíduo ao ponto mesmo de querer entrar a fundo, tanto quanto possível, no próprio mundo alheio a fim precisamente de impregnar-se dele. Ou seja, ao invés da intolerância intransigente de esperar sempre que o outro seja como si mesmo, que se adapte a todo custo à sua concepção da realidade – o que só gera

um ambiente de não aceitação mútua (MATURANA, 2009) –, na vida carnavalizada cada um se propõe precisamente a penetrar em todos os outros, até onde seja possível e os realize, de maneira a vivenciar o mais alto grau de solidariedade proporcionado pela própria sensação holográfica de todos encontrando-se em todos ao mesmo tempo. Mais uma vez, o resultado disso não tem nada de homogeneizador, supressor das diferenças: trata-se, na verdade, da sua mais pura potencialização, através da sua intensa vivência partilhada – é aqui, inclusive, que se percebe que essas ‘diferenças’ nem são tão ‘diferentes’ assim, ou, pelo menos, que, ao invés de causar-lhe ‘dano’, elas apenas abrem os indivíduos a outros mundos desconhecidos que valem a pena ser explorados.

É claro que para a psicanálise geral, como se viu com o próprio Zelig, sempre muito ‘preocupada’ em revelar e manter a ‘originalidade’ (semelhante) de cada um, esse senso adaptativo levado ao extremo vem a ser normalmente encarado como um problema, uma disfunção – pois espera-se que os sujeitos se adaptem não uns aos outros, mas ao sistema em geral, e apenas até o ponto em que o ‘outro’ permaneça sempre como um ‘outro distante’, coerente à própria lógica do individualismo egoísta. Ou seja, como também já se discutiu, a adaptação carnavalesca não se trata dos casos de ajustamento essencialmente impostos pela ordem social, aqueles que, por forçarem um comportamento que o indivíduo incorpora muitas vezes de modo não espontâneo, não deliberado, normalmente o conduz a algum tipo de neurose (FROMM, 1974): trata-se, ao contrário, de igualar as diferenças e reconhecer que elas mesmas são extremamente temporárias, dinâmicas, além de que existem também, acima de tudo, em cada um em relação a si mesmo. É assim que os indivíduos deixam de ser *conformistas* (aceitando quase que completamente as expectativas que vêm de fora) e *intolerantes* (desqualificando os que são diferentes deles) para serem verdadeiramente *originais* (respeitando suas aspirações mais profundas, independente de elas ‘fazerem sentido’ ou não para os de fora) e permanecendo *flexíveis* (dispondo-se a conhecer um pouco do mundo do outro a fim de entendê-lo melhor e talvez descobrir-se também nesse mesmo mundo). Neste caso, ao invés de “desistir da espontaneidade e da individualidade” para adaptar-se cegamente à realidade construída pelo sistema e abrir espaço à mutilação da própria vida (FROMM, 1974, p. 202), essa *adaptação carnavalesca* apenas permite ao indivíduo exacerbar, de maneira espontânea, sua própria ‘individualidade’ a fim de potencializar a própria vida incorporando ao máximo toda a multiplicidade que ela permite. Desta forma, ao aceitar a polifonia dialógica do universo como não só

inevitável, mas desejável, o sujeito deixa de buscar uma síntese dialética para sua vida e se torna, ele mesmo, cada vez mais polifônico.

Já que se está usando o termo ‘polifonia’ para referir-se a esses fenômenos, os próprios personagens de Dostoiévski são sempre um bom exemplo de como esses eternos conflitos de identidade e de personalidade se dão no interior inacabado e imperfeito dos indivíduos de modo geral, que não conseguem deixar de tomar o outro como referência – como o ‘homem do subsolo’, que “escuta angustiado todas as palavras reais e possíveis dos outros a seu respeito e procura vaticinar e antecipar todas as possíveis definições de sua personalidade pelos outros” (BAKHTIN, 2002, p. 58). É assim, portanto, que “a atitude do herói face a si mesmo é inseparável da atitude do outro em relação a ele” (BAKHTIN, 2002, p. 208), e é por isso que ele está sempre tentando “destruir a base das *palavras dos outros* sobre si, que o torna acabado e aparentemente morto”, objeto de qualquer tipo de cálculo (BAKHTIN, 2002, p. 58, grifos no original): afinal, “o homem é livre e por isto pode violar quaisquer leis que lhe são impostas”, de sorte que, enquanto “está vivo, vive pelo fato de ainda não se ter rematado nem dito a sua última palavra” (BAKHTIN, 2002, p. 58). Sim, a ‘natureza humana’, por assim dizer, é extremamente livre, tão livre que nem o próprio indivíduo pode controlá-la a seu bel-prazer, por mais que tente, o tempo inteiro, dizer a última palavra sobre si: ela está em um constante estado de coemergência com todo o universo, como dizem os budistas.

O homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a forma de identidade: A é idêntico a A. No pensamento artístico de Dostoiévski, a autêntica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa divergência do homem consigo mesmo, no ponto em que ele ultrapassa os limites de tudo o que ele é como ser material que pode ser espiado, definido e previsto, “à revelia”, a despeito de sua vontade (BAKHTIN, 2002, p. 59).

É por isso que o próprio Dostoiévski também encarava a psicologia em geral de maneira bastante negativa, na medida em que esta realiza “uma *coisificação* da alma do homem, que o humilha, despreza-lhe a liberdade, a inconclusibilidade e aquela especial *falta de definição e conclusão* que é o objeto principal de representação no próprio romancista”, ele que “sempre retratava o homem no *limiar* da última decisão, no momento de *crise* e reviravolta incompleta – e *não-predeterminada* – de sua alma” (BAKHTIN, 2002, p. 61, grifos no original).

Em termos bem gerais, essa é, na verdade, a base de toda a *incoerência* humana na sua relação com o mundo, uma incoerência que não tem nenhuma ‘obrigação’ de fazer sentido para os outros, senão para cada um. É nessa direção que, de uma forma ou

de outra, toda atitude humana acaba tendo também um caráter um tanto ‘tático’, pois se está sempre respondendo a alguém (por mais que um alguém abstrato) e esperando de alguma forma ser respondido por esse alguém (ou por outros que o representem), num eterno dialogismo que compõe a complexa teia de relações formada por toda a subjetividade que já existiu no universo e que se estende infinitamente para além de qualquer tempo e espaço que se possa conceber: é a ideia de que “esses outros, para os quais o meu pensamento se torna um pensamento real (e deste modo também para mim mesmo), não são ouvintes passivos mas participantes ativos da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2003, p. 301), já que “desde o início o falante aguarda a resposta deles, espera uma ativa compreensão responsiva. É como se todo o enunciado se construísse ao encontro dessa resposta” (BAKHTIN, 2003, p. 301). Ou seja, mais uma vez, por mais que de modo apenas inconsciente, o indivíduo é sempre uma mescla do que já conhece de si mesmo com o que ele acha que determinados outros esperam que ele seja, o que gera uma luta compreensiva “cujo resultado é a mudança mútua e o enriquecimento” (BAKHTIN, 2003, p. 378). É nessa ‘troca’, enfim, que os sujeitos se percebem como grandes *aceitadores* – por dependentes que são dos outros – e *adaptáveis* – por imprevisíveis e flexíveis que poderiam cada vez mais assumir ser, em congruência com toda a natureza e o universo. Pois, como já dito, *ser coerente não significa não ser incoerente*. Significa nada mais nada menos que aceitar e assumir a própria incoerência: assumi-la para não cair nas armadilhas da hipocrisia; aceitá-la para não perder o senso autocrítico e evitar fechar-se num esquema pretensamente ‘coerente’ que não tem outra função senão levar à perda de flexibilidade em prol da ilusão de uma previsibilidade quase mecânica.

É aqui, portanto, que se mostra oportuno, por fim, fazer um contraponto à própria ideia de *mimetismo*, a partir da leitura que Deleuze e Guattari (1995) fazem de alguns fenômenos da natureza. O seu ponto de partida é o caso da orquídea que *imita* a vespa fêmea, passando-se por ela, a fim de atrair o macho e fazê-lo atuar como intermediário no seu próprio processo de reprodução, já que, no final, o inseto acaba sendo investido do pólen da planta para que possa levá-lo a outras regiões. É desta forma que, na verdade, ambas as espécies acabam fazendo “rizoma em sua heterogeneidade” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 17):

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 17).

O fenômeno aqui é de uma complexidade estonteante, algo que coloca em xeque a própria concepção de *puro mimetismo*, pois, enquanto que no nível dos estratos o que ocorre é de fato uma imitação da planta em relação ao animal que ela quer atrair para possibilitar sua desterritorialização, trata-se também de algo muito diferente (DELEUZE e GUATTARI, 1995):

não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 18).

Neste sentido, o grande resultado de tudo isso é a própria *expansão de si mesmo* para o universo inteiro, sempre *a partir do outro heterogêneo*, como já se tratou com Maffesoli (2005), e mais ou menos como ocorre no carnaval quando cada um *se transforma* em um outro completamente diferente de si mesmo. Seguindo, portanto, essa ideia, muito mais do que pura ‘imitação’, trata-se aqui, em última instância, de uma “*evolução a-paralela* de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro” (CHAUVIN, apud DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 18, grifos no original), no que ambos se transformam não para tornar-se puro decalque, pura reprodução imagética do outro, mas, sim, para enriquecerem-se mutuamente através de um processo dinâmico cujo ‘produto’ exato é impossível de prever: nunca se sabe onde exatamente o pólen vai parar e que tipos de novas relações ele gerará, da mesma maneira que no encontro entre heterogêneos humanos não se pode antever o que eles virarão, já que provavelmente se converterão em algo distinto tanto de si mesmos quanto do outro, assim como daquilo que o outro virá a ser. É aqui que se abandona, por fim, “o velho modelo da árvore e da descendência” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 18), inclusive no que se refere ao próprio mimetismo da moda que apenas faz reproduzir o que foi sugerido pelo outro a fim de manter-se de acordo com um padrão pré-estabelecido, já previsto de antemão.

É assim que Deleuze e Guattari (1995) julgam o mimetismo um conceito muito ruim, pois ele se ancora numa lógica binária para representar fenômenos de natureza inteiramente diferentes, como indivíduos que trazem dois mundos completamente distintos dentro de si e interagem para transformarem-se em algo novo, por mais que de alguma forma utilizem a ‘imitação’ para tanto – na mesma medida em que a relação heterogênea entre a vespa e a orquídea só existe de fato porque começa na aparente reprodução de um decalque, a vespa que imita a flor.

O crocodilo não reproduz um tronco de árvore assim como o camaleão não reproduz as cores de sua vizinhança. A Pantera Cor-de-rosa nada imita, nada reproduz; ela pinta o mundo com sua cor, rosa sobre rosa, é o seu devirmundo, de forma a tornar-se ela mesma imperceptível, ela mesma a-significante, fazendo sua ruptura, sua linha de fuga, levando até o fim sua “evolução a-paralela” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 19).

Ou seja, nessa relação de heterogêneos, o crocodilo nunca virará o tronco da árvore, do mesmo modo que o camaleão – por mais que seja um camaleão humano, como Zelig – jamais se converterá nas tonalidades do ambiente ao seu redor: ambos apenas se *inspiram* nas possibilidades mostradas pelo mundo que os envolve e se propõem a *experimental* tal *imagem sugerida* a fim, inclusive, de manter a sua própria sobrevivência diante de determinados perigos. A Pantera Cor-de-rosa tampouco pinta o mundo de rosa para que este se transforme nela própria, nem mesmo busca o que é rosa no mundo para transformar-se nele: ela inspira-se na cor rosa para dotar o mundo de novas possibilidades ao mesmo tempo em que tenta permanecer tão menos perceptível quanto o crocodilo e o camaleão nos seus respectivos casos. Aliás, ela mesma já representa por si só um devir imprevisível do mundo proveniente do encontro entre heterogêneos, uma espécie de ‘erro de cálculo’ da natureza que permitiu o estranho cruzamento entre um flamingo e uma pantera, uma mistura da cor do primeiro com a forma da segunda. É assim, portanto, que ela vem pintar a realidade das pessoas das mais diversas *impossibilidades*, sendo ela mesma a expressão viva de uma.

Quanto à questão da ‘sobrevivência’, por exemplo, é mais ou menos o que acontece com as comunidades citadas por Maffesoli (2005), que fingem aceitar determinada ordem das coisas, moldam-se de alguma forma à imagem que se espera delas a fim de tornarem-se menos ‘perceptíveis’ (do ponto de vista do contraste proporcionado pela diferença) e enfim ‘explodem’ como algo distinto tanto de si mesmas quanto das expectativas ‘oficiais’ que havia sobre elas. No que diz respeito mais especificamente ao ‘choque’ do heterogêneo, foi precisamente a isso que o *Occupy* se propôs desde o início, ao recusar-se a reproduzir os decalques ideológicos existentes e focar-se no encontro do diverso para, assim, não exatamente criar uma nova imagem a ser imitada, mas permanecer no devir de modo a realizar, por caminhos imprevisíveis, todos os ideais de democracia e de justiça convergentes ali. No nível mais individual, o exemplo de Zelig, mais uma vez, é salutar porque ele consegue, por meio do espírito camaleão, carnavalesco, ser tudo aquilo e não ser nada definitivo ao mesmo tempo, inspirando-se no mundo externo, tomando suas ‘sugestões’ a fim mesmo de ampliar o seu próprio universo interno, um que, por mais que se assemelhe, no estrato das

aparências, ao universo de outrem, nunca convergirá completamente com ele, da mesma forma que uma orquídea nunca será uma vespa, um crocodilo um tronco de árvore ou um camaleão as cores ao seu redor: Zelig mergulha no mundo alheio para adaptar-se, sim, e talvez garantir a sua ‘sobrevivência’ necessária na aceitação do coletivo, mas, muito mais do que isso, ele utiliza a oportunidade para potencializar-se infinitamente como sujeito vivo que é. Aqui, tudo é absolutamente possível (inclusive o impossível), na vivência rizomática dos processos e na abertura ao heterogêneo: não para homogeneizar-se com ele, mas precisamente para ter a garantia de manter-se sempre heterogêneo, de nunca coincidir-se consigo mesmo; em suma, para continuar sendo o indivíduo que se sente aliviado exatamente pelo fato de jamais ter-se encontrado de modo definitivo, mais ou menos como conclui Manoel de Barros quando afirma: “me procurei a vida inteira e não me achei – pelo que fui salvo” (CEZAR, 2009).

5.3.1.1. O mundo externo se muda a partir de dentro

Em termos gerais, a grande lição que todo esse espírito Zelig traz é que qualquer mudança efetiva na relação dos sujeitos com o mundo deve partir não necessariamente de um alinhamento completo do mundo com a sua cabeça, mas, ao contrário, deve começar com uma abertura da sua cabeça para com o resto do mundo. É claro que o processo é extremamente dialógico, mas a questão aqui tem a ver com a tomada de uma postura tão proativa quanto nada arrogante: em vez de esperar – exigir – que todas as pessoas se adaptem a si – afinal, na cabeça de cada um, a forma como ele pensa e age é precisamente a mais ‘correta’ –, por que não reconhecer a diferença e valorizá-la por meio de um procedimento de abertura dialógica que não apenas o permitirá talvez descobrir um outro ‘eu’ desconhecido no outro, como igualmente conduzirá a ambos a uma experiência que, ao contrário de promover a anulação de uma parte em prol da hegemonia da outra, tende a potencializar o crescimento intersubjetivo dos dois como seres incertos e inacabados que são? Assim, ao ‘destravar’ o devir coletivo através do destravamento da arrogância individual, chega-se a um estado de reconhecimento fluido que não leva a outro lugar senão a uma vivência radicalmente democrática tão natural ao ponto mesmo de tornar-se inevitável: aqui, não só as *desigualdades são superadas* por meio da igualdade diferente – ou da diferença igual – que é reconhecida no outro, e não só a *liberdade é ampliada* com a extrapolação das barreiras intransigentes colocadas entre o indivíduo e todos os outros por meio da aceitação adaptativa que só aumenta as

suas possibilidades individuais, mas também *a solidariedade emerge* como um grande impulso irresistível.

É mais ou menos o que a maioria das religiões prega quando afirma que é “dando que se recebe”, já que, neste caso, é claramente a disposição de dar, e não a de receber, que gera resultados positivos: afinal, se cada um só puder *dar* o que quer que seja depois que receber o que quer que seja, então ninguém nunca tomará a atitude primeira de dar, o que fará, conseqüentemente, com que ninguém tampouco *receba*. Por outro lado, se todos estão, desde o princípio, dispostos a *dar* independentemente de qualquer possível *recebimento*, este virá de forma extremamente natural para todos. E não há nada de místico neste pensamento: trata-se de um típico processo de *ação e reação*, ou, ao contrário, *não-ação e não-reação* – porque se todos permanecerem esperando que o outro *aja* para poder *reagir*, ninguém nunca agirá, o que impedirá qualquer tipo de reação senão a da própria não-ação. É bem o caso do dilema do *bom* e do *idiota* já tratado (BENEDETTI, 2000): se cada um reprimir a vontade de ser *bom* por puro medo de ser tomado por *idiota*, todos inevitavelmente permanecerão como *bons idiotas*. Desta forma, voltando para a relação com Zelig, é apenas abrindo-se para o mundo que o mundo (aqui, incluindo todas as pessoas) pode se abrir para cada um. Se assim não for, ambos sempre permanecerão completamente fechados, cada um esperando que o outro se adapte a si e ninguém tomando nenhum tipo de atitude que não a própria negação do outro – a essência do espírito competitivo (o dialético, inclusive)³³¹.

Apesar de todo o esforço teórico do *Occupy* como movimento coletivo, e dos *occupiers* como os indivíduos que lhe dão forma prática, em permanecer tão carnavalescos quanto polifônicos, fundindo-se um com o outro de modo extremamente sistêmico (a ideia do “todos somos...”, por exemplo) ao mesmo tempo em que se mantém intacta a polifonia geral (a concepção dos ‘99%’ e a recusa de se chegar a uma unidade final), na prática as coisas acabam não sendo tão bonitas. Isso porque em

³³¹ Embora não haja nada de místico em tudo isso, uma analogia do pensamento budista parece oportuna (e de que servem as metáforas senão para passar as ideias com mais precisão?): “Há um exemplo clássico, em que os seres dos infernos e os deuses estão em uma mesa cheia de comida, mas seus braços são tão grandes que não podem ser dobrados. Os seres dos infernos passam fome, mas os deuses têm o discernimento de se alimentarem uns aos outros. Eis um exemplo típico de mudança de perspectiva. No inferno a comida está ali, a mesa está ali, a fome está ali, e o braço realmente não alcança a boca. Se aqueles seres pudessem apenas ampliar suas percepções, pensar nos outros e usufruir de sua liberdade, estariam saciados. Quando usufruímos dessa liberdade, aparecem seres por todos os lados querendo ajudar. O deus se vangloria: ‘Que lugar maravilhoso, estou oferecendo comida a um, e noventa e nove me oferecem comida!’. No inferno o ser também está objetivamente certo: ‘Somos cem seres miseráveis’” (SANTEM, 2001).

alguma medida ainda permanecem grandes vestígios do individualismo fechado da modernidade, da competição dialética das ideologias e do pensamento hierarquicamente arrogante que determina aquilo que é melhor para todos a partir da concepção do que é melhor para si – a ideia de que “comigo está tudo bem: o problema são os outros”. Não que isso seja um comportamento generalizado no OWS, porque não o é, mas são questões que se revelam de forma bastante evidente em alguns casos, por mais que em outros elas permaneçam mais veladas. A *occupier* Eve Silber³³² analisa a questão de modo interessante:

Muitas pessoas não acreditam de fato no que eles dizem querer. Alguns nem mesmo entendem a revolução na qual nos encontramos agora. Quando simplesmente culpamos os políticos, por exemplo, acabamos presumindo que somos melhores do que eles e assim deixamos de ver nossos próprios problemas. Eu nunca pergunto como o movimento pode me ajudar ou me sustentar: eu pergunto como eu posso ajudar e sustentar o movimento.

Eve acredita que, sendo o movimento a sua própria mensagem, o seu maior objetivo deve ser sempre tentar engajar tanto mais pessoas quanto possível, mas desde que se mantenha a abertura e a inclusividade com a qual ele sempre se comprometeu na teoria. Mas não é exatamente isso que a *occupier* vê em alguns casos, já que, segundo ela, muitas pessoas estão claramente buscando uma posição de liderança tradicional ao realmente tentar moldar o comportamento de todo mundo. “Eles gostam de falar alto o tempo inteiro, de ser o centro das atenções, de dar ordens, de dizer aos outros o que fazer e o que não fazer, bem como verdadeiros gerentes”, explica.

Para Eve, esse é um tipo de perfil dos que estão contribuindo para de certa forma destruir o movimento, o que a leva a crer que em alguns casos se tratem mesmo de possíveis ‘agentes infiltrados’ – como já chegou a ser comprovado em algumas situações. Mas, neste caso, como eles agem exatamente? De acordo com a *occupier*, por duas frentes quase opostas: ou injetando violência para fazer uma imagem ruim do OWS (empurrando os *occupiers* para cima dos policiais em algumas marchas, por exemplo, a fim de iniciar um confronto) ou então dedicando energia a ações completamente ‘ineficientes’ do ponto de vista dos desdobramentos práticos, normalmente justificando-se a partir do argumento do compromisso com a não-violência. A estes, no geral, ela chama de *sociopatas idealistas*: aqueles que vivem dentro de uma determinada bolha ideológica, não fazem nada efetivamente para mudar o mundo, e, emanando um espírito de autossuficiência, querem que todas as pessoas se adaptem completamente ao seu estilo de vida, como se representassem o tipo ideal de

³³² Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

indivíduo a ser seguido e imitado. Outro *occupier*, Jason³³³, explica bem o que Eve quis dizer com isso:

O OWS é uma grande ideia, muito poderosa, incontrolável, mas ela precisa se espalhar, e essa é a dificuldade maior agora, porque em determinado momento o movimento acabou se fechando em pequenos grupos que achavam que não precisavam das pessoas de fora, e agora esses mesmos grupos estão desesperados tentando trazer de volta essas pessoas. Mas agora elas estão: “fodam-se!”.

Aqui, Jason se referia especialmente ao que aconteceu com muita gente da periferia – do *Bronx*, do *Harlem*, por exemplo, bairros essencialmente periféricos – que tentou uma aproximação com o *Occupy* no início do acampamento, mas acabou se decepcionando justamente por conta do problema da arrogância – de classe, em última instância. Jason segue na crítica:

O problema é que esses pequenos grupos começaram a achar que tinham as respostas para tudo. Só que a maioria desse povo que está tomando a frente não sabe nem o que está fazendo. É tudo na base da teoria, porque na prática eles nem sequer entendem o que estão fazendo porque eles não vivenciam aquilo. Na verdade, o que está acontecendo agora em algumas partes do movimento é algo do tipo um cara que não é alcoólatra conduzindo uma reunião de alcoólicos anônimos.

É claro que não parece razoável imaginar, como defende parte da esquerda tradicional, que apenas determinada classe possui a ‘pureza’ necessária para agir em prol de um movimento político revolucionário. A questão aqui, segundo Jason, é basicamente o contrário: diz respeito à abertura e à inclusividade, já que esses “meninos” se mostraram incapazes de ouvir qualquer pessoa, mesmo aquelas que já vinham fazendo isso há tanto tempo, lá na periferia, muito antes de eles nascerem, o que só contribuiu para que estes “caíssem fora”. É por isso que enquanto a teoria geral prega “seja aquilo que você quer que o movimento seja”, ou então, diante de alguém que pergunta o que é preciso para ser um *occupier* a resposta dada seja normalmente “seja você mesmo”, na prática algumas pessoas parecem ter se esbarrado no próprio fato de elas estarem sendo “elas mesmas”.

Sabe o que acontece? Esses meninos de classe média alta têm medo mesmo dos caras de lá do *Bronx*. Eles fazem ioga, tai-chi, comem comida orgânica, meditam, são simpáticos ao budismo, não consomem carne, falam baixo – o que mais você quiser. Só que apesar de falarem o tempo todo em 99%, eles não sabem respeitar as diferenças, justamente porque querem que todo mundo seja igual a eles. Aí quando um negão de lá que foi abandonado pelo pai quando era criança porque não tinha condição de manter a família, um cara que vem de uma realidade totalmente diferente, chega ao *Occupy* sendo ele

³³³ Em conversa com o autor em 30 de maio de 2012.

mesmo, falando alto, xingando *bitch*³³⁴ o tempo inteiro, batendo na mesa, ele vai acabar sendo reprimido, porque vão pedir para ele falar baixo, com calma, essas coisas, algo que não é ele.

Em termos gerais, Jason não parece estar tentando construir um novo preconceito (algo como ‘todos os zen e politicamente corretos têm medo dos negros e latinos e são intolerantes’) em cima do outro (‘as pessoas da periferia são difíceis de lidar porque normalmente são mal-educadas e não possuem a polidez que possuímos’): ele está apenas apontando para uma contradição fundamental em alguns dos princípios básicos do OWS por parte de alguns membros que se acham especiais o suficiente como para virarem ‘modelos’ de comportamento para todos os outros indivíduos. É essa falta de respeito pela diversidade, portanto, e uma atitude de não-disposição em abrir-se para o outro, que faz com que pequenos desentendimentos causados por choques de realidades distintas sejam suficientes para gerar conflitos quase insuperáveis, como aconteceu no próprio *Zuccotti*, que, no fim das contas, acabou reproduzindo, em miniatura, todas as divisões sociais já existentes em Nova Iorque.

Para Jason, essa ideia dos 99% deve ser encarada como uma grande Torre de Babel, um espaço onde cada um fala a sua própria língua, daí que uma das coisas mais importantes, para ele, é que, na sua própria vivência compartilhada, cada um se disponha a aprender a falar um pouco a língua do outro a fim de entendê-lo melhor. O ideal, neste caso, é sempre buscar uma forma de acomodar todo mundo, a partir do respeito mútuo, sem precisar ter que moldar ninguém a nada, o que geraria um grande senso de compreensão e respeito àquilo que cada um é de fato – não a partir do conceito fechado que se tem tentado evitar aqui, mas especificamente no que se refere a visões de mundo, procedência social ou outras questões fundamentais que o indivíduo traga consigo como algo que o define de alguma forma. É assim que Jason se coloca, inclusive, como um grande privilegiado neste aspecto, tanto no sentido da disposição pessoal à *adaptabilidade* quanto o que diz respeito ao seu próprio *fenótipo*, que já facilita a sua mistura com os outros e lhe possibilita um comportamento um tanto semelhante ao de Zelig – algo assim meio mestiço: nem branco, nem negro, nem índio, nem algo entre eles, mas tons que se misturam para formar uma cor morena como a de um índio, longos rastafáris que lhe dão uma ‘pegada’ mais negra e traços faciais que de alguma forma lhe dão um ar razoavelmente europeu (ainda que distante). Ele explica:

³³⁴ O termo é bastante utilizado nas periferias, principalmente entre os negros e latinos, e embora literalmente signifique ‘puta’, ele já se tornou quase que um vício de linguagem que muitas vezes não traz a carga de injúria que poderia ter em outras situações.

O bom é que eu consigo circular sem muita dificuldade entre os mais diversos grupos e me sentir confortável em todos deles, seja por conta da minha cor, pelo fato de eu ter educação e ao mesmo tempo já ter morado na rua, essas coisas.

Porém, ao contrário dessa imagem de si relatada por Jason como uma própria espécie de Zelig, existem muitos *occupiers* que representam precisamente o antiZelig, ou o Zelig completamente intolerante que surgiu logo após o primeiro tratamento. Um exemplo aparentemente banal, mas um tanto revelador, bastante próximo da categoria referida por Eve dos incitadores da violência que ao mesmo tempo estão constantemente buscando virar o centro das atenções, pode ser citado aqui – a viagem de volta de Chicago, no dia 21 de maio:

Dentro do ônibus todos estavam visivelmente muito cansados, mas alguns ainda com bastante energia para ficar gritando e falando besteira. Um deles, por exemplo, a cada cinco minutos chamava o microfone do povo para se vangloriar de determinadas idiotices que ele tinha feito durante o fim de semana, especialmente em relação aos policiais, os ‘porcos’ que ele afortunada e heroicamente tinha conseguido acertar com alguma coisa no meio dos protestos. É um grande fato que muitos deles buscam antes de qualquer coisa o próprio confronto, o que, em várias situações, faz do apanhar da polícia, ser preso, ou, como neste caso, mais ainda, bater nos policiais, o ponto orgástico da sua participação, algo que eles carregam quase como uma grande medalha pendurada no peito. Na verdade, por falta de medalha de fato, alguns improvisam qualquer coisa que possa transmitir a mesma mensagem, como uma menina que escreveu num pedaço de papelão, e colou no corpo, com uma mistura de raiva e orgulho, a seguinte frase: “essas costas foram tocadas por porcos sujos”. Por muito tempo dentro do ônibus algumas dessas pessoas ficaram repetindo agressões verbais contra os policiais, indo, cada vez mais fundo – mesmo sem perceber – contra uma das grandes marcas do movimento: a própria ideia dos 99%. Mas o fato é que estes mesmos não conseguem demonstrar o mínimo respeito nem pelos companheiros occupiers, já que queriam impor um comportamento geral a todos no ônibus: “ninguém pode dormir, pois occupier não dorme!”. É claro que eu já estava irritadíssimo com tudo aquilo, mas alguém acabou gritando lá do fundo o que me faltava coragem para dizer: “Cale a porra da boca! É claro que occupier dorme, e está todo mundo cansado aqui!”. Depois, a viagem ficou muito mais tranquila, e com menos paradas do que a ida, conseguimos chegar em NYC mais cedo do que o previsto³³⁵.

De modo geral, se esta experiência específica mostra uma clara falta respeito de uns em relação aos outros participantes – a exigência de que todos se adaptem a eles –, o que ficou, no fim das contas, foi igualmente mais uma lição a respeito da própria ideia de democracia. A questão é que, se por um lado os que queriam descansar achavam um absurdo toda aquela gritaria, os que gritavam encontravam o mesmo absurdo no fato de os outros quererem dormir, de modo que o desejo mais natural de cada ‘lado’ era de que o outro se moldasse à sua expectativa de comportamento. É claro que aqui parece um tanto ‘fácil’ escolher quem está mais ‘certo’ nesse caso específico, já que os que

³³⁵ Relato do diário do dia 21 de maio.

buscavam atenção estavam interferindo diretamente no ‘direito’ dos outros de poderem descansar com tranquilidade. Porém, o ponto mais importante refere-se ao cuidado em relação à atitude de tentar moldar a conduta, a forma de ser alheia, a fim de que esses outros se adaptem ao padrão estabelecido pela subjetividade daquele que o exige, porque isso pode acabar representando, em alguns casos, a própria intolerância infundada a respeito daquilo que o desagrada, simplesmente porque o desagrada.

Afinal, a grande virtude democrática parece estar muito mais no manejo inteligente do dissenso, na consideração igual às ideias mais diferentes, do que no alcance de qualquer tipo de consenso. Ninguém é obrigado a *gostar* de todo tipo de conduta, por exemplo, nem muito menos deve tentar se adaptar a situações que vão de encontro aos seus princípios; mas se existe um verdadeiro *gosto* pela democracia, é preciso antes de qualquer coisa reconhecer o outro como tão legítimo quanto si mesmo em todos os processos da vida democrática. No caso do ônibus, está claro que o ‘equilíbrio’ só seria alcançado quando os ‘agitados’ decidissem se adaptar à vontade geral de fazer silêncio para que todos pudessem dormir em paz. Porém, descreditar o fato de eles serem *occupiers*, por exemplo, por pensarem diferente e usarem técnicas distintas de ação política, pode vir a ser um tanto mais problemático, pois embora haja acordos implícitos em relação à questão da violência, os 99% necessariamente incluem pessoas que acreditam nela como ferramenta efetiva de mudança. A questão é aprender a como lidar com isso de forma inteligente, sem forçar nenhum tipo de adaptação que não tenha como impulso o próprio desejo de adaptar-se: isto é, se esta tiver de ocorrer, que seja por convicção, por curiosidade de conhecer o mundo do outro, ou, então, por respeito a uma vontade mais geral que seria inevitavelmente constrangida se houvesse uma insistência em tal ou qual ideia por parte de um ou outro membro mais intransigente.

Um exemplo mais específico quanto a essa questão do *desejo de adaptar-se* pode ser tirado de algumas discussões realizadas no movimento para tomar determinadas decisões, como uma que ocorreu no dia 24 de agosto a respeito dos preparativos para o 17 de setembro, quando, após terem ficado tanto tempo tentando decidir sobre o que iriam decidir, no final da reunião os presentes acabaram decidindo apenas adiar as decisões para a semana seguinte. Por quê? Porque muitos se apegavam a detalhes tão ínfimos, negando-se a fazer as concessões mais sutis, que o processo inteiro permanecia travado ao redor de questões muito distantes, inclusive, do próprio objetivo geral do encontro. Isto é, a ideia proposta aqui é a de que, ao mesmo tempo em que é

preciso *defender intensamente* aquilo que se pensa a respeito de determinado tema, parece igualmente importante aprender a *ceder minimamente* quando isso se mostrar benéfico para o grupo e desde que não vá de encontro a certos princípios.

Neste dia específico, por exemplo, a última discussão da noite tratou-se justamente do local onde aconteceria o encontro seguinte, já que aparentemente alguns – especialmente os que estavam participando do *Occupy Trinity*, passando dia e noite em frente a uma das propriedades da igreja em protesto – não participaram da reunião por conta da localização do parque, dado que muitos não possuem dinheiro para pagar passagem de metrô. Qual seria o lugar ideal, neste caso? Era aqui que ninguém conseguia se entender, pois cada um, por diferentes motivos, tinha uma opinião distinta sobre o que fazer: um procurava um local ‘perto’ – mas perto de onde, e em relação a quem? –, outro estava preocupado mais com a questão do barulho, outro com a disponibilidade dos espaços, outro ainda com a possibilidade de os policiais criarem algum tipo de problema. Só que o fato mais pragmático é o seguinte: primeiro, nada é tão longe assim naquela parte de *Manhattan* que não se possa caminhar até lá; segundo, aquele mesmo parque (*Tompkins Square*) parecia contemplar muito bem todas as outras ‘exigências’, de modo que alguns argumentavam não haver um motivo forte o suficiente para fazê-los mudar. Porém, como isso não representa uma questão de ‘princípio’, e considerando o caso dos acampados na *Trinity Church*, os que queriam permanecer ali também demonstravam poucas razões para tanto embate, já que os que precisam se deslocar de qualquer forma podem fazê-lo diretamente para esse outro lugar. E assim o foi, e a maioria decidiu mudar para a *Foley Square*.

O que toda essa discussão acaba por levantar, em última instância, é a própria questão do ‘equilíbrio’ entre *indivíduo* e *comunidade*. Até porque, ao contrário do que pode parecer, a última coisa que essa busca adaptativa e a tentativa de superação dos limites intransigentes entre o *eu* e os *outros* quer dizer é que o primeiro deve sempre se ‘render’ à segunda. Não. Pois, da mesma forma que o indivíduo não deve se sentir ‘obrigado’ a *adaptar-se* a toda e qualquer situação da vida mesmo que não esteja convicto para tanto – longe disso –, ele não deve *servir à comunidade* como algo exterior a si mesmo, se não sentir que está *se servindo também* com isso: nem o egoísmo liberal nem o falso altruísmo republicano. No *Occupy*, como poderia ser em qualquer outro lugar, embora o sentimento comunitário seja extremamente forte e evidente, muitas vezes ele acaba sendo consideravelmente apagado por uma clara ‘necessidade’, por parte de alguns, de colocar o ego acima de todo o resto, de mostrar-se

‘importante’, ‘útil’, ‘admirável’, e tudo mais que possa levar a fazer uma *boa imagem de si*. Um exemplo quanto a isso vem de um desabafo feito por uma *occupier*³³⁶ em relação à exclusão que ela sofreu de determinado projeto, aparentemente decorrente de uma clara *rixa de egos*, já que o fato de ela já vir trabalhando com esse tipo de coisa há mais de 25 anos em tese fazia dela a pessoa ‘ideal’ para conduzi-lo.

Eles ficam achando que eu estou buscando alguma posição importante no movimento, mas eles não entendem que o que eu quero é exatamente o contrário, que é contribuir fazendo o que eu gosto e porque eu acredito, e não para mostrar que eu estou fazendo. Até porque, se eu quisesse ter essa ‘posição importante’ eu já a teria há muito tempo.

Segundo a *occupier*, quando o pessoal envolvido decidiu realizar a tal atividade, ela se prontificou a tomar a frente, mas acabou sendo ‘boicotada’ de alguma forma pela maioria. Mas, ironicamente, e talvez sem saber da intriga, na semana seguinte a pessoa que ficou encarregada de levar o projeto adiante decidiu convidá-la para participar, justamente por saber da sua grande experiência com o tal projeto que seria desenvolvido. “Se eu fosse uma pessoa ressentida, eu teria deixado o *Occupy* naquele mesmo momento, e jamais toparia fazer as intervenções depois de ter sido excluída”, disse, em tom de desabafo, ao mesmo tempo em que garantia ter aceitado simplesmente por conta da causa, na qual ela acredita muito.

Esse pessoal fica dizendo que é anarquista, e tudo mais, mas eles só o são nas atividades criativas que fazem. Eu nem me considero anarquista, mas se tem alguém verdadeiramente anarquista aqui sou eu, que faço as coisas sem buscar exposição. Quando você consegue mudar a vida de alguém é a melhor forma de perceber o quanto suas atitudes são importantes. Mas quantas vidas essas pessoas já inspiraram?

Realmente, o ego é uma coisa complicada de lidar. Todo mundo, em última instância, quer ser notado, quer fazer algo que o destaque dos demais, que lhe possibilite ser identificado como um indivíduo merecedor de atenção, seja pelo que se é, pelo que se tem, ou pelo que se parece ser ou ter. Tudo bem que o tipo de reconhecimento que buscam esses *occupiers*, por exemplo, e que às vezes transborda das suas ações aparentemente despretensiosas do ponto de vista pessoal, não tem nada a ver com a compulsão capitalista a respeito do *ter material*: o conceito de *sucesso* e *êxito* aqui está em outro lugar. E não que tal ocorrência seja exatamente ruim ou maléfica, pois, ao que parece, ninguém consegue tomar determinadas atitudes sem se colocar minimamente no centro da análise para considerar o retorno pessoal que aquilo poderá trazer-lhe – também. Afinal, seja resultado de um impulso instintivo, de uma reflexão racional ou de

³³⁶ Por questões de preservação, aqui se omitirá tanto o nome da *occupier* quanto a data em que a conversa foi realizada para evitar possíveis associações com outras conversas já relatadas anteriormente.

uma investida emocional, toda ação humana tem pelo menos algo de tática, nem que seja para se manter bem com sua própria consciência ou *coerente* com aquilo em que se acredita, gerando, no primeiro caso, uma *notoriedade para si mesmo* – “que bom que eu fui capaz de fazer aquilo” – ou, no segundo, *para os outros* – “como eu admiro Fulano agora que ele fez aquilo”.

O fato é que acreditar na possibilidade de algum ser humano tomar uma decisão qualquer na sua vida excluindo-se completamente da análise dos resultados, do que estes podem representar para si, parece ser tão enganador quanto achar que é possível amar alguém verdadeiramente sem amar a si mesmo antes (FROMM, 1974). Da mesma forma, não se pode deixar enganar pela ideia confusa de que quando se algo pela coletividade isso não inclui o indivíduo que fez. Como não, se ele é parte integrante dela também? Ou, se mesmo nas situações em que não forma parte diretamente, como no caso de alguém que se engaja numa luta por direitos em um país onde não mora, o sujeito não deixa de fazê-lo indiretamente, ao conectar àquilo através de uma comunidade mais ampla, a dos que acreditam na ideia de um mundo melhor, por exemplo? Claro que, neste sentido, o fato de ver essa ideia realizada em qualquer lugar, mesmo que não no seu próprio, já traz um tipo de recompensa simbólica interessante ao indivíduo – mais ou menos como o pai que não conseguiu fazer determinada coisa na vida, mas realiza o seu sonho no seu filho. Porém, mais do que isso, a sua *inclusão* nessa coletividade específica se dá também a partir da possibilidade de que essa ideia, mais cedo ou mais tarde, extrapole os limites daquela localidade geográfica específica e se *espalhe* também para a sua própria, de modo a fazer parte mais diretamente da sua vida. O problema, mais uma vez, não é que o sujeito se considere, pense *taticamente* nos benefícios que determinada atitude pode lhe trazer depois que estas sejam tomadas, mas, sim, exagerar nessa *consideração pessoal* e esquecer-se de considerar os outros quando essas atitudes potencialmente os afetarão de alguma forma, seja individual ou coletivamente.

É por isso que a crítica da *occupier excluída* em relação àquela atitude específica dos seus colegas de movimento faz sentido aqui, pois ao considerarem apenas suas preferências ou ‘medos’ pessoais – o de ela acabar tendo uma ‘importância’ maior do que eles gostariam –, provavelmente falharam em considerar o que seria mais interessante para o grupo em geral e para todos que fazem parte dele em particular: se o objetivo é conduzir o tal projeto porque supostamente ele será importante para o progresso do movimento, e se existe uma pessoa ali que trabalha com esse tipo de

abordagem há tanto tempo e é tão reconhecida por isso, por que então desconsiderar os *benefícios* que a participação dela poderia trazer a *todos coletivamente*, inclusive aos mesmos que a excluíram, como parte do todo, para levar em conta apenas os supostos *malefícios* que a participação dela poderia trazer a *si mesmos individualmente*, excluindo o todo como parte de si? Esse é o aspecto crucial da questão, que mostra claramente que o problema não surge simplesmente quando o sujeito se considera em qualquer decisão, mas, sim, quando se considera tanto a ponto de desconsiderar os outros, o que faz com que os projetos individuais suplantem os coletivos. E é aqui que a própria *occupier* excluída dá espaço para um contraponto quanto à sua própria situação, já que aparentemente ela estava tentando mostrar uma imagem de que não fazia absolutamente nada buscando reconhecimento pessoal ou prestígio de nenhum tipo.

A verdade é que, durante a conversa, ela mesma se mostrou um tanto chateada pelo fato de algumas pessoas não terem participado da atividade que ela havia realizado naquele mesmo dia, interpretando isso como uma espécie de ‘boicote’, algo que lhe representava uma preocupação constante – já que seguia conjecturando por que um e outro não foram vê-la ao mesmo tempo em que elogiava os que o fizeram – e que não mostra outra coisa senão o fato de que, sim, ela também gosta de ser *prestigiada*: o fato é que todo mundo gosta, e não há nada nem de especial nem de problemático nisso. O problema, assim como acontece com a questão da coerência, parece ser não assumi-lo. Não que a *occupier* o estivesse negando diretamente, porém, ao falar demais que não se importa em nada com essas coisas ao mesmo tempo em que parecia dar-lhes tanta importância, ao notar e comentar quando suas atividades não obtêm a atenção que talvez elas merecessem, fica claro que algo de *reconhecimento pessoal* ela também, assim como todos os outros, está buscando de alguma forma – o que tampouco quer dizer, por exemplo, que ela seria capaz de fazer o que os outros supostamente fizeram: considerar-se tanto a ponto de desconsiderar o resto. É por tudo isso, enfim, que quando se participa de uma comunidade que, naturalmente, busca um objetivo comum, o ideal é sempre aliar devidamente as aspirações individuais – inclusive no que diz respeito ao reconhecimento – às metas coletivas, na mesma medida em que se predisponha a abdicar, quando necessário, dos projetos pessoais se estes vierem a se chocar minimamente com os do grupo como um todo. Mais uma vez, a ideia é buscar um equilíbrio que permita extrapolar a dicotomia (de pensamento político) entre, de um lado, as *tradições republicana* e *socialista* – que colocam a coletividade (através das instituições) sempre acima do indivíduo –, e, de outro, a *liberal* – que se propõe a

colocar sempre os indivíduos isolados acima da coletividade – o que, em ambos os casos, leva a resultados quase opostos, mas igualmente indesejados do ponto de vista do *equilíbrio* entre *realização individual e coletiva*.

Ainda neste tema da relação do indivíduo com a comunidade, de si com os outros, do que é com o que parece, do sonho com a realidade, da humildade com a arrogância, parece oportuno falar rapidamente da questão dos *preconceitos sociais* e da melhor maneira como lidar com eles justamente para extrapolá-los efetivamente. Neste caso, o ideal seria ignorar, dentro do ambiente utópico do *Occupy*, a sua existência no mundo real lá fora para que eles sejam superados em ato, ou deixar muito claro que eles existem e que, por isso, precisam ser trabalhados a partir do seu próprio reconhecimento como problema? Ou seja, o ideal é resolver as desigualdades impostas entre si e o outro instaurando automaticamente a igualdade das diferenças, ou buscar chegar a uma eventual igualdade através da compensação gradual das diferenças desiguais já existentes? Em suma, tentando adaptar-se, em conjunto, desde o início, a uma nova realidade sem diferenciação alguma, ou fazendo os privilegiados atuais adaptarem-se à realidade oprimida do outro, por meio da diferenciação? Mais especificamente, neste caso, anulando toda e qualquer distinção de raça, gênero, etnia, classe e opção sexual, por exemplo, ou dando prioridade aos ‘representantes’ das minorias para compensar uma grande opressão histórica? O *occupier* Danny Valdés, cubano nascido nos Estados Unidos, parece acreditar mais na primeira saída³³⁷.

Cara, o problema desse povo é que eles querem acabar com o racismo usando o próprio racismo, a partir dessa ideia de que os negros e latinos têm sempre a preferência para falar, por supor que os brancos já têm privilégios demais no dia a dia. Mas isso é um preconceito reverso, porque já partimos de um pressuposto que nem sempre é verdadeiro. Eu, por exemplo, sou branco, mas sou também cubano-americano. Só que eu tenho certeza que o fato de ter sido criado numa família de classe alta me proporcionou muito mais privilégios na vida do que talvez grande parte dos brancos [não-latinos] aqui.

O problema desse tipo de distinção é que, além de partir de assunções que nem sempre são verdadeiras – como ‘cubano’, Danny era mais privilegiado do que muitos brancos americanos ali presentes, por exemplo –, ela combate um problema de falta de igualdade seguindo a lógica da desigualdade. Isto é, o fato de se estar tentando construir uma sociedade ideal, por fora do sistema, não seria suficiente para implantar, já desde agora, uma realidade baseada em outros pressupostos? Afinal, se assim não for, até quando se devem manter as medidas paliativas de compensação, se, no fim das contas, o

³³⁷ Em conversa com o autor em 4 de julho de 2012, após presenciar uma discussão que deveria tratar de ‘táticas radicais’ virar um debate meramente racial.

que elas acabam gerando muitas vezes é a própria reprodução daquilo que se pretende combater, como aconteceu com a ‘mini Nova Iorque’ que se instalou ‘naturalmente’ no *Zuccotti* – com toda a réplica dos problemas sociais do ambiente macro?

Já a *occupier* Vanessa Zettler³³⁸ defende o segundo tipo de ‘adaptação’ gradual justamente porque, com toda a impregnação cultural (preconceituosa) que cada um já tem em relação às minorias, o problema não se resolve ‘da noite para o dia’, com uma simples decisão racional. “Para uma mulher é muito complicado às vezes pedir a palavra num debate e perceber que os caras estão olhando para a sua bunda e nem estão dando muita atenção ao que você está falando”, exemplifica. Ou seja, neste caso, a ideia é que a mudança de atitude só vem por meio de uma mudança de pensamento possibilitada pela incorporação ‘homeopática’ do respeito e do reconhecimento da igualdade, que pode gerar a própria abertura adaptativa ao outro – a partir, inclusive, da superação do preconceito por um senso de ‘admiração’. É claro que não existe resposta pronta de como superar o preconceito – o ‘preconceituoso’, e não aquele ‘útil’ que permite ao indivíduo fazer correlações imediatas a fim de não ter que conhecer profundamente cada coisa nova com que se depara todos os dias, como alerta Lippmann (2008): a necessidade de exterminar tal preconceito existe precisamente pelo fato de ele ser o próprio muro que separa as pessoas umas das outras, a porta que se fecha entre elas e todo o universo que se mostra alheio ao seu próprio, à sua realidade aceita.

É por isso que, recuperando aqui o diagnóstico de Eve Silber em relação ao OWS, “o movimento muda mais os indivíduos do que os indivíduos mudam o movimento”, o que sugere ainda mais diretamente que o mundo só muda mesmo quando muda a atitude de cada um diante dele. “Apesar das minhas críticas, eu amo isso aqui. Eu conheci as pessoas mais maravilhosas da minha vida, e o que é bonito é que não importam as nossas diferenças, estamos todos conectados porque queremos ver um mundo melhor”, completou Eve. Ainda nesse tema da mudança interna, a questão é realmente nunca se dispor a parar o movimento constante da própria descoberta individual no contato intenso com o outro, cada um aprendendo, desaprendendo e reaprendendo sobre seus ‘eus’ mais profundos, adaptando-se ao próprio movimento do mundo, duvidando sempre daquilo que se acredita ser para não correr o risco da arborização completa do rizoma da vida: afinal, como afirma a mesma Eve, ninguém é sólido: “somos todos plasma”. E qual o perigo disso, dessa arborização da própria

³³⁸ Em conversa com o autor em 31 de agosto de 2012.

personalidade, do fechamento subjetivista ao que *se é* de modo definitivo? O humorista Stephen Colbert explicou, de forma bastante irônica, no Jantar dos Correspondentes da Casa Branca de 2006, referindo-se à ‘firmeza’, como homem, do então ex-presidente George W. Bush: “Ele acredita na mesma coisa na quarta-feira que ele acreditava na segunda – não importa o que aconteceu na terça. Os acontecimentos podem mudar; as crenças deste homem nunca mudarão” (apud GINSBERG, 2012, p. 311). Neste caso, o que significaria mais exatamente *desacreditar* em si mesmo como ser acabado? Não seria, na verdade, *acreditar ainda mais* nas suas próprias capacidades desbravadoras, por assim dizer?

Em um texto chamado *Beat Zen*, Alan Watts (1958) afirma que sempre foi óbvio para os chineses que um homem que desconfia de si mesmo não pode sequer confiar na sua desconfiança, de modo que tende a acabar ficando *desesperançadamente*³³⁹ *confuso*: um pensamento que nega diretamente as ideias que se tem discutido aqui. Primeiro, em relação ao dilema da dúvida e da certeza, e, segundo, no que diz respeito à defesa da concepção de que os humanos são tão dinâmicos quanto o próprio universo, ao ponto mesmo de levar cada indivíduo à desconfiança de qualquer coisa que ele poderia eventualmente tomar como certa no que diz respeito a quem ele é *de verdade*. Mais uma vez, *a certeza da dúvida incoerentemente duvidando da sua própria certeza a fim de tentar encontrar o ponto mais alto de uma coerência possível*. E é aqui que se pode perceber que, neste caso específico, ao invés de a insegurança quanto a si mesmo deixar o indivíduo *desesperançadamente confuso*, aparentemente o que acontece mesmo é bem o contrário: é aqui que ele fica *confusamente esperançoso*, e precisamente porque é levado a acreditar com muita convicção – pois ele não ‘sabe’ de nada, ele apenas ‘acredita’, e, mais ainda, está sempre pronto a reconsiderar suas próprias crenças, até onde elas estejam fundadas em dúvidas, não em certezas – que qualquer coisa – ou seja, tudo – é simplesmente possível.

É exatamente isso que o conecta, novamente, com o universo inteiro, ao invés de paralisá-lo com alguma certeza, com um conhecimento *concreto, irrefutável*, e é assim que, no fim das contas, aqueles que *sabem*, que têm certeza sobre as coisas, são precisamente os que estão, em última instância, *desesperados*. Como? Eles estão *desesperançadamente certos* de que nada poderia jamais diferir minimamente daquilo

³³⁹ O termo original usado no texto é *hopelessly*, que, neste caso, significa literalmente ‘aquele que age sem esperança’. Em várias situações, a palavra é traduzida por ‘desesperadamente’. Porém, julgou-se aqui que o adjetivo ‘desesperado’ aproxima-se muito mais do sentido da expressão do que ‘desesperado’, e por isso optou-se pela forma pouco usual ‘desesperançadamente’.

que eles já *sabem*: porque eles já *possuem* todas as respostas, inclusive sobre si mesmos e sobre os outros. É aqui, portanto, que se pode introduzir oportunamente o ensinamento de Zaratustra (NIETZSCHE, 2002, p. 135) que diz: “amai sempre o vosso próximo como a vós mesmos: mas sede desde logo dos que se amam a si mesmos – dos que se amam com grande *desdém*”. É essa pitada de *desdém*, portanto, que, em vez de negar a si mesmo e aos outros por meio do desprezo em relação ao que *pode ser*, impede o indivíduo de chegar a qualquer tipo de certeza irrefutável sobre qualquer coisa, ao mesmo tempo em que lhe abre o caminho para todas as possibilidades do mundo.

5.4. O niilismo da esperança: matando a morte do real em prol da sua vida

Uma das grandes ideias expressas aqui neste capítulo é a de que nem o mundo como um todo e nem os elementos (vivos ou não) que o compõem – muito menos os humanos, com toda a sua liberdade subjetiva imprevisível – são coisas que estão ali paradas emanando verdades irrefutáveis sobre si mesmas para que se possam descobri-las, quantificá-las e agrupá-las em esquemas fechados de modo a explicar (e prever) o que possa vir a acontecer nesse mesmo mundo. Afinal, entender certos aspectos dos processos que emanam da natureza não significa, de forma alguma, descobrir os ‘segredos’ da sua essência – como sempre tentou fazer a metafísica tradicional e, em última instância, a ciência moderna que pretendia suplantá-la. É como bem coloca Douglas Adams (2009b, p. 7), ironizando a questão da busca das verdades e do sentido do universo:

Existe uma teoria que diz que, se um dia alguém descobrir exatamente para que serve o Universo e por que ele está aqui, ele desaparecerá instantaneamente e será substituído por algo ainda mais estranho e inexplicável. Existe uma segunda teoria que diz que isso já aconteceu.

Ao contrário do que normalmente os indivíduos são levados a crer, o fato é que o universo, e todas as coisas que fazem parte dele, simplesmente se impõem ali diante dos seus olhos, tato e ouvidos, de maneira absolutamente neutra, sem nenhum sentido preconcebido, já que toda significação e ‘forma’ quem lhes dá são unicamente os sujeitos que as observam e interagem com elas através das ferramentas que têm para isso – sistema sensorial, razão, (inter)subjetividade, imaginação etc. Utilizando um exemplo um tanto esdrúxulo, a situação é semelhante ao reconhecimento de um *fantasma*, um suposto espírito: ele só *existe*, de fato, inclusive para *si mesmo*, se as pessoas acreditam na sua existência, o percebem, respondem a ele de alguma forma, nem que seja assustando-se e fugindo – sem essa interação, ele não tem nenhum

significação independente. Ou seja, em última instância, nada *é* por si só; tudo *pode ser* para e a partir dos outros. Nada tem absolutamente nenhum sentido: todos, coletivamente, *é* que o proporcionam a cada coisa para dar forma ao *mundo das ideias*, à *realidade compartilhada*; cada sujeito *é* que, no nível individual, o aplica do seu modo mais subjetivo, inclusive para ir de encontro aos pontos dessa mesma realidade com os quais ele não compartilha, buscando ressignificar quais dessas ideias venham a esbarrar-se no *concretismo* do seu próprio mundo.

É precisamente aqui que nasce a concepção a que se poderia denominar *niilismo reconstrutivo*, o *niilismo da esperança*, por assim dizer, que, apesar da aparente contradição fundamental dos termos, mostra-se como uma saída das mais *otimistas* contra o *realismo pessimista* – religioso, mas o científico também – que diz que tudo só pode ser aquilo que *já é*, que nada pode extrapolar o que a realidade consentida por todos lhes mostra, que não se pode crer em nada que já não se possa ver e explicar. É assim que, enquanto o *niilismo*, no geral, busca intensamente desconstruir o sentido de tudo quanto seja possível, ele deixa aberto o mesmo espaço para a construção de novos sentidos, a reconstrução dos velhos a partir do próprio vazio em que ele acredita, pois, no fim das contas, a mera negação do sentido das coisas já gera, em si mesmo, pelo menos um outro sentido para elas. E, enfim, como disto – da vivência do mundo a partir dos sentidos e dos sentidos subjetivos que cada um cria a partir deles – não se pode fugir, *é* desta forma que o *niilismo* como *crença* não precisa ter uma aura puramente negativista, como normalmente pode parecer: ao contrário, representa uma grande oportunidade para *ocupar* o sentido do mundo, por assim dizer, para fazer dele exatamente aquilo que se queira que ele seja.

A verdade *é* que, com a morte de Deus (NIETZSCHE, 2002), morreram também todas as crenças possíveis acerca de um mundo transcendental, suprasensível, metafísico, que determina, em última instância, não só os processos que acontecem no mundo sensível, mas também todos os parâmetros (morais) que todos devem seguir a fim de *viver bem* nele – almejando sempre a *recompensa* do mundo que virá depois. Sobrou, portanto, nas mãos da ciência, a *realidade objetiva*, o *mundo real*, aquilo que não apenas não pode ser refutado, mas que deve ser explorado metodicamente, conhecido aos mínimos detalhes, esmiuçado, revelado por completo. E *é* aqui que os valores abstratos superiores no fim das contas são apenas substituídos por outros igualmente abstratos, o que faz com que a modernidade represente para o filósofo “tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história,

progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência” (ARALDI, 1998, pp. 77-78).

Só que a *realidade* que se criou em torno desse *mundo real* portador de verdades universais, tal qual a divina, também está morrendo, pouco a pouco, para não dizer que já morreu e ainda não foi enterrada de vez para poder ressuscitar livremente: apresentando-se sob a aparência da estabilização, ao ver a ciência aproximando-se cada vez mais de si, o real deu-se o golpe final para mostrar da forma mais evidente que os sentidos humanos possam compreender que ele é tão vivo quanto jamais os mesmos humanos serão capazes de entender de fato. E isso já é um conhecimento mais que suficiente. Ao aprenderem que não é possível explicá-lo por completo, os sujeitos aprendem igualmente a completá-lo com o que quiserem dele e não podem explicar: exploram o seu vazio dinâmico respeitando a sua complexa integridade na mesma medida em que se integram a ele de modo tão dinâmico quanto consigam preencher o seu vazio com os sonhos mais remotos. Afinal, o que é o conhecimento mecânico, universal e estabilizador, senão um *gerador de impossibilidades objetivas* diante das *possibilidades infinitas da existência subjetiva*? Em algum momento, o homem pensou (subjetivou) a possibilidade de voar, mas se viu preso ao mundo objetivo no qual ele vive carecendo de asas. Em outro momento, esse mesmo homem foi a fundo na investigação do mundo objetivo e percebeu que o seu desejo subjetivo poderia, sim, realizar-se objetivamente: assim, ele construiu o avião, e voou, materializando, de maneira extremamente satisfatória, o desejo de todos os Ícaros perdidos por aí.

Em suma, a extrapolação da *aparente objetividade* começa e termina na *criatividade subjetiva*. Mas, ao mesmo tempo, são os próprios valores morais limitadores de uma subjetivação diferenciada do mundo que impedem que o próprio mundo objetivo venha a ser transformado, seja ela derivada do pensamento religioso que determina o que é aceito ou não pela vontade divina ou então da ciência positivista que afirma o tempo inteiro que as coisas *são o que são* e que não se pode fazer nada para mudá-lo – a não ser seguir os próprios valores pregados por ela, do racionalismo abstrato à transformação do mundo pelas vias do progresso. É assim então que, ao darem um sentido último ao universo, e de modo extremamente unilateral, a vontade de verdade (seja ela cristã ou científica) dos indivíduos que o fazem acaba voltando-se contra a própria moral, “contra a necessidade de mentira e falsificação do mundo que ela comporta” (ARALDI, 1998, p. 79), pois aqui mesmo ela torna-se *imoral*, ao estabelecer uma suposta verdade que está amparada na própria *mentira* (inocente ou

não) de se ter alcançado qualquer *verdade final* sobre as coisas. É por isso que toda *certeza* – todo valor, todo conhecimento que se proponha a *revelar* o sentido final e a essência de todas as coisas – é, em última instância, *imoral*, o que faz do niilismo uma ferramenta filosófica importante para a superação dos mais diversos mitos controladores que venham a permear – e dificultar – a existência de todos de forma verdadeiramente livre. Mas, como tudo na vida, o próprio niilismo dependerá sempre de um referencial muito claro, pois até o pensamento mais místico poderá ser igualmente niilista, da mesma forma que o mais niilista pode vir a ter elementos místicos incontestáveis, talvez como a *religião sem Deus* de Schopenhauer – já citada no segundo capítulo –, para quem a ética, a estética e a metafísica (anteriormente separadas de forma errônea, tal como “a mente e o corpo foram erroneamente separados”) deveriam ser *uma só coisa* no seu pensamento³⁴⁰ (apud MIGUENS, 2007a).

No caso do *místico niilista*, portanto, pode-se tomar como exemplo as tradições religiosas, como o cristianismo, que colocam a vida terrena como indigna de ser vivida de fato, a partir da ideia de que a única vida que importa é a que vem depois da morte, aquela que só pode ser acessada devidamente por meio de uma completa negação desta. É assim que esse ideal “combate a vida em si mesmo, [e] busca contentamento no sacrifício de si mesmo” (ARALDI, 1998, p. 82): ou seja, negando a vida presente para conservá-la em seu aspecto supostamente mais essencial por toda a eternidade. Porém, neste sentido, é o budismo que parece levar o niilismo ao seu ponto mais extremo, por incorporá-lo à própria vida terrena, “pois nele há a dissolução da vontade do indivíduo no nada, no nirvana” (ARALDI, 1998, p. 86). E mais que isso: segundo esta tradição, o indivíduo só se realiza plenamente no contato direto com o eterno vazio que se confunde com a própria forma, já que esta também determina aquele. Ou seja, tudo só existe por completo no nada, de modo que a *completude* encontra-se necessariamente atada ao *mais puro vazio* – e o que significa a prática da intensa meditação, por exemplo, senão a tentativa de esvaziamento total da mente, o próprio caminho para a realização do ser em sua plenitude a partir do vazio profundo?

É deste modo que esse tipo de *misticismo* – o cristianismo esbarrando-se na verdade última de Deus e o budismo na necessidade da transcendência material aqui

³⁴⁰ É assim que, para ele, a metafísica “não é uma preocupação pelo ser dos seres, ou pelos fundamentos do conhecimento, mas uma interrogação acerca do significado de uma existência que seria de outra forma ‘fantasmática’” (MIGUENS, 2007a, p. 132): ou seja, aqui ele se refere a qualquer busca de realização, de satisfação, de significado para a vida, mesmo que seja no sentido particular, de vivê-la sem culpa, por exemplo.

mesmo – acaba sendo bastante *niilista em relação à vida* na mesma medida em que o era o de Platão na Antiguidade quando dizia que tudo só se realiza plenamente no mundo das ideias. Por outro lado, no que se refere ao *niilismo* dotado dos mais variados *elementos metafísicos*, o exemplo mais claro é o do próprio pensamento moderno que conseguiu matar Deus para em seguida criar outros deuses a quem o sujeito devesse entregar a sua alma, ou melhor, a sua *razão* – de viver: um racionalismo tão negador da vida espontânea quanto o próprio niilismo cristão, baseado em valores tão abstratos quanto os dez mandamentos contidos na bíblia. É neste sentido, por fim, que *ambos os niilismos* acabam sendo *incompletos*, o primeiro tentando esvaziar a vida material e o segundo sempre tratando de preencher o vazio deixado pela morte do deus cristão com outros ensinamentos semitranscendentais (ARALDI, 1998).

Através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o lugar outrora ocupado por Deus, o suprasensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores. (XII, 10 (42)) (ARALDI, 1998, p. 86).

Já no que se costumou chamar de *niilismo completo*, o homem acaba adquirindo uma grande autoconsciência sobre si mesmo e sobre a sua nova situação após a morte de Deus, o que pode gerar uma atitude *passiva* ou *ativa* diante do mundo – de resignação ou de destruição. No primeiro caso, ele apenas já não se ‘ilude’ com nada que tente mascarar a própria vontade do nada, e, assim, “com um olhar pálido, desfigurado, o niilista completo contempla e idealiza a partir da fraqueza” (ARALDI, 1998, p. 86). Já na sua segunda expressão, a ‘completude’ do niilismo pode desdobrar-se em uma grande “inquietação e vontade de destruir” (ARALDI, 1998, p. 86), por mais que se ‘destrua’ sempre para construir algo novo. É assim que, sendo o niilismo algo inevitável (como cria Nietzsche), materializável em qualquer uma dessas formas apresentadas – seguindo o espírito geral do tempo, o homem encontra-se ainda no *niilismo incompleto da modernidade* –, cabe aos sujeitos, portanto, fazer dele algo extremamente *positivo* para todos: ou seja, da mesma forma que nos termos matemáticos ‘negativo’ com ‘negativo’ dá sempre ‘positivo’, então o niilismo diante dos niilismos cristão e moderno gera automaticamente um niilismo que leva a reerguer um mundo muito melhor (mais livre) do que o estimulado pelos dois. Não que novos valores não serão criados aqui: na verdade, neste caso, o novo valor geral seria precisamente a própria *desierarquização* dos valores existentes na sociedade, com cada um vivendo o seu próprio, mas comprometendo-se a não impedir a realização dos

valores alheios. Ao último estágio dessa busca niilista *destrutivo-constructiva*, por exemplo, Nietzsche chamou *niilismo de êxtase*, onde tudo é destruído ativamente para que se criem as condições para a construção de novos valores (ARALDI, 1998): mais ou menos como um criador que carrega um martelo consigo o tempo inteiro a fim de encontrar a “suprema afirmação da existência” (ARALDI, 1998, p. 88). Até porque, no fim das contas, quem são os criadores do mundo geral, da realidade compartilhada, senão todos em conjunto? É por isso, portanto, que o mundo será sempre o que se queira que ele seja, da mesma forma que ele já é o que se vem pelo menos consentindo, passiva ou ativamente, a vida inteira.

Mas como se realiza exatamente essa afirmação suprema da existência? Para Nietzsche (2002), por meio da transfiguração do homem em *super-homem*, o ser que tudo pode precisamente porque Deus morreu. Porém, apressando-se já na crítica, apesar da aparente libertação geral do homem como espécie, o que este pensamento faz aqui é precisamente levar às últimas consequências a ‘ética’ da vontade individual por ela mesma, em desconsideração a todo o resto, de modo que, numa leitura um tanto superficial, essa ideologia não tende mais do que o mais do mesmo em termos da própria *liberdade da liberdade*, a partir de um mesmo conformismo que reconhece a existência de seres superiores e inferiores – quase como os predestinados ao sucesso ou ao fracasso da divindade protestante –, o que leva a uma situação semelhante à de quando havia Deus no céu e os seus mais variados representantes na Terra. Neste sentido, em última instância, apenas se fortalece mais uma vez o sentimento de liderança e sujeição uns aos outros: afinal, quem foram os mais variados Cristos, Sidartas, Zaratustras, Hitlers, Napoleões e gurus de toda espécie que já surgiram, senão grandes exemplos de *super-homens* que depois acabaram transformando-se em santos ou demônios a serem amados ou odiados, seguidos ou evitados? Seguramente, precisa-se de muito mais do que isso.

Precisa-se mesmo, na verdade, é de uma *super-humanidade* vivendo numa *supermundanidade* que permita, inclusive, esquivar-se da grande *tendência antropocêntrico-individualista* que essa ideia de super-homem naturalmente traz consigo. Afinal, como concluiu o próprio Sidarta de Hesse (1977), após perceber que nada o separava do ser supremo – o super-homem Gotama –, o fato é que “o verdadeiro buscador, aquele que realmente se empenhasse em achar algo, jamais poderia submeter-se a nenhuma doutrina” (HESSE, 1977, p. 90): nem mesmo, neste caso, a que divide a humanidade entre *homens* e *super-homens* a fim de justificar quaisquer excessos

individuais. Todo e qualquer homem já é *super* de uma ou outra maneira; no entanto, seus poderes só funcionam plenamente se essa grande potencialidade for desenvolvida e utilizada em conjunto, reconhecendo-a como necessariamente intersubjetiva. Afinal, muito mais do que seu próprio herói, o super-homem só se realiza de fato precisamente como herói do outro, como indica Todorov (2003) interpretando Bakhtin:

O “super-homem” existe – mas não no sentido nietzschiano de ente superior; sou o super-homem do outro, como ele o é de mim: minha posição exterior (minha “exotopia”) me dá o privilégio de vê-lo como um todo. Ao mesmo tempo, não posso agir como se os outros não existissem: saber que o outro pode ver-me determina radicalmente a minha condição. A socialidade do homem funda-lhe a moral: não na piedade, nem na abstração da universalidade, mas no reconhecimento do caráter constitutivo do inter-humano (TODOROV, 2003, p. XXVIII).

Em suma, esta parece ser a própria condição intransponível do homem.

O fato aparentemente insuperável, no fim das contas, é que, por mais que os homens destruam todos os valores existentes no mundo inteiro, eles sempre precisarão de algo novo para tomar como base valorativa, o que acontece precisamente porque o ser humano é incapaz de viver no completo isolamento – o único caso imaginável em que ele poderia prescindir de qualquer quadro moral: precisa de valores porque se relaciona com todos os outros, e se relaciona com todos os outros mediado pelos próprios valores que carrega. Consequentemente, por mais que se tente fugir das categorizações abstratas que rodeia a todos, sempre serão criados novos conceitos para referir-se ao que é *bom* e ao que é *mau*, ao que é *certo* e ao que é *errado*, ao que é *admirável* e ao que é *reprovável*, pelo menos a partir do ponto de vista subjetivo de cada um, como o faz o próprio Zarathustra (NIETZSCHE, 2002), por exemplo, ao estabelecer os mais diversos dualismos: entre *homem* e *super-homem*, *fraqueza* e *força*, *doença* e *virtude* etc. É deste modo, enfim, que cada vez que os indivíduos pretendem destruir todos os valores possíveis para que possam viver sem eles, acabam apenas criando outros mais que seguirão negando outros que já existem ou que ainda possam vir a existir: nega-se todo o sistema moral, só que acaba-se sendo igualmente ‘cooptado’ por ele, através de uma nova base conceitual – distinta, porém, ainda *moralista*. Neste sentido, o ideal parece ser, portanto, destruir não os valores em si, mas o ‘apego’ que os sujeitos acabam criando em torno deles em termos de verdades irrefutáveis que são incapazes de conviver com outras verdades. A superação disso, portanto, levaria cada indivíduo a dar pouca ou nenhuma importância ao fato de o seu vizinho ser ateu ou cristão, de gostar disso ou daquilo, de comportar-se de uma ou de outra forma: aqui,

importa, sim, que o primeiro respeite os valores do segundo tanto quanto este já respeita os seus. Ponto.

Neste sentido, se o homem pretende mesmo acabar definitivamente com todo o moralismo intolerante que reina no mundo, negador de tudo quanto lhe diverge, deveriam mais precisamente buscar o fim de todos os padrões que aspirem a qualquer tipo de universalidade – sem nenhuma exceção, da religião à ciência –, a superação definitiva das normas que devem pretensamente ser seguidas por todos indistintamente, a fim de deixar que o indivíduo pratique os seus valores livremente enquanto preserva a integridade de todos os outros – humanos ou não, em última instância. Isso aqui parece estar bem próximo do que Taylor (2010) chama de *ética da autenticidade*, um pensamento que se propõe a libertar os indivíduos do individualismo mimético-burguês nada autêntico que estipula já de antemão o caminho a ser seguido por todos na sociedade – independente de seus impulsos individuais –, porém, a partir do estabelecimento de um *limite fundamental* à liberdade subjetivista do sujeito levada às últimas consequências por Nietzsche e seus seguidores.

A autenticidade envolve originalidade, demanda uma revolta contra a convenção. A moral, como costuma ser entendida, obviamente envolve aniquilar muito do que é elementar e instintivo em nós, muitos de nossos desejos mais profundos e poderosos. Logo, desenvolve-se um ramo da pesquisa para a autenticidade que se coloca contra a moral (TAYLOR, 2010, p. 72).

Como se pode facilmente perceber, este é justamente o caso do filósofo alemão supracitado, cujo problema aparente vem a ser o fato de ele partir de uma concepção individualista tão burguesa quanto a da própria burguesia (moralista) que ele quer superar, na medida em que encara a igualdade como algo mentiroso e nocivo na mesma medida: ao tratar a liberdade como um aspecto tão inerente ao indivíduo ao ponto mesmo de negar a alteridade da existência, acaba-se, aqui, minando a própria liberdade, como já se aprendeu com os gregos (ARENDDT, 2005), que nunca se iludiram com qualquer ideia possível de *liberdade absoluta*. É assim que, enquanto Nietzsche nega a *ética* para afirmar a *autenticidade*, o que se pretende com esta argumentação é precisamente afirmar a ambas em conjunto, e ao mesmo tempo, a partir do pressuposto de que os dois lados, para serem plenamente realizados, devem ser tratados como elementos indissociáveis que são.

É desta forma que, em vez de simplesmente destruir qualquer vestígio de moralidade, por exemplo, parece ‘sensato’ – com base nos valores aqui adotados – prezar pela construção de uma moral mais *harmônica* (no sentido de *respeitosa*) tanto

quanto *desarmônica* (no sentido de dotar de cada um da *liberdade* de extrapolar qualquer tipo de convenção geral), uma que abarque a ideia de que todos em conjunto formam um todo indivisível ao mesmo tempo em que reconheça que cada um é autônomo para viver a sua vida como bem entender. Em suma, uma moral que busque eliminar todo e qualquer pensamento controlador que venha a impedir a realização desses mesmos princípios: afinal, se a vida não tem absolutamente nenhum sentido pronto, e se são os sujeitos mesmos que lho dão, então que todos eles proporcionem, em conjunto, um que permita a cada um, individualmente, dar o seu próprio à sua própria vida, desde que nunca perca de vista o todo. Tentando traduzir melhor essa ideia, parece propício apresentar a questão do vazio em termos da metáfora dos *buracos da vida*³⁴¹:

Cada vida é um grande buraco vazio que, com o passar do tempo, vai se desconstituindo em vários outros buracos, cada vez menores, cada vez mais vazios, através dos diversos papéis que vamos assumindo na sociedade e dos diversos valores que vamos incorporando ao longo da vida. Assim, temos a ilusão de preenchimento desse grande buraco, acreditando até que não há mais vazio algum. No entanto, apesar de os buracos se tornarem cada vez menores, a quantidade total de vazio é sempre a mesma, pois o número de buracos continua aumentando em proporção à quantidade inicial de vazio. Não temos (ou não somos), portanto, mais um enorme buraco, aparentemente preenchido aos poucos, mas, sim, infinitos buraquinhos cheios de nada que, embora não o percebamos conscientemente, nos tornam e nos deixam cada vez mais vazios.

É inegável que esse pensamento traz uma aura negativa quase ao extremo. No entanto, ele também pode ser bastante libertador em vários sentidos. Primeiro, porque a questão da incompletude que os indivíduos vivenciam com cada vez mais intensidade no seu dia a dia parece ser muito mais consequência direta do próprio estilo de vida negador da vida adotado na sociedade em geral, com todos os preenchimentos efêmeros que vão se realizando aqui e ali, enquanto a vida de todos permanece quase que completamente vazia, na medida em que estes acabam abdicando – por serem levados a crer muito pouco na vida – de explorar a fundo a infinidade de coisas que ela tem a lhes proporcionar. É neste sentido que o negativismo do fragmento não diz respeito à vida em si, à humanidade ou ao universo como um todo, mas, sim, à maneira como se tem vivido essa vida, como a humanidade tem encarado a si mesma e como ela tem se colocado em relação ao universo. E o lado extremamente positivo desse pensamento está, em última instância, na grande *oportunidade* que surge diante dos homens a partir do fato de eles descobrirem que podem preencher o grande vazio da vida com qualquer

³⁴¹ Relato do diário do dia 19 de julho de 2012. Este pequeno fragmento, assim como um que foi citado anteriormente, na verdade, já existia, mas ele também foi recuperado e reescrito após uma conversa (neste caso, sobre niilismo) que este pesquisador teve com alguns *occupiers* nesse mesmo dia.

coisa que quiserem: inclusive – o que eles mesmos têm se negado a fazer durante tanto tempo por conta das mais diversas crenças limitadoras às quais foram aprisionados –, fazendo dessa vida algo muito melhor para todos, dotando tudo de cada vez mais sentido, porém, um que seja *consciente* da sua inexistência transcendental e da impossibilidade de se alcançar qualquer fundamentação mitológica, universal e abstrata que pretenda fazer de todos não mais do que seus escravos.

É o sentido do compromisso de todos para com todos – tudo o que existe na natureza – e também para consigo mesmo, de modo que o sentido coletivo acordado não venha a ameaçar o sentido individual ‘sentido’ por cada um, e nem o contrário. Isto é, se nada existe absolutamente, trata-se precisamente do fato de tudo (ter o potencial de) existir. Como já se discutiu razoavelmente, a verdade é que os sentidos de cada um mostram apenas o que é possível mostrar dessa existência, de maneira que, presas a essas impressões particulares generalizadas, de alguma forma os sujeitos acabam por tomar as partes conhecidas pelo todo e assim constroem a realidade com a ilusão de que ela é tanto real quanto universal. Porém, por outro lado, *se nada existe realmente*, então essa *inexistência* não pode ser mais do que a *expressão do todo absoluto*, na mesma medida em que, *se tudo simplesmente existe*, então essa *existência* só vem a representar a própria *expressão do nada absoluto*. Portanto, diante dessa condição um tanto intrigante, o que fazer com *tanto nada que em nada difere do todo que nada tem de total*? Preenchê-lo com tudo que quisermos. É por isso que, no fim das contas, tratar a questão a partir da concepção do *nada* – *niilismo* – ou do *tudo* – o que se poderia chamar de *omnialismo* – não faz mesmo nenhuma diferença em termos de possibilidades: um é parte indissociável do outro, e são ambos em conjunto que permitem aos sujeitos alcançar tudo aquilo que normalmente parece impossível, seja por meio da *afirmação das possibilidades* aparentemente absurdas ou da *negação das impossibilidades* igualmente absurdas que sempre termina em *realização*. Bem assim é no carnaval.

Um bom exemplo disso – ainda em paralelo com todo o moralismo que *proíbe* os indivíduos de fazer as mais diversas coisas que desejam – está na ‘História de Nemine’, um conto organizado em forma de sermão por “um certo Radulfus” (BAKHTIN, 2000) que traz como personagem principal um homem chamado *Nemo* (em latim, literalmente, ‘ninguém’): “uma criatura igual, por sua natureza, sua condição e suas forças excepcionais, à segunda pessoa da Santíssima Trindade, isto é, ao filho de Deus” (BAKHTIN, 2000, p. 362). Foi assim, portanto, que Radulfus transformou o

termo original *nemo* ('ninguém') em um nome próprio, fazendo *afirmação a partir da negação*. Neste caso, se a Sagrada Escritura diz *Nemo Deum vidit* ("ninguém viu a Deus"), por exemplo, a sua história traz "Nemo viu a Deus", de modo que "tudo o que, nos textos citados por Radulfus, é considerado impossível, inacessível ou não autorizado para todos os outros é, para Nemo, considerado possível, acessível e permitido" (BAKHTIN, 2000, p. 362). É isso que o coloca, inclusive, quase que em pé de igualdade com o próprio Deus, dados seus poderes excepcionais que fazem com que "todos esses intermináveis, limitadores e sinistros 'ninguém pode', 'ninguém é capaz', 'ninguém sabe', 'ninguém deve', 'ninguém ousa'" transformem-se "em alegres 'Nemo pode', 'Nemo é capaz', 'Nemo sabe', 'Nemo deve', 'Nemo ousa'" (BAKHTIN, 2000, p. 363): um jogo de palavras que, em última instância, revela um pensamento utopicamente anárquico que busca, através do humor, abrir o leque de possibilidades da vida que as instituições oficiais reguladoras insistem em querer fechar, através do esmagamento do homem (BAKHTIN, 2000). É desta forma que Nemo, por fim, pode ser encarado como o próprio super-homem de Nietzsche com toda a sua liberdade extraordinária. Porém, onde repousa o seu limite?

Como os sujeitos precisam ter sempre certos parâmetros que os dotem de um direcionamento mais ou menos claro na condução da sua própria vida – se assim não o for, se transformarão em niilistas completos que ao máximo abdicarão da vida para encontrar a *realidade do nada absoluto* de uma vez por todas –, então parece sensato adotar aqui a tríade que se propõe a contemplar a condição humana na sua forma mais plena, sempre a partir da consideração do *outro*: liberdade, igualdade e solidariedade – a base para todas as realizações na vida não só do indivíduo e da sociedade, mas também da natureza como um todo. Na interpretação de Taylor (2010, p. 67), "a crítica nietzschiana a todos os 'valores' como criados não pode senão exaltar e enraizar o antropocentrismo", na medida em que deixa

o agente, mesmo com todas as dúvidas acerca da categoria de 'self', com uma sensação de poder e liberdade ilimitados perante um mundo que não impõe norma alguma, pronto para desfrutar do 'jogo livre' ou entregar-se a uma estética do *self*" (TAYLOR, 2010, pp. 67-68, grifo no original).

Porém, o 'problema', neste caso, não parece estar simplesmente no reconhecimento dos valores como algo criado pelo homem, e, sim, especificamente no fato mesmo de se assumir novos valores que coloquem não só os homens, mas *um homem* em específico (o 'eu' de onde brotam as tais normas de conduta), no centro do mundo: ou seja, o equivocado senso de autossuficiência provocada pela desconsideração do elo sistêmico

que o liga a todos os outros homens, seres e coisas existentes, o pedantismo de considerar-se mais digno do que todo o resto no processo de significação do universo.

Afinal, será que o homem apenas é capaz de aceitar um princípio geral que aparentemente seja saudável para todos – na medida, inclusive, em que busca potencializar a expressão de cada indivíduo – se vier a tratar-se de uma norma transcendental determinada por qualquer autoridade inevitavelmente superior a ele? Ou seja, se a tarefa de dar sentido ao mundo é transferida inteiramente aos homens, semideuses com a capacidade de fazer dele uma espécie de *supermundo*, será que não conseguem se respaldar em si mesmos como seres da natureza para construir uma realidade que garanta o livre desenvolvimento de todos em conjunto? Não que se precise manter intactos os conceitos hegemônicos de *bem* e *mal* num mundo desprovido de influências supranaturais, mas será que não seria ‘bom’ para todos que todos respeitassem, convictamente, a tríade básica que potencializa a vida individual vivida em sociedade? Que ‘mal’ há em seguir determinados preceitos aparentemente religiosos, por exemplo, mesmo que num mundo de pós-religião, em prol de uma convivência harmônica geral, como prega o próprio *Reverend Billy* com a sua igreja desprovida de todo e qualquer deus? Ou será que realmente a humanidade só consegue agir de tal ou qual modo se estiver subjugada a uma vontade alheia à sua, como, para além das restrições religiosas, é a sua própria situação geral diante das *leis*? Qual é a dificuldade de reconhecer a sua infinita liberdade, recheando-a de responsabilidade a fim mesmo de preservá-la, ao invés de aniquilá-la por meio da transferência da responsabilidade a outrem?

Quando Zaratustra (NIETSCHE, 2002) anunciou a morte de Deus para os homens, ele demonstrou a grande oportunidade que surgia naquele exato momento para que estes superassem a si mesmos tornando-se os próprios super-homens que representam o *sentido da terra* e que permanecem fiéis a ela, para além de qualquer esperança supraterebre. Neste caso, para ele, o homem é “uma ponte e não um fim” (NIETZSCHE, 2002, p. 27), de modo que deve estar sempre evoluindo, como se fosse um meio que aspira como fim a sua própria superação, mais ou menos como o macaco teria representado um meio para se chegar ao ‘fim’ (provisório) homem. “Que é o macaco para o homem? Uma zombaria ou uma dolorosa vergonha. Pois é o mesmo que deve ser o homem para o super-homem: uma irrisão ou uma dolorosa vergonha” (NIETZSCHE, 2002, p. 25). Assim falou Zaratustra, aquele que buscava destruir todos os valores tradicionalmente seguidos pelo homem para ensinar que o *sentido* da sua

existência é a própria realização completa no super-homem – um pensamento, pelo menos ao nível de analogia, um tanto metafísico.

Ou seja, ao mesmo tempo em que o anunciador afirma que a vida não tem nenhum sentido transcendental, ele automaticamente a dota do sentido que ela deve ter segundo a sua concepção, tornando-se, assim, apenas mais um profeta entre os tantos outros que já haviam sido superados, desconstruindo a moral religiosa apenas para criar mais um quadro de moralidade (profana) a ser idealmente seguido por todos. Até porque, no fim das contas, o niilista mais niilista de todos, o verdadeiro niilista, não é aquele que simplesmente destrói o sentido de tudo: é aquele que *desconstrói construindo*, o que renova o valor de todas as coisas criando outros valores para elas (NIETZSCHE, 2002) – em última instância, para si mesmo diante delas. O *cuidado* para o qual se tem atentado aqui, neste caso, é apenas o de não cair na mesma *limitação* do moralismo tradicional que universaliza a sua visão de mundo e acaba não apenas desprezando, mas em muitos casos se propondo a aniquilar o outro que não se enquadra nas suas expectativas gerais – a não ser, claro, que este outro já venha aniquilando muitos outros a partir das condutas morais que guiam suas ações no mundo. Isso quer dizer, portanto, que a condição moral do ser humano é mesmo insuperável? Zaratustra explica:

O homem é que pôs valores nas coisas com a intenção de se conservar; foi ele que deu um sentido às coisas, um sentido humano. Por isso se chama “homem”, isto é, o que aprecia. Avaliar é criar. Ouvi, criadores! Avaliar é o tesouro e a joia de todas as coisas avaliadas. Pela avaliação se dá o valor; sem a avaliação, a noz da existência seria oca. Ouvi-o, criadores! A mudança de valores é mudança de quem cria. Sempre aquele que cria destrói (NIETZSCHE, 2002, pp. 58-59).

A questão do espírito de conservação de si a partir de um conjunto de valores compartilhados por uma comunidade específica parece algo bastante claro, tanto que, na verdade, os tais criadores de que fala Zaratustra “num princípio foram povos, e só mais tarde indivíduos”, já que estes representam “a mais recente das criações” (NIETZSCHE, 2002, p. 59). Ou seja, é o próprio quadro moral seguido por determinada coletividade que gera coesão e permite que ela se conserve ao longo do tempo, nem que seja destruindo as pretensas ‘ameaças externas’ que venham a surgir, visões de mundo que pareçam comprometer a tal coesão proporcionada pela crença geral daquele grupo. Porém, numa análise mais profunda do tema pode-se perceber que, na verdade, os tais valores não estão propriamente ligados à *conservação de si* como coletividade, mas referem-se, sim, à conservação do poder daqueles que em última instância controlam tal

coletividade – seja pela via dos ensinamentos da Igreja, do Estado, do Mercado, ou de todos eles em conjunto. “Com os vossos valores e as vossas palavras do bem e do mal, vós, os apreciadores de valor, exerceis poderio; e é este o vosso amor oculto e o esplendor, o tremor e o transbordar da vossa alma”, falou Zaratustra (NIETZSCHE, 2002, p. 97). Mais radicalmente, o que acontece nestes casos, no fim das contas, é mesmo uma *destruição de si* (os subordinados) diante da vontade do outro, por mais que se trate de um outro abstrato (que moram na boca dos que controlam), como os mais variados deuses presentes nos mitos religiosos, políticos ou econômicos. É isso que Zaratustra quer definitivamente superar, propondo aos indivíduos extrapolar seu nihilismo incompleto por um completo e ativo.

Sim; adivinha-vos a vós também, vencedores do antigo Deus. Saístes derrotados do combate, e agora a vossa fadiga ainda serve ao novo ídolo! [...] Inventou para o grande número uma morte que se preza de ser vida, uma servidão à medida do desejo de todos os pregadores da morte. O Estado é onde todos bebem veneno, os bons e os maus; onde todos se perdem a si mesmos, os bons e os maus; onde o lento suicídio de todos se chama “a vida” (NIETZSCHE, 2002, p. 52).

É assim, portanto, que “além onde acaba o Estado começa o homem que não é supérfluo; começa o canto dos que são necessários, a melodia única e insubstituível” (NIETZSCHE, 2002, p. 53), bem como o *Occupy* vem tentando professar para a sociedade em geral: com a diferença, naturalmente, de colocar todos os indivíduos no mesmo patamar, um de pura horizontalidade (pelo menos pretendida), onde ninguém é *supérfluo* justamente porque todos agora encontram-se em pé de igualdade para exercer a sua liberdade – os próprios ‘loucos’ que passaram a cantar e a dançar sua *música sem maestros* cuja melodia muitos ainda não podem escutar. E onde tudo isso tem acontecido, neste caso? Na própria *praça pública*, o local a que Zaratustra tem a maior das aversões, precisamente pelo fato de lá todos serem *considerados iguais*, o que faz com que a ‘população’, como ele define, seja completamente incapaz de ouvir a palavra da superioridade terrestre, já que, diante de Deus – em quem estes indivíduos ainda parecem acreditar³⁴² –, nenhum homem pode ser mais do que outro (NIETZSCHE, 2002). Segundo ele, com a morte de Deus, por fim, tudo isso perde o sentido, de modo que o único que resta aos homens superiores, aqueles que não querem ser iguais diante da população, é *fugir da praça pública*.

³⁴² Embora, quanto ao caso dos *occupiers*, ao que parece, os que se encontram na praça pública sejam precisamente os que já não creem nos deuses modernos – os que permanecem do lado de fora vivendo suas vidas normais sem nada questionar, sim.

Mas é aqui que Zaratustra se engana, e os *occupiers* vêm lhe mostrar que é essa mesma condição não hierárquica dos homens – a qual ele tanto teme – que potencializa a capacidade de todos de virem a tornar-se super-homens, seres cujos superpoderes só se manifestam na intensa relação dialógica com o outro, e não no isolamento arrogante do ‘superior’ que se pretende autossuficiente. Além disso, a verdade é que, em termos gerais, os homens nunca chegaram a ser considerados iguais de fato a partir das suas diferenças, nem perante Deus – basta considerar todos os discursos que falam das mais variadas espécies de predestinados, de ‘escolhidos’ aqui na Terra – nem perante si mesmos na realidade que se criou ao longo do tempo – ainda passando pela *justificação divina*, todos os massacres religiosos que já aconteceram na história e continuam acontecendo estão aí para prová-lo muito bem: é por isso que agora parece mais urgente do que nunca que esses homens venham a ser considerados iguais de fato – e não ter sua desigualdade potencializada, como queria Zaratustra (NIETZSCHE, 2002) –, o que quer dizer unicamente possuir seus próprios valores, diferentes, mas com peso igual diante de todos os outros. Se assim não for, a humanidade continuará sendo submetida às mais diversas vontades alheias para sempre, sejam elas determinadas pelos *superiores do céu ou da terra*. Ou seja, indo mais precisamente ao ponto, se o super-homem é ‘produto’ de um mundo pós-institucional (Igreja ou Estado), este só consegue superar de fato as instituições e todos os seus moralismos controladores e limitadores da espontaneidade humana por meio da eliminação de todas as hierarquias possíveis – o que, como já se viu, ao invés de restringir, apenas abre espaço para uma *livre emergência das diferenças*.

É aqui, enfim, que todos viram deuses, senhores do seu próprio destino e igualmente responsáveis pelo destino alheio. E se o Deus cristão morreu e agora decidiu levar consigo o seu sucessor – o mundo criado pela modernidade –, então a reconstrução da realidade deve começar a partir da sua própria cova, seguindo a vontade de todos os semideuses que habitam o mundo, já que “só onde há sepulturas é que há ressurreições!” (NIETZSCHE, 2002, p. 95). E se a vontade é mesmo o único meio necessário para se conseguir o que se quer, ela, a “destruidora de todas as sepulturas” (NIETZSCHE, 2002, p. 95), deve conduzir o homem diretamente ao mundo em que ele quer viver, exatamente da mesma forma que, ao estimular a igual inteligência inata a todos, a mesma vontade leva o homem a aprender tudo aquilo que ele quiser (RANCIÈRE, 2002). É por isso, enfim, que o grito de Zaratustra de “salve, minha vontade!” (NIETZSCHE, 2002, p. 95) pode ser ouvido em uníssono com a mensagem do próprio mestre ignorante (RANCIÈRE, 2002), se se propõe a resguardar a distinção

fundamental de que *o primeiro nega a igualdade buscando justificar as desigualdades* enquanto o segundo *a reconhece justamente para fazer valer as diferenças*. Ambos fogem completamente da via institucional e assumem que tudo é possível desde que derivado de um ato de vontade. Porém, ao pregar a desigualdade, Zaratustra *emancipa o indivíduo ao mesmo tempo em que deixa todos os outros vulneráveis aos seus fetiches* – inclusive violentos, se assim ele quiser que seja –, enquanto que nos ensinamentos do mestre ignorante *é o próprio reconhecimento da igualdade que representa a emancipação completa de todos os indivíduos* perante si mesmos e o universo. O primeiro acredita ser possível construir seu próprio mundo independente de todos os outros, e o segundo mostra que a emancipação de um depende necessariamente da emancipação alheia, os outros com os quais se construirá o tal mundo em que se quer viver.

Esse é o tipo de *confusão esperançosa* – ao invés de uma suposta *desesperança confusa* – que vem a brotar do pensamento niilista mais ativamente completo: a crença de que não existem forças superiores que possam impedir a realização dos sonhos mais profundos da humanidade, a confiança (a parte da *esperança*) de que tudo pode ser, se assim os homens quiserem, em conjunto, por mais que não tenham plena certeza do que querem exatamente ou de como chegar lá de fato (a parte da *confusão*): a vontade coletiva já basta para tanto. Foi assim que falou Zaratustra:

Deus é uma conjectura; mas eu quero que a vossa conjectura se circunscreva ao imaginável. Poderíeis imaginar um Deus? Signifique para vós a vontade de verdade; que tudo se transforme no que o homem pode pensar; ver e sentir! (NIETZSCHE, 2002, p. 75).

Em suma, ao invés de a falta de sentido pronto e a descrença em uma vida pós-terrena levar o indivíduo a colocar um fim na própria vida, por exemplo, por carecer de *razões* – ou de *emoções* – para seguir com algo que não o levará a *nada* – ou melhor, que o levará ao *próprio nada definitivo*, dado que tudo já o contém –, esse *reconhecimento* o dota de força, de superpoderes, de responsabilidade, da certeza infinita de que tudo pode acontecer, e, conseqüentemente, da necessidade de que cada um torne-se líder do seu próprio destino tanto quanto do destino alheio.

E o que chamáveis mundo deve ser criado já por vós; a vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo. E, verdadeiramente, será para ventura nossa! Vós, que pensais e compreendeis como havíeis de suportar a vida sem essa esperança? Não deveríeis persistir no que é incompreensível nem no que é irracional. Hei de vos abrir, porém, inteiramente o meu coração, meus amigos; se existissem deuses, como poderia eu suportar não ser um deus?! Por conseguinte, não há deuses (NIETZSCHE, 2002, p. 75).

Ou seja, é o próprio pensamento da imutabilidade de tudo que rodeia os homens e da inevitabilidade da sua sorte diante de todas as coisas, além da verdadeira crença na morte definitiva do real sustentada eternamente por meio do sopro divino (o mesmo que se diz criador da mesma vida que ele arranca), que deveria produzir “vertigem nos ossos humanos e náuseas no estômago” (NIETZSCHE, 2002, p. 76), e não o fato de estes se perceberem libertos de qualquer controle. “Chamo mau e desumano a isso: a todo esse ensinamento do único, do pleno, do imóvel, do saciável, do imutável” (NIETZSCHE, 2002, p. 76). Como já se viu com Fromm (1974), o que o homem mais precisa, acima de tudo, é *superar* o incrível *medo* que ele acabou desenvolvendo em relação à sua *própria liberdade*, o que sempre o leva a transferir a completa responsabilidade sobre seu destino a outros supostamente superiores. É só assim, portanto, que se conseguirá transformar em virtude o que outrora representava uma fonte quase insuperável de temor para todos: a possibilidade do vazio da morte que os paralisava diante da vida. Se a própria vida já se realiza num grande vazio preenchido com as mais variadas vontades humanas, então o que é a morte, senão nada mais do que o fim dessa vontade – uma vontade cujo fim os indivíduos não serão nem sequer capazes de perceber? Numa contradição apenas aparente, é Epicuro – um dos primeiros filósofos assumidamente ateus – quem melhor pode ajudar a resolver esse dilema: “Por que eu deveria temer a morte? Enquanto eu sou, a morte não é. E quando a morte for, eu já não serei. Por que eu deveria temer algo que não pode ser enquanto eu sou?” (EPICURO, apud DENTON e MILLER, 2004) – ou seja, uma coisa cuja existência jamais poderá coincidir com a de nenhum homem? É aqui também que o presente vem mais uma vez resgatar os indivíduos das mais variadas armadilhas do pensamento prometeico, já que “não há dilema existencial para os que vivem o aqui e o agora” (FREIRE e BRITO, 1985, p. 21): os dilemas surgem unicamente quando se perde o controle sobre o presente de modo a tornar necessário conjecturar demasiado o que será do futuro, aquela abstração cuja existência tampouco pode coincidir com a de nenhum ser.

É por tudo isso, portanto, que a descoberta de toda a vida existente por trás da aparente morte do real deve ser a chave libertadora contra os falsos valores e as palavras ilusórias que impedem a plena realização humana no seu próprio mundo, aquilo que liberta todos os mortais dos “monstros mais perigosos” que os indivíduos podem albergar (NIETZSCHE, 2002, p. 79). Porém, essa reconstrução da realidade diante do real não acontece simplesmente por meio de estampidos espalhafatosos, da instauração forçada de uma nova realidade que vem a matar o real mais uma vez, transformando o

grande rizoma da vida em árvore intransponível – o caso de todas as revoluções –, mas, sim, na própria ‘calada da noite’, pelo subterrâneo que desestabiliza por completo o que está na superfície e torna impossível a sua sustentação. Assim falou Zaratustra: “Os acontecimentos maiores não são os mais ruidosos, mas as nossas horas mais silenciosas. O mundo gira, não ao redor dos inventores de estrondos novos, mas à roda dos inventores de valores novos: gira sem ruído” (NIETZSCHE, 2002, p. 109). É daí que surge, portanto, o grande comprometimento do homem de criar valores novos que contemplem em si todos os outros, uma espécie de incorporação polifônica que impeça a sua síntese em um pacote fechado de pressupostos que venham a matar o que exista para além deles: o que se precisa mesmo, por fim, é da proclamação da ‘loucura’ que livre a todos das correntes do Direito e do castigo (NIETZSCHE, 2002).

A grande convicção de Zaratustra (NIETZSCHE, 2002), no fim das contas – que é a mesma da de Sidarta (HESSE, 1977), neste caso –, é a de que realmente não existe o caminho, já que cada um possui o seu próprio, o que faz bastante sentido. Porém, ao que parece, a salvação que ele prega esbarra sempre no grande escorrego para o subjetivismo – como apresentado por Taylor (2010) –, na medida em que radicaliza o individualismo e afirma que o caminho de cada um jamais deverá depender de nenhum outro. O *Occupy*, como movimento, sabe muito bem que realmente não há caminho, que este se faz ao caminhar; porém, os *occupiers* estão mais seguros do que ninguém de que o caminho individual se traça necessariamente na construção do caminho coletivo, de modo que um necessariamente contém o outro, como bem alerta Freire (1987) ao tratar dos ‘perigos’ do puro subjetivismo:

Confundir subjetividade com subjetivismo, com psicologismo, e negar-lhe a importância que tem no processo de transformação do mundo, da história, é cair num simplismo ingênuo. É admitir o impossível: um mundo sem homens, tal qual a outra ingenuidade, a do subjetivismo, que implica homens sem mundo. Não há um sem os outros, mas ambos em permanente integração (FREIRE, 1987, p. 37).

É com base nessa ideia *objetivamente intersubjetiva* que os *occupiers* têm tentado reconstruir a realidade dia a dia, não a partir de estrondos escandalosos que venham a instaurar novas verdades à força, mas por meio da abordagem silenciosa de quem está tentando inspirar a sociedade a criar e aceitar novos valores, a partir do contato com possibilidades antes encaradas como impossíveis: não valores que se proponham a estabelecer uma nova forma de controle, mas, sim, uns que tenham como meta a libertação de todos em conjunto.

De que modo, mais precisamente? Em termos gerais, seguindo os mesmos ensinamentos que o assassino de Deus, o mais feio dos homens, aprendeu com Zaratustra, quando este afirmou que, em vez da cólera, é com o riso que se mata: “aquele que quer matar mais completamente põe-se a rir” (NIETZSCHE, 2002, p. 235). Como já foi discutido anteriormente, a relatividade alegre do carnaval é e faz tudo isso, agora e – por isso mesmo – sempre.

A dor diz: “Passa! Vai-te, dor!” Mas tudo que sofre quer viver para amadurecer, regozijar-se e anelar, anelar o mais longínquo, o mais alto, o mais luminoso. “Quero herdeiros (assim fala todo aquele que sofre) quero filhos, não me quero a mim”. A alegria, contudo, não quer herdeiros nem filhos; alegria quer-se a si mesmo [sic.], quer a eternidade, quer o regresso, quer tudo igual a si eternamente (NIETZSCHE, 2002, p. 240).

Trata-se, portanto, da realização plena de si vencendo o temor, a culpa e a falta de vontade imaginativa. Mas uma realização que só acontece na alteridade, afinal, o isolamento, além de ser um mero estado ilusório – pois, mesmo sozinhos, se está sempre impregnado de *outros eus* e dos mais variados *outros* ‘outros’ dentro de si mesmo –, é uma condição essencialmente melancólica, incapaz de conduzir ao riso puro, libertador, dançante, promovido pela alteridade dialógica da vida. Até Zaratustra falou sobre isso:

Um só me assedia sempre excessivamente (assim pensa o solitário). Um sempre acaba por fazer dois. Eu e mim estão sempre em conversações incessantes. Como se poderia suportar isto se não houvesse um amigo? Para o solitário o amigo é sempre o terceiro; o terceiro é a válvula que impede a conversação dos outros dois de se abismarem nas profundidades (NIETZSCHE, 2002, p. 56).

É esse terceiro, portanto, que sempre impede cada indivíduo de se perder no abismo das profundidades do *subjetivismo* que se ilude com uma autossuficiência que só o distancia da própria realização de si como sujeito num mundo necessariamente compartilhado. É neste sentido que, muito além de representar a “implosão da subjetividade” que leva a um *objetivismo* recheado das mais variadas certezas científicas, como tenta pregar Cancian (2009), o niilismo de alguma forma pode, inclusive, acabar resvalando pelo próprio caminho altamente complicado do *subjetivismo* que se acabou de criticar. O próprio Cancian (2009) – que aparentemente tanto acredita nas verdades científicas como representação do real – fala das consequências ‘saudáveis’ em adotar um posicionamento de descrença geral em qualquer verdade última:

alguém já ouviu a respeito de algum holocausto cometido em nome da incerteza? De mártires que deram suas vidas pela descrença? Ora, ninguém mata em nome da dúvida, ninguém se sacrifica pela realidade. Todas as

guerras que travamos repousam em alguma certeza, e todas as certezas são crenças metafísicas para justificar nossos absurdos. Apenas convicções são perigosas. Por isso mesmo, o niilismo não representa perigo algum (CANCIAN, 2009, p. 55).

Porém, a sua relatividade ainda é muito pouco ‘relativa’, já que ele, consoante ao pensamento positivista moderno, parece acreditar que o real pode ser completamente desmembrado e explicado por meio de todas as evidências objetivas existentes, apesar de reconhecer que “nossa percepção do mundo não é o próprio mundo: é apenas o modo como nosso cérebro nos apresenta esse mundo” (CANCIAN, 2009, pp. 41-42). É com essa aparente contradição que ele acusa os relativistas de serem precisamente “indivíduos invejosos que gostariam não de corrigir, mas de tomar o lugar da ciência” (CANCIAN, 2009, p. 74) – a última coisa a que o tipo de relativização aqui apresentado aspira.

Porém, seguindo essa lógica da irrefutabilidade da ciência, com quantas atrocidades ela mesma também já não foi conivente, amparada nas suas mais variadas *convicções*? Além disso, onde está escrito que o pensamento relativizante (não necessariamente o relativismo solipsista) é necessariamente *anticientífico*, se a própria ciência, em tese, propõe que todo conhecimento pode e deve ser superado? Nessa ‘briga’ de visões de mundo, tudo se resume, em última instância, a uma questão de *crença*, e é neste sentido que o *objetivismo* pode acabar levando à mesma ilusão a que leva o puro subjetivismo, na medida em que reduz o real àquilo que os sentidos podem revelar aos homens e a sua razão conseguem interpretar dele, da mesma forma que o *subjetivismo* sobrevive unicamente das experiências que a imaginação especuladora de cada um consegue alcançar. No fim das contas, não parece muito sábio tentar reduzir a existência humana unicamente a um ou ao outro extremo, como já mostrou Freire (1987): é assim, portanto, que se aprende a reconhecer a existência como algo necessariamente intersubjetivo, a partir de toda a objetividade que rodeia a todos, não só em relação aos outros homens e animais, plantas e coisas, mas perante todo o universo.

É por esse caminho, portanto, que tenta caminhar a abordagem complexa “como princípio do pensamento que considera o mundo, e não como princípio revelador da essência do mundo” (MORIN, 2005, p. 105) – aparentemente a pretensão tanto do *subjetivismo metafísico* quanto do *objetivismo científico-positivista*. Desta forma, é na interseção entre todos os mundos e suas respectivas cabeças que os sujeitos conseguem se completar, tanto existencial quanto epistemologicamente, de modo que, se todo conhecimento trata-se de uma convenção, se todos vivem mesmo no *mundo das ideias*

criadas com base no que se impõe diante dos sentidos humanos, então “todas as formas de conhecimento são, de diferentes maneiras, incompletas” (SANTOS, 2007b, p. 88), tanto quanto todo indivíduo o será se viver no seu isolamento – ou buscando verdades últimas que o transcendem. A esperança aqui retratada, em suma, é que nesse mundo reconstruído o niilismo nunca se separe de uma boa base de relatividade, justamente para não incorrer nos mesmos dogmas que o pensamento niilista se propõe a destruir.

5.5. A intersubjetividade da existência: o real vive plenamente

Existir – na verdade, ter consciência da própria existência e da de outrem – trata-se, em última instância, de um grande ato de *subjetivação*, uma condição, a princípio, meramente psicológica em relação à matéria revelada pelos sentidos. Ou seja, nada, muito menos ninguém, existe em termos absolutos, pois a existência depende sempre de um ‘outro’ que a reconheça como tal. Neste sentido, enquanto a *existência objetiva*, limitada à matéria pela matéria – seja de uma pedra, uma bactéria, uma planta, um cachorro ou um ser humano –, aparentemente não depende subjetivamente de um ‘outro’, nesta linha de raciocínio ela não pode ser considerada ‘existência’ de fato, pois, se tudo é mesmo um grande vazio, a própria existência não pode existir por si só, na medida em que se trata de uma espécie de conceito criado, um sentido estabelecido a partir da capacidade de subjetivação compartilhada entre os seres e as coisas, o que gera um tipo de *consciência reconhecedora* que se sustenta com base em uma troca permanente de tudo para com todo o resto. Nesta perspectiva, algo só existe de maneira completa, portanto, quando um ser com capacidade de subjetivação, por mínima que seja esta, passa a reconhecer a sua existência de alguma forma. E essa coisa existe cada vez mais na medida em que é *percebida e interpretada* ascendentemente pelos seres dotados de alguma competência subjetiva até chegar ao homem.

Uma pedra não existe diretamente, em termos subjetivos, para outra pedra – apesar de a existência objetiva de uma, em termos sistêmicos, potencialmente afetar a existência da outra. Mas uma pedra existe para um cachorro – que a vê, a sente, se topar-se com ela. E ela existe ainda mais para o homem – que além de vê-la e de senti-la lhe dá um *sentido* muito claro (uma definição, uma explicação, um nome) e a utiliza para fins muito mais específicos que qualquer outro ser. Da mesma forma, um ser vivo *existe* quanto mais ele *se percebe* como existente e quanto mais os outros seres (seguindo a mesma ideia do potencial de subjetivação de cada ser) *o reconhecem* como

existente. Como coloca Morin (2005, p. 41, grifo no original), “só existe objeto em relação a um sujeito (que observa, isola, define, pensa) e só há sujeito em relação a um meio ambiente objetivo (que lhe permite reconhecer-se, definir-se, pensar-se, etc., mas também *existir*)”, de modo que “nada existe sem ele [o sujeito]” (MORIN, 2005, pp. 42-43). É assim, portanto, na interligação entre os dois mundos (objetivo-subjetivo), que *a existência passa a existir* por completo, pois, enquanto nos critérios do puro objetivismo a ideia de sujeito acaba sendo “indescritível” (MORIN, 2005), na concepção subjetivista o objeto não é mais do que um mero produto da sua cabeça. Neste sentido, é apenas na *intersubjetividade objetiva* que ambos se encontram para fazer reconhecer que, objetivamente, além de sujeitos, os humanos, por exemplo, não passam de meros objetos, da mesma forma que, subjetivamente, além de objeto, a pedra trata-se também de um importante sujeito que ajuda a compor o universo como um todo. Ou seja, se, “para a eliminação positiva do sujeito, responde, no outro polo, a eliminação metafísica do objeto” que faz com que o mundo objetivo se dissolva no sujeito que o pensa (MORIN, 2005, p. 40), este sujeito que o pensa só pode fazê-lo precisamente porque é pensado por aquele na mesma medida.

Em última instância, esta concepção assemelha-se bastante à natureza geral da própria ideia. Em suma, o grande princípio básico aqui é que esse ato de subjetivação que dota o mundo objetivo dos mais variados significados jamais conseguirá sustentar-se por si só na cabeça de um único indivíduo, por exemplo, isolado em seu solipsismo: ela só existe necessariamente no eterno dialogismo dinâmico, como bem exemplifica Bakhtin (2002), citando mais uma vez Dostoiévski:

Dostoiévski conseguiu ver, descobrir e mostrar o verdadeiro campo da vida da ideia. A ideia não vive na consciência individual isolada de um homem: mantendo-se apenas nessa consciência, ela degenera e morre. Somente quando contrai relações dialógicas essenciais com as ideias dos *outros* é que a ideia começa a ter vida, isto é, a formar-se, desenvolver-se, a encontrar e renovar sua expressão verbal, a gerar novas ideias (BAKHTIN, 2002, p. 86, grifo no original).

É neste sentido que uma ideia não consegue jamais existir por ela mesma, e por isso ninguém tem a capacidade de carregar sozinho o peso da sua leveza. Sendo assim, muito mais do que uma “formação psicológico-individual subjetiva com ‘sede permanente’ na cabeça do homem”, a ideia é necessariamente “interindividual e intersubjetiva”, de modo que “a esfera da sua existência não é a consciência individual mas a comunicação dialogada *entre* as consciências” (BAKHTIN, 2002, pp. 86-87, grifo no original): neste sentido, é ela que dá forma à realidade humana a partir do

intenso confronto com o mundo objetivo, o que faz com que qualquer existência – inclusive a sua própria – só exista para o sujeito de fato quando se encontra no domínio desse campo compartilhado. É desta forma que, sendo a própria *existência* uma *grande ideia* sobre um estado específico das coisas, então ela só pode existir de fato na intersubjetividade.

Um exemplo: antes de o microscópio ser inventado, havia alguma possibilidade de o homem se inteirar da existência concreta (objetiva) de uma bactéria? Não. Pois os seus sentidos têm um limite muito claro, o que o torna totalmente dependente da capacidade daqueles de lhe mostrar o mundo a fim de que possa percebê-lo objetivamente para, enfim, interpretá-lo (em suma, subjetivá-lo) à sua maneira. Quando então conseguiu desenvolver aparelhos técnicos que aumentam o alcance dos seus sentidos, aí, sim, ele pôde descobrir *outros mundos* (objetivos, mas agora reconhecidos subjetivamente) que antes não ‘existiam’ para ele. Não que essas ferramentas de ampliação do real ajudem definitivamente a resolver o problema, tão antigo, da dualidade entre o *ser* e a *aparência*, revelando aos sujeitos as verdades do primeiro frente às limitações sensoriais que os iludem com a segunda: o fato é que essa *ilusão* sobre o real sempre continuará existindo, não importa o quanto se amplie o alcance dos sentidos, pois, como o universo é infinito, infinita também é a quantidade de *mundos*, de *realidades* que existem até mesmo materialmente – ou energeticamente, já que a própria matéria é, em última instância, energia condensada –, embora não se alcance conceber sua existência, seja dentro ou fora da Terra. E é precisamente por isso que o universo é *infinito*: porque ele não tem início nem fim; não tem unidade mínima nem máxima; tem, sim, espécies de dimensões pelas quais coisas, substâncias e seres trafegam, se interrelacionam e desenvolvem seus processos de forma altamente interdependente. Esta é a outra face da *intersubjetividade da existência*, a sua parte mais ‘subliminar’, por assim dizer: afinal, por mais que os homens não se deem conta, não reconheçam subjetivamente a existência de infinitas coisas objetivas no universo, elas permanecem em intensa relação com todos, afetando-os de modo muitas vezes inexplicável. É aqui, portanto, que o real se mostra cada vez mais vivo.

A ideia básica desta concepção mais sistêmica da vida – inclusive, para além dela – é que nada no universo pode ser considerado uma unidade completa e fechada em si mesma, pois toda (aparente) unidade traz mundos infinitos dentro de si. O corpo humano pode parecer uma complexa unidade independente com um fim em si mesmo, mas, antes disso, é preciso lembrar, ele é um universo com infinitas outras vidas

(multiversos) ali dentro que dependem umas das outras, da mesma forma que a ‘unidade’ resultante delas depende igualmente das vidas e dos elementos externos a ela: a delimitação de qualquer unidade, por fim, é sempre determinada pelo recorte que se faz na análise aplicada. Em suma, é este recorte, na verdade, que permite conceber o corpo como um ser vivo que engloba muitos outros seres vivos e processos, do mesmo modo que, num recorte muito maior, se poderia encarar o próprio planeta como um grande ser vivo que engloba outros seres infinitamente menores, o que faria dos seres humanos perante a Terra o mesmo que as bactérias, ou as células, por exemplo, representam para o seu corpo – esta é a própria teoria de Gaia (CAPRA, 1982), há tanto tempo reconhecida nos círculos não-científicos, mas cada vez mais presente nestes.

Seguindo o pensamento de Capra (1982, p. 40), “os sistemas vivos são organizados de tal modo que formam estruturas de múltiplos níveis, cada nível dividido em subsistemas, sendo cada um deles um ‘todo’ em relação a suas partes, e uma ‘parte’ relativamente a ‘todos’ maiores”, o que leva a concluir que “‘partes’ e ‘todos’, num sentido absoluto, não existem” (CAPRA, 1982, p. 40). É desta forma que tudo acaba se baseando especificamente numa harmonia equilibrada, por assim dizer, a partir das duas tendências opostas e complementares que cada elemento possui simultaneamente: “uma tendência integrativa, que funciona como parte do todo maior, e uma tendência autoafirmativa, que preserva sua autonomia individual” (CAPRA, 1982, p. 40). Esta é a própria ideia chinesa do equilíbrio dinâmico entre o *yin* e o *yang*, por exemplo, que supera qualquer concepção de luta contínua entre os elementos pela hegemonia do todo ao mostrar que a própria ideia de ‘opostos’ é relativa, já que o aparente antagonismo está respaldado, na verdade, num intenso grau de complementaridade – as oposições estão, em última instância, nas cabeças humanas. É assim que “esses opostos não pertencem a diferentes categorias, mas são polos extremos de um único todo” (CAPRA, 1982, p. 33), o que permite recuperar a ideia discutida no segundo capítulo de que o sentido da igualdade é mesmo a própria diferença, a complementaridade indissociável (igualdade de importância) entre as partes (diferentes) que dão forma a qualquer todo.

E este pensamento tampouco precisa ter nada de místico – não precisa ir buscar explicações em entidades transcendentais: ele apenas ‘revela’ – até onde se pode revelar qualquer coisa – o grande dinamismo complexo por trás da matéria ‘objetiva’, que passa a mostrar-se como algo muito menos *rígido*, *inerte*, *definitivo* do que se costumava imaginar. Menos *morto*, em suma. É por isso que este estado tão assegurado e constante

– o termo que Morin (2005) utiliza é *steady state* – quanto essencialmente frágil traz em sua essência algo de paradoxal:

as estruturas permanecem as mesmas, ainda que os constituintes sejam mutantes; assim acontece não apenas com o turbilhão, ou com a chama da vela, mas com nosso organismo, onde nossas moléculas e nossas células renovam-se sem cessar, enquanto o conjunto permanece aparentemente estável e estacionário. Por um lado, o sistema deve se fechar ao sistema exterior a fim de manter suas estruturas e seu meio interior que, não fosse isso, se desintegraria. Mas, é sua abertura que permite esse fechamento (MORIN, 2005, p. 21).

É assim que a própria ciência, por meio da sua representante mais ‘dura’, mais ‘fiel’ – a física –, tem cada vez mais se dado conta desse *fechamento aberto* das formas para fazer concluir em grande medida que, em última instância, “as coisas invisíveis dão sustentação às coisas visíveis” (MAFFESOLI, 1998, p. 96). Morin (2005) resume bem o teor dessas descobertas que cada vez mais afastam os cientistas naturais, na mesma proporção em que eles achavam que estavam se aproximando, daquilo que sempre pareceu uma das suas maiores ‘obsessões’: a peça elementar a partir da qual todo o universo seria constituído.

De início acreditou-se encontrar a unidade de base na molécula. O desenvolvimento dos instrumentos de observação revelou que a própria molécula era composta de átomos. Depois nos demos conta de que o átomo era ele próprio um sistema muito complexo, composto de um núcleo e de elétrons. Então, a partícula tornou-se a unidade primeira. Depois nos demos conta de que as partículas elas próprias eram fenômenos que podiam ser divididos teoricamente em quarks. E, no momento em que se acreditou atingir a peça elementar com a qual nosso universo era construído, esta peça desapareceu enquanto peça. É uma entidade fluida, complexa, que não se pode isolar (MORIN, 2005, p. 60).

De acordo com o mesmo Morin (2005, p. 60), essa “obsessão da simplicidade conduziu a aventura científica às descobertas impossíveis de conceber em termos de simplicidade”: ou seja, sendo o universo *infinito*, tanto para o macro quanto para o micro, a busca dessa presumida essência mostra-se contraditória desde o ponto de partida, pois, por mais que se imagine tê-la encontrado definitivamente, sempre existirá algum elemento menor que ainda não é possível conceber. Isto é, como infinito, o infinito jamais poderá ser reduzido a qualquer coisa: e assim ele segue, com o seu grande equilíbrio inexplicável de ordem e desordem, amparando-se na primeira para estabilizar-se em organizações e na segunda para inovar, criar, evoluir (MORIN, 2005). Diante de tais contradições que expõem a limitação do próprio conhecimento científico, portanto, muitos cientistas têm buscado ‘refúgio’ nas tradições místicas, particularmente as orientais, para tentar superá-las de alguma forma, como o faz o próprio Capra (1982).

Porém, como bem pondera Morin (2005), ao criarem novas explicações que se propõem a extrapolar tais contradições, eles acabam de certo modo escapando da própria complexidade, que está necessariamente fundada no paradoxo mais radical da harmonia e da desarmonia.

É difícil conceber a complexidade do real. Assim, os físicos abandonam felizmente o antigo material ingênuo, o da matéria como substância dotada de todas as virtudes produtivas já que esta matéria substancial desapareceu. Então, eles substituem a matéria pelo espírito. Mas o espiritualismo generalizado não vale, em nada, mais do que o materialismo generalizado. Eles se reencontram numa visão unificadora e simplificadora do universo (MORIN, 2005, pp. 64-65).

Ou seja, o fato de o real mostrar-se cada vez mais vivo, dotado de uma *intelligentsia*, uma espécie de subjetividade quase surpreendente, nada traz de evidência a respeito de uma força superior que tudo cria e tudo determina de modo consciente, deliberado. Não é preciso ir tão longe: basta apreender a questão nos termos da intersubjetividade da existência de que se está tratando aqui, de modo, inclusive, a superar o pensamento mecanicista dominante e potencializar a existência de todos. Afinal, se o universo é mesmo um infinito sistema ‘vivo’ composto de infinitas outras ‘vidas’ menores, então ele será tanto mais potencializado quanto mais cada uma das partes respeitem o princípio da vida de todas as outras.

É precisamente essa concepção que traz o ressurgimento do mito de Gaia, que defende que a Terra é um sistema vivo que “funciona não apenas *como* um organismo, mas, na realidade, parece *ser* um organismo Gaia, um ser planetário vivo” (CAPRA, 1982, p. 278, grifo no original). Isso porque

suas propriedades e atividades não podem ser previstas com base na soma de suas partes; cada um de seus tecidos está ligado aos demais, todos eles interdependentes; suas muitas vias de comunicação são altamente complexas e não-lineares; sua forma evoluiu durante bilhões de anos e continua evoluindo (CAPRA, 1982, p. 278).

Neste caso, a única aparente contradição aqui em relação ao ciclo conceitual que se aprendeu a chamar de vida é a seguinte: o fato de não se saber exatamente como e quando a Terra *nasceu* (apesar de existirem algumas teses sobre isso), o fato de ela não *crescer* (apesar de evoluir), o fato de ela não se *reproduzir* e gerar outras ‘terrinhas’ (apesar de promover a reprodução contínua dos elementos que a compõem), e, por fim, o fato de que aparentemente ainda demorará muito até que ela *morra*, se é que tal fato se concretizará exatamente algum dia. Por isso, o termo *sistema vivo* é aparentemente simbólico, daí que não precisa tratar-se de um *organismo vivo* nos termos que se acostumou a definir o que é uma vida – até porque, esta mesma ideia, como qualquer

outra, não passa de uma mera convenção: refere-se, pelo menos, a um grande sistema aberto, complexo, que é parte integrante de um sistema infinitamente maior e que comporta outros sistemas infinitamente menores, no qual todas as partes dependem necessariamente de todas as outras e do todo imediato para existir, assim como esse todo depende das suas partes, dos outros todos e, em última instância, do todo ‘total’, infinito, absoluto, universal (abstrato) para realizar a sua existência tanto objetiva quanto subjetivamente. Mesmo assim, fazendo um contraponto ao próprio contraponto, como tempo e espaço representam conceitos totalmente relativos, e mais, como o contato humano com o universo e a compreensão que se pode ter dele são altamente limitados, pode ser, sim, que a Terra seja uma grande Gaia que realiza seus processos vitais numa realidade (tempo e espaço) cósmica que o homem não é capaz de apreender.

É exatamente por isso que o mundo é para todos esses homens nada mais do que aquilo que a sua consciência consegue apreende dele. Mas, neste sentido, do que se trata exatamente a consciência? Como sugere o pensamento cartesiano, a única certeza que os sujeitos podem ter é a certeza da sua existência como ser pensante, o fato de possuir uma consciência que “confirma categoricamente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente”, o que garante que pelo menos o mundo da consciência seja “suficientemente real” (ARENDDT, 2005, p. 293). Isto é, seguindo essa ideia, existir é simplesmente possuir autoconsciência, “a consciência de estar consciente” (CAPRA, 1982, p. 289), embora uma consciência desconectada do corpo e pretensamente independente das outras consciências e de todo o resto. É exatamente por isso que esse pensamento se mostra insuficiente, incompleto, pois: 1) em termos de *funcionamento interno*, a consciência é também composta (gera e é gerada) por atividades inconscientes (as quais não se pode controlar) – da mesma forma que a razão possui vários elementos ‘não-rationais’; 2) em termos *composicionais*, como “os aspectos fisiológicos da percepção não podem ser separados dos aspectos psicológicos da interpretação” (CAPRA, 1982, p. 288), ela não pode ser encarada como um processo independente do corpo, uma espécie de espírito com ‘vida’ própria que não se relaciona com a matéria – ao contrário, “vida e mente são manifestações do mesmo conjunto de propriedades sistêmicas, um conjunto de processos que representam a dinâmica da auto-organização” (CAPRA, 1982, p. 284); 3) em termos *sociais*, ela é algo em grande medida construído antes mesmo da própria existência do indivíduo que a sustenta, por meio da consciência coletiva que molda o pelo menos tanto quanto ele mesmo a molda – como já dito com Bakhtin, por ser

linguística, a consciência é social (apud STAM, 2000); 4) em termos *sistêmicos*, *cósmicos*, por assim dizer, ela representa uma espécie de *intelligentsia* inexplicável que estimula, move e determina com uma sutileza imponente e uma flexibilidade imprevisível todos os processos do universo. É assim que “o mundo está no interior de nossa mente, que está no interior do mundo”, de modo que sujeito e objeto acabam sendo totalmente constitutivos um do outro (MORIN, 2005, p. 43).

Neste caso, é possível perceber que a consciência como fenômeno não é algo tão estritamente humano assim, apesar de ela se apresentar de maneira altamente complexa e refinada na espécie humana. Primeiro, porque vários dos componentes que formam o *domínio psicológico* dos homens são também encontrados de modo rudimentar em várias espécies animais (CAPRA, 1982). Segundo, porque, além da estrutura (organização no espaço) e da função (organização no tempo), alguns estudos já evidenciam a existência de uma coisa que Coghill chamou de *mentação* (apud CAPRA, 1982), que pode ser entendida como a dinâmica que rege a auto-organização de todo e qualquer sistema vivo.

No organismo, por exemplo, há vários níveis de mentação ‘metabólica’ envolvendo células, tecidos e órgãos, e há depois a mentação ‘neural’ do cérebro, que consiste em múltiplos níveis correspondentes a diferentes estágios da evolução humana. A totalidade dessas mentações constitui o que chamaríamos de mente humana (CAPRA, 1982, pp. 284-85).

Terceiro, porque, como se verá logo adiante, a física quântica tem cada vez mais se deparado com os mais variados paradoxos, fenômenos totalmente inexplicáveis que ocorrem nos processos subatômicos: em suma, uma alta imprevisibilidade, espécie de consciência mesmo, de subjetivação que foge totalmente de qualquer ‘lógica’ projetiva inerente ao pensamento da física clássica (mecânica).

Neste sentido, a maior dessas ‘revelações’ refere-se à ‘descoberta’ de que o interior do átomo é, por assim dizer, imaterial, o que faz dele, da pretensa unidade mínima do mundo material, algo nada objetivo, apenas remotamente concreto. “Na física atômica, os fenômenos observados só podem ser entendidos como correlações entre vários processos de observação e medição, e o fim dessa cadeia de processos reside sempre na consciência do observador humano” (CAPRA, 1982, p. 81), como o elétron, por exemplo, que não possui propriedades objetivas independentes da mente do observador (CAPRA, 1982). E a questão aqui é tão complexa, que vários pesquisadores já encontraram diversas correspondências entre processos quânticos e processos de pensamento, o que os tem levado a afirmar, como o fez James Jeans (apud CAPRA,

1982, p. 81), que “a corrente do conhecimento avança na direção de uma realidade não-mecânica”, de modo que “o universo começa a se parecer mais com um grande pensamento do que com uma grande máquina”. Em suma, a dinâmica do universo tem-se mostrado cada vez mais baseada em *ritmos* do que nas *estruturas* em que sempre se baseou o pensamento moderno com a sua concepção de *grande máquina* (CAPRA, 1982).

É assim que, de maneira geral, a própria ciência contemporânea vem cada vez mais trazendo de volta a questão da complexidade pelo mesmo caminho que ela mesma a tinha expulsado (MORIN, 2005). Ou seja, ao transformar tudo em objeto destrinchável, redutível, ela mergulhou a fundo nesses objetos ao ponto de compreender que o que opera por trás deles não pode ser compreendido plenamente, muito menos reduzido a conceitos e fórmulas embasadas no critério da previsibilidade.

O próprio desenvolvimento da ciência física, que se consagrava a revelar a Ordem impecável do mundo, seu determinismo absoluto e perpétuo, sua obediência a uma Lei única e sua constituição de uma forma original simples (o átomo) desembocou finalmente na complexidade do real. Descobriu-se no universo físico um princípio hemorrágico de degradação e de desordem (segundo princípio da termodinâmica); depois, no que se supunha ser o lugar da simplicidade física e lógica, descobriu-se a extrema complexidade microfísica; a partícula não é um primeiro tijolo, mas uma fronteira sobre uma complexidade talvez inconcebível; o cosmos não é uma máquina perfeita, mas um processo em vias de desintegração e de organização ao mesmo tempo (MORIN, 2005, pp. 13-14).

Neste caso, ele só pode ser minimamente compreendido se analisado em termos de processo, especialmente no que se refere aos organismos vivos, cujas atividades extrapolam completamente a lógica proveniente das estruturas rígidas (CAPRA, 1982). Não que as partes devam ser vistas simplesmente em função do todo, como de certa forma sugere o pensamento sistêmico defendido por Capra (1982), mas, que sejam, sim, encaradas de um modo extremamente dinâmico, a partir de um pensamento que supere as alternativas (dicotômicas) tradicionais – *máquina/organismo, vitalismo/reducionismo* (MORIN, 2005). É desta forma que se pode evitar substituir a concepção simplista de que o corpo é uma máquina por outro, a partir de uma lógica totalmente inversa, mas igualmente reducionista, que o fecha no conceito determinado de organismo vivo:

o organismo é também uma máquina no sentido em que este termo significa totalidade organizada, mas de um tipo diferente do das máquinas artificiais, a alternativa ao reducionismo não está num princípio vital, mas numa realidade organizacional viva (MORIN, 2005, p. 29).

Seguindo o pensamento de Von Neumann, Morin (2005) diferencia a *máquina viva* (auto-organizadora) da *máquina artefato* (simplesmente organizada), mostrando que,

embora se constitua de elementos extremamente confiáveis, esta, em seu conjunto, “é muito menos confiável que cada um dos seus elementos tomados isoladamente”, de modo que uma alteração num dos seus constituintes já é suficiente para fazer com que “o conjunto pare, entre em pane, e só possa ser reparado com a intervenção externa (o mecânico)” (MORIN, 2005, p. 31).

Mas estudos recentes mostram que essa capacidade auto-organizativa vai muito além da matéria viva, sendo encontrada também em sistemas químicos, como bem descreve o físico-químico Iliá Prigogin (apud MATURANA, 2009). Como esses sistemas mantêm e desenvolvem uma estrutura mediante a decomposição de outras estruturas no processo de metabolismo, o que permite criar *entropia* (desordem) que é dissipada na forma de produtos residuais degradados, Prigogin os denominou *estruturas dissipativas* (MATURANA, 2009). Em termos gerais, elas “exibem a dinâmica da auto-organização em sua forma mais simples, manifestando a maioria dos fenômenos característicos da vida – autorrenovação, adaptação, evolução e até formas primitivas de processos ‘mentais’” (MATURANA, 2009, p. 265) –, porém não são consideradas vivas pelo fato de não se reproduzirem nem formarem células – se esbarram num elemento da convenção existente. “Assim, esses intrigantes sistemas representam um elo entre matéria animada e inanimada”, de modo que, “se são chamados ou não de organismos vivos é, em última análise, uma questão de convenção” (MATURANA, 2009, p. 265). Algo semelhante também acontece com os *vírus*, elementos que se encontram numa fronteira muito tênue entre a matéria viva e a não-viva, apresentando características de vida quando dentro de uma célula, mas aparentando não serem mais do que substâncias químicas quando fora delas. “Os vírus são incapazes de funcionar e multiplicar-se fora das células vivas. São imensamente mais simples do que qualquer microrganismo, e os mais simples entre eles consistem em apenas um ácido nucleico, ADN ou ARN” (MATURANA, 2009, p. 269).

Indo ainda mais a fundo na observação dos componentes da matéria, mesmo a inanimada, é possível citar rapidamente as grandes descobertas da microfísica do século XX, que, em última instância, chegou à conclusão de que o solo firme no qual se pensava repousar a matéria deixou de ser uma realidade maciça elementar para se mostrar como algo inexplicavelmente imaterial, fundado em energia – o mesmo ‘choque’ proporcionado pelo relativismo da física quântica que tem demonstrado que espaço e tempo “não são mais entidades absolutas e independentes” (MORIN, 2005, p.

19). A quebra de paradigma aqui é bastante evidente, o que instaurou um grande desafio à capacidade dos físicos na sua tarefa de entender e explicar o universo (CAPRA, 1982).

Todas as vezes que faziam uma pergunta à natureza, num experimento atômico, a natureza respondia com um paradoxo, e, quanto mais eles se esforçavam por esclarecer a situação, mais agudos os paradoxos se tornavam. Em sua luta para apreenderem essa nova realidade, os cientistas ficaram profundamente conscientes de que seus conceitos básicos, sua linguagem e toda a sua forma de pensar eram inadequados para descrever fenômenos atômicos (CAPRA, 1982, p. 71).

Foi assim que os cientistas perceberam que em vez de partículas duras, sólidas, “os átomos consistem em vastas regiões de espaço onde partículas extremamente pequenas – os elétrons – se movimentam em redor do núcleo” (CAPRA, 1982, p. 72) de modo quase incompreensível.

E o que é o *elétron* de fato? Em termos gerais, ele pode apresentar-se de diferentes formas, entre os conceitos de *partícula* e *onda*, a depender da situação. Desta maneira, “enquanto age como partícula, é capaz de desenvolver sua natureza ondulatória às custas de sua natureza de partícula, e vice-versa, sofrendo assim transformações contínuas de partícula para onda e de onda para partícula”, o que quer dizer especificamente que “nem o elétron nem qualquer outro ‘objeto’ atômico possuem propriedades intrínsecas, independentes do seu meio ambiente” (CAPRA, 1982, pp. 73-74) – modifica-se de acordo com as condições do experimento a que está submetido, mais ou menos como Zelig transforma-se a partir do ambiente em que se encontra a fim de dar diferentes significações à sua própria personalidade, ao que ele é. Assim, tal qual um ser vivo imerso em um grande poço de subjetividade, os componentes subatômicos estão fundados em um claro princípio da incerteza, o que faz com que, em nível subatômico, a matéria não exista com certeza em lugares definidos: “em vez disso, mostra ‘tendências para existir’, e os eventos atômicos não ocorrem com certeza em tempos definidos e de maneiras definidas, mas antes mostram ‘tendências para ocorrer’” (CAPRA, 1982, pp. 74-75). Em suma, a partir da mera *tendência* para existir da matéria que no máximo gera situações que igualmente apenas *tendem* a ocorrer, “nunca podemos predizer com certeza um evento atômico; apenas podemos prever a probabilidade de sua ocorrência” (CAPRA, 1982, p. 75). Alguma diferença em relação ao nível social da existência?

Neste sentido, a grande contribuição da física atômica é precisamente o fato de demonstrar que as partículas subatômicas são impossíveis de serem significadas através de uma análise que as considerem como *entidades isoladas* – um dos grandes

fundamentos da própria ciência moderna: elas só podem ser minimamente compreendidas “como interconexões, ou correlações, entre vários processos de observação ou medição” (CAPRA, 1982, p. 75), o que impossibilita a sua caracterização como ‘coisas’, já que essas ‘(não)-coisas’ representam sempre uma interconexão entre outras ‘(não)-coisas’. Ou seja, nas profundezas do átomo nada existe por si só: o que pode ser considerado existente só existe em relação a outra coisa, inclusive, ao próprio sujeito que o observa. Em outras palavras, os processos só existem porque podem ser complexamente *subjetivados*: “na física atômica, os fenômenos observados só podem ser entendidos como correlações entre vários processos de observação e medição, e o fim dessa cadeia de processos reside sempre na consciência do observador humano” (CAPRA, 1982, p. 81). A verdade é que no mundo mais macro ao qual os homens estão vinculados a existência se constrói de modo bastante semelhante a esse, como se tem tentado argumentar aqui, por mais que, diante daquilo que os seus sentidos lhes revelam, tudo pareça ‘naturalmente’ muito mais óbvio, autoexplicativo. Porém, assim como toda a *existência (que se pode conceber como) existente*, nos processos a que se dedica a física quântica é a própria subjetivação do observador que, em última instância, ocasiona as propriedades a serem observadas.

Minha decisão consciente acerca de como observar, digamos, um elétron, determinará, em certa medida, as propriedades do elétron. Se formulo uma pergunta sobre a partícula, ele me dá uma resposta sobre a partícula; se faço uma pergunta sobre a onda, ele me dá uma resposta sobre a onda. O elétron *não possui* propriedades objetivas independentes da minha mente (CAPRA, 1982, p. 81).

É mais ou menos assim, portanto, que o real mostra toda a vida que se encontra por trás da aparente inércia passiva dos objetos materiais que compõem a realidade objetiva, revelando a grande atividade que sustenta um pedaço ‘morto’ de pedra ou metal, por exemplo, quanto mais se amplia o *zoom* dos sentidos do observador (CAPRA, 1982).

Quanto mais de perto o observamos, mais vivo se apresenta. Todos os objetos materiais em nosso meio ambiente são feitos de átomos que se interligam de várias maneiras para formar uma enorme variedade de estruturas moleculares, as quais não são rígidas e inertes, mas vibram de acordo com sua temperatura e em harmonia com as vibrações térmicas de seu meio ambiente (CAPRA, 1982, pp. 82-83).

Ou seja, o resultado aparentemente estático é apenas fruto do *equilíbrio dinâmico* que resulta dessas interações, o *steady state* de que fala Morin (2005). Em última instância, tudo é energia, e a matéria nada mais é do que energia condensada que se conserva apenas por meio de um dinamismo equilibrado dos processos de *entropia* (organização)

e *neguentropia* (reorganização) que lhe dão forma (MORIN, 2005), tudo isso possibilitado por uma subjetividade altamente complexa que extrapola completamente os limites dos sentidos que mediam o homem com o mundo e da razão que o interpreta.

Aqui, com muito mais profundidade do que fazia a cibernética, somos levados a inocular no objeto alguns dos privilégios até então do sujeito, o que nos permite entrever como a subjetividade humana pode encontrar suas fontes, suas raízes, no mundo dito “objetivo” (MORIN, 2005, pp. 32-33).

Mais uma vez, para além da estranha subjetividade que rege os fenômenos do universo objetivo, o próprio mundo objetivo como tal, por sua vez, não passa de uma grande subjetivação compartilhada.

E aqui é possível recuperar a questão da existência (subjetiva) a partir do caso da bactéria. Antigamente, os efeitos (ruins) de uma bactéria no corpo humano poderiam ser atribuídos a um *espírito* ou a qualquer força superior, a depender da cultura que os estivesse interpretando, uma explicação que naquele momento era mais que suficiente para que todos a aceitassem como verdade. Mas isso quer dizer então que as bactérias em si mesmas não existiam antes da sua ‘descoberta’? Como matéria e como ser vivo, é claro que sim, embora isso não tenha absolutamente nenhuma importância *para a humanidade* enquanto não se tem consciência da sua existência, já que a existência objetiva é sempre revelada a partir de um reconhecimento subjetivo expresso em linguagem: isto é, a existência só existe de verdade quando é reconhecida como tal, quando carrega em si mesma qualquer tipo de sentido instaurado pelos sujeitos que a reconhecem e a aceitam em conjunto – é importante não perder de vista que *vida* e *existência* não são mais que conceitos subjetivos. Em suma, ela é o que esses sujeitos são capazes de conceber dentro do ínfimo recorte do universo ao qual eles estão vinculados, daí que, para os humanos, com certeza *existem muito mais existências* no mundo, no universo, do que para um cachorro, da mesma forma que para um cachorro existem mais do que para uma bactéria, e assim sucessivamente – é como se, para diferentes espécies, a consciência possa ser mais ou menos ‘consciente’, a depender da capacidade de subjetivação de cada uma. Morin (2005, p. 110) explica:

A vida é uma organização computacional que, por isso mesmo, comporta uma dimensão cognitiva indiferenciada em si mesma. Este conhecimento não se conhece a si próprio. A bactéria não conhece o que ela conhece, e ela não sabe que sabe. O aparelho cerebral dos animais constitui um aparelho diferenciado do conhecimento. Ele não computa diretamente os estímulos selecionados e codificados pelos receptores sensoriais; ele computa as computações que fazem seus neurônios.

Para uma pedra, seguramente não existe existência justamente porque ela é incapaz de reconhecer a si mesma ou a qualquer outra coisa como ‘existente’. Mas os humanos a reconhecem como algo que ‘existe’, e, por isso, para eles, ela existe para muito além da sua existência objetiva, que só é revelada por meio de uma subjetivação – linguística, em última instância. Maturana (2009) dá um bom exemplo disso citando o processo digestivo que acontece no corpo, algo que ocorre fora da linguagem, mas que só passa a existir de fato a partir dela – como o azul que só deixa de ser verde quando é *rebatizado* com outro nome.

Comemos e a digestão se faz. Acontece que há digestão e que não temos que pensar para que a digestão se dê. Quando pensamos e refletimos sobre ela acontecem outras coisas conosco que são distintas da digestão – pode até acontecer de termos indigestão – porque, de fato, a digestão surge ao ser distinguida por nós. Se não trazemos conosco a digestão, ao distingui-la na linguagem, não há digestão (MATURANA, 2009, p. 38).

Em suma, a digestão só passa a ‘existir’ de fato quando os homens organizam o seu sistema cognitivo, a sua linguagem, o seu conhecimento, de modo a conceber a sua existência subjetivamente. Mas ainda é possível ir além nesse argumento a respeito do contraste entre existência objetiva e subjetiva e da preponderância simbólica desta sobre aquela.

Imaginem-se dois amigos conversando. A essa altura não há nenhuma dúvida de que ambos existem tanto para si mesmos quanto para o outro, tanto objetiva quanto subjetivamente. Mas, e se de repente um dos dois cai morto no chão, o que acontece, neste caso? Automaticamente, o *corpo* do que acabou de morrer deixa de existir subjetivamente para o seu amigo (como algo capaz de emitir qualquer tipo de subjetividade dali em diante), e, claro, para si mesmo também, por mais que, considerando a morte simplisticamente como a perda absoluta – por meio do apagamento completo ou da dissipação pelo universo – da consciência – entendida como capacidade de perceber-se como existente, de auto-organizar-se, de ‘pensar’ e controlar seus próprios atos –, ele não possa ter ‘consciência’ de que morreu. Só que o fato é que em termos de matéria ele continua existindo, e continuará existindo para sempre, de formas infinitamente possíveis, ligando-se *a* e desligando-se *de* outros átomos, outros pedaços de matéria, por toda a eternidade. Daí que, neste caso, o que ficará da sua subjetividade é exatamente a memória sobre ele, isto é, tudo o que ele fez e que de alguma forma afetou o mundo e as outras pessoas – seja por seu trabalho, por suas ações ou simplesmente por suas relações privadas com outros sujeitos –, ajudando,

assim, a construir a sua *imortalidade* – a da glória, por exemplo, de que fala Arendt (2005) a partir dos gregos.

Ou seja, a morte, neste caso, representa apenas a perda, por parte do corpo, da capacidade de produzir subjetividade, de reconhecer-se e de ser reconhecido como um ser subjetivo a partir daquele pedaço de matéria (agora neutro, mais vazio ainda de qualquer sentido senão o sentido que os próprios homens criaram para a morte); em suma, é o fim de uma vida (que comporta o encontro casual de trilhões de outras), de uma ‘unidade consciente’ que irá se decompor e ajudar a criar outras coisas, outras vidas, outras unidades abertas, na Terra e potencialmente em todo o universo. Porém, como não se pode mais conceber subjetivamente aquela matéria que está se dissipando, então ela já não existe como um ser vivo, por mais que por algum tempo muitas vidas ali ainda continuarão existindo. É por isso, portanto, que *objetivamente não existe morte*. E é por isso que *subjetivamente só existe morte para a desintegração do corpo*. Sócrates *morreu* há dezenas de séculos, não escreveu uma linha sequer sobre seus pensamentos, mas, ainda hoje, tanto tempo depois, ele permanece talvez mais vivo, mais subjetivado do que nunca. Seu corpo parou de exercer subjetividade sobre o mundo, mas sua obra – mesmo que escrita por outros –, não, assim como seus genes, seu código biológico que de alguma forma permanece eternizado em todos os seus descendentes. Neste caso, subjetivamente, Sócrates é incapaz de perceber a sua existência, mas, por outro lado, também subjetivamente, a sua existência ainda é reconhecida de maneira muito intensa.

Em termos gerais, é por isso que a *morte (subjetiva) da humanidade* jamais significará a *morte (objetiva) do planeta*, por exemplo. Deste modo, quando as pessoas dizem que é preciso salvar o planeta, elas só podem estar falando em termos estritamente subjetivos, pois de nenhuma maneira o extermínio da humanidade significará o fim da Terra: esta continuará ‘vivendo’ muito bem, com todos os seus processos, seus arranjos e rearranjos, independente de todo e qualquer ser humano³⁴³.

³⁴³ A própria ciência já ‘entende’ perfeitamente que, na verdade, não são os humanos que domam a natureza; é ela que, em última instância, os doma. Com certeza, a humanidade exerce um certo controle sobre ela, impedindo que ela manifeste sua ‘espontaneidade’ e invada, tome conta da sua própria ‘mundanidade’. No entanto, basta um mero ‘vacilo’, uma mera distração, e ela se recompõe com todas as forças em busca do seu ‘estado natural’, para recuperar efetivamente seu ‘dinamismo’ relativamente reprimido pelos mesmos humanos. Para se ter uma noção desse ‘poder’ da natureza de autoregeneração, basta abandonar uma cidade inteira, por exemplo, e esperar alguns anos para ver o que acontece: os prédios serão completamente tomados por vegetação, os animais (antes reprimidos) ocuparão as ruas, rios poderão ‘brotar’ do solo para reocupar a sua posição original. Com o passar dos séculos, em suma, a ‘mundanidade’ sucumbirá a ponto de não deixar qualquer vestígio de que um dia aquilo chegou a ser uma cidade. Se a humanidade for extinta, portanto, a única coisa que acontecerá é que, com o tempo, a

No entanto, subjetivamente – no ponto de vista da humanidade – ela morrerá. E morrerá, *para os homens*, porque já não existirá nenhum descendente seu subjetivando-a, concebendo a sua existência. É extremamente fundamental cuidar, sim, da Terra, da natureza, e de tudo que rodeia os homens, mas é importante ter a humildade de assumir que são esses mesmos homens – ou qualquer outra espécie considerada de modo isolado – que dependem dela, muito mais do que ela destes³⁴⁴.

O fato é que a morte de cada ser, de cada homem especificamente, representa também, em última instância, a morte (subjetiva) do universo para aquele que deixa de existir (subjetivamente) – ou, neste caso, o extermínio de toda uma espécie que o subjetiva trata-se em igual medida do extermínio do próprio universo para ela. Mas isso apenas em termos subjetivos, pois, objetiva e radicalmente, não existe morte. Matéria não morre. Quem morre é a capacidade vital e os sentidos do corpo, os responsáveis por demonstrar a existência objetiva do mundo a um ser qualquer, aquilo que permite que uma matéria deixe de ser pura matéria e passe a ter isso que se aprendeu a chamar de ‘vida’. Mais: no caso do homem, quem morre também é a razão e a consciência condensada, seus aparatos produtores de subjetividade, em suma, a sua *capacidade de produzir sentido*: não de simplesmente *receber informações* pelas ‘janelas’ do corpo que estão em constante intercâmbio com o mundo, mas de *interpretá-las e atribuir-lhes qualquer espécie de valor* – essencialmente, a porta de entrada para a existência do mundo que rodeia a todos, o que faz com que isso ou aquilo exista de fato para os homens, coletiva ou individualmente.

E aqui entra exatamente o que diz Bakhtin (2003) ao falar do processo infinito de *expressão e compreensão*: os serem humanos existem necessariamente *para o outro*

natureza voltará, naturalmente, ao seu ‘estado natural’, aquele existente antes do surgimento do primeiro homem que passou a influenciar diretamente no curso dos processos naturais. Para se ter uma noção melhor disso, ver o documentário: *Life after people* – ‘O mundo sem ninguém’ – (DE VRIES, 2008).

³⁴⁴ No seu discurso de aceitação da candidatura, em 30 de agosto de 2012, Mitt Romney (2012) disse, ironicamente: “Obama prometeu diminuir o aumento do oceano e salvar o planeta; meu comprometimento é com você e sua família”. Só que, o que esse pensamento (moderno e antropocêntrico em sua essência) desconsidera é que não é possível existir ‘você’ ou ‘sua família’ se não existir planeta, embora este sobreviva muito bem sem ‘você’ e ‘sua família’. E se a verdade é que os homens precisam sempre de um presumido inimigo externo para superar as diferenças e se juntarem de modo cooperativo – como acontece quando um povo invade o território de outro ou como aconteceria, por exemplo, se a Terra fosse invadida por alienígenas –, é preciso lembrar que este ‘pretexto’ já existe claramente e tem pouco a pouco mostrado grandes sinais de ameaça à existência humana: o aquecimento global e todas as suas consequências climáticas – embora muitos cientistas venham, por questões políticas, trabalhando para negá-lo –, como colocou um *occupier* chamado César em conversa com o autor em 27 de maio. O próprio furacão *Sandy*, que fez bastantes estragos na costa leste dos Estados Unidos e no Caribe – apesar de a mídia brasileira retratar apenas, e de modo extremamente espetacular, o caso dos EUA, como se a vida dos americanos valessem muito mais do que a dos cidadãos dos outros países afetados – em outubro de 2012 pode ser visto como uma expressão disso.

e com o auxílio do outro – é a própria ideia do “eu sou porque nós somos”, ou “todos somos...”, expressa com cada vez mais força pelos movimentos contemporâneos. É neste sentido que, *objetivamente*, morrer significa simplesmente passar a exercer uma outra função (material, energética) no universo, uma função neutra, sem nenhum sentido preconcebido, afinal, como já discutido anteriormente, ideias não existem por si só pairando no ar; ao contrário, elas existem apenas dentro de cada cabeça e nas relações entre todas as outras cabeças dentro do mundo que o seu recorte sensorial é capaz de mostrar. Sendo assim, por outro lado, *subjetivamente* só se pode morrer pela metade (a sua própria metade), a não ser que de alguma forma, numa situação hipoteticamente extrema, esse que morreu acabe caindo no esquecimento absoluto – a verdadeira morte (subjetiva) eterna –, que seria o caso de a sua subjetividade ter se incorporado ao mundo de forma tal que não seja mais possível identificá-la como ‘sua’ – ou, ao contrário, de ter vivido num isolamento absoluto que acabou por impedir que a sua subjetividade contribuísse de alguma forma com a subjetividade do mundo. É desta maneira que se pode afirmar, de modo um tanto aberto, que só se morre na parte subjetiva da objetividade (consciência de si mesmo) e na parte objetiva da subjetividade (consciência do outro sobre você), mas em termos puramente objetivos (a fusão da matéria com o resto do mundo) ou exclusivamente subjetivos (as suas ideias dissipadas pelo mundo e as ideias que o mundo construiu sobre você), não se morre jamais.

O paradoxo entre vida e morte, neste sentido, é muito grande, e, na verdade, todo o universo está fundado nesses dois aparentes opostos que se completam mutuamente de forma extremamente dinâmica. Este é o próprio princípio da *entropia* (organização) e da *neguentropia* (reorganização) de que se falou acima, por exemplo, na medida em que “a entropia, num certo sentido, contribui para a organização que tende a arruinar e [...] a ordem auto-organizada só pode se complexificar a partir da desordem, ou melhor, já que estamos numa ordem informacional, a partir do ‘ruído’ (von Foerster)” (MORIN, 2005, pp. 31-32): uma relação que vai muito além de qualquer oposição maniqueísta, uma concepção que consegue mostrar satisfatoriamente que “o elo entre vida e morte é muito mais estreito, profundo, do que jamais se pode metafisicamente imaginar” (MORIN, 2005, p. 31) – basta pensar na incrível quantidade de células que morrem diariamente no corpo de cada animal para mantê-lo em pleno funcionamento e em constante desenvolvimento, além de todos os processos semelhantes que ocorrem o tempo inteiro em tudo que compõe o mundo. No entanto, diante de tanta ‘morte’, há um quê de imortalidade nisso tudo. Ou melhor, é no próprio elemento ‘morto’ que dá forma à vida

que, em última instância, descansa uma parte importante da imortalidade. Mas isso merece uma discussão um tanto mais atenta.

Se antes a *imortalidade* que existia para o homem era precisamente a da alma – já que cada um morria nesta vida a fim justamente de encontrar a vida eterna, a verdadeira –, após a morte de Deus essa esperança praticamente morreu também. Com isso, restou apenas para o indivíduo a imortalidade (subjativa) da glória, ou a imortalidade (objetiva) da hereditariedade genética, como bem observa Baudrillard (1993), para além da imortalidade histórica da humanidade como espécie. E a contradição aqui é bem interessante. Enquanto a física, a ciência da matéria, começava a descobrir a grande vida que estava por trás do mundo aparentemente morto, a própria ciência da vida, a biologia, passava a revelar com detalhes toda a ‘morte’ que dá forma a essas mesmas vidas, fazendo com que a própria ‘ciência do vivente’ marcasse a irrupção do não-vivo, “o fim da transcendência do vivente sobre o não-vivente” (BAUDRILLARD, 1993, p. 41). E não é só isso: foi o próprio conhecimento genético que permitiu uma transcendência cada vez maior dos limites do humano e do inumano.

No nível dos genes, do genoma e do patrimônio genético, os signos distintivos do humano se apagam, de todo modo eles não têm mais valor simbólico, eles não têm senão que uma destinação funcional. Não mais transfiguração, não mais metáfora, a imortalidade passa para o lado do código (biológico, genético), único índice imortal que permanece, único traço que se materializa na matéria viva. É o movimento perpétuo do código, a eternidade metonímica das células. Por toda a parte, a geração pela fórmula, algébrica, genética, substituiu o jogo e o destino das formas (BAUDRILLARD, 1993, pp. 40-41).

A consequência direta de tal condição é que “os seres vivos gerados pela fórmula não sobreviverão a sua própria fórmula”, o que faz deles, de uma só vez, verdadeiros *mortos-vivos* (BAUDRILLARD, 1993, pp. 40-41). Foi assim que o real passou a se mostrar cada vez mais tão simplesmente complexo, matando, por um lado, a sua aparente morte, e matando igualmente qualquer noção transcendental de vida: foi assim que o paradoxo se instaurou e *o que parecia morto mostrou-se vivo*, na mesma medida em que *o que era vivo revelou-se um tanto morto*.

O lado ‘bom’ disso tudo, naturalmente, é que o ser humano deixa de ser algo magicamente especial diante de tudo mais que existe no universo, seja pela visão religiosa tradicional ou pela iluminista, ambas igualmente místicas: a primeira, a partir da sua concepção de alma como expressão do sobrenatural, do divino, e a segunda, fundada sobre as qualidades do homem, suas virtudes, seus dons naturais e sua essência, “combinado ao direito à liberdade e ao exercício dessa liberdade” (BAUDRILLARD,

1993, p. 41). É assim que a própria concepção de ‘direitos do Humano’ também começa a perder sentido, dado que tal concepção já não se sustenta por si só: afinal, se o *humano* é formado por tudo que há de *inumano* e se, a nível de unidade formal, essa *inumanidade* aproxima o homem cada vez mais de todos os outros seres (e coisas) – basta lembrar que o homem divide 98% dos seus genes com os macacos e 90% com os ratos –, torna-se preciso colocar em discussão, com muita urgência, os mesmos ‘direitos’ das outras espécies, da natureza como um todo, em relação aos quais os direitos do homem precisam se definir (BAUDRILLARD, 1993). Em suma, “desde que o Humano não se define mais em termos de liberdade e de transcendência, mas de genes, a definição do Homem se apaga e, assim, a de Humanismo” (BAUDRILLARD, 1993, p. 42). Para Baudrillard (1993), diante de tal situação vem a ser bastante complicado falar até mesmo de consciência e da imortalidade do inconsciente de que falava Freud, por exemplo, já que os limites do humano estão evaporando, agora não mais no divino, mas, sim, no inumano: ou melhor, “nem mesmo no inumano, mas em alguma coisa que está aquém do humano e do inumano, que está na simulação genética do vivo” (BAUDRILLARD, 1993, pp. 42-43).

É desta maneira, portanto, que o apagamento dos limites do humano e do inumano está transfigurando-se não mais na direção do super-humano, como acreditava Nietzsche, mas, sim, do sub-humano, através da desaparecimento das características simbólicas da espécie: “transfiguração do sub-homem” (BAUDRILLARD, 1993, p. 39). Se a *microfísica* tem revelado cada vez mais uma espécie de *imaterialidade* inexplicável enquanto que a *biologia e a genética* direcionam a atenção para um estado de *materialidade* pura, a uma “simulação material de seres objetivamente imortais, porque compostos de elementos nucleares e de um código genético intemporal” (BAUDRILLARD, 1993, p. 43); se a *primeira* demonstra que existe um grande teor de *subjetividade* por trás dos processos da *realidade objetiva* que se pode ver enquanto que as *outras duas* têm feito *desaparecer a ilusão vital do pensamento* na própria “transcrição automática das funções do cérebro, na instrumentalização das faculdades mentais, no fetichismo da inteligência artificial” (BAUDRILLARD, 1993, p. 43), a única coisa que se pode concluir disso tudo é que o real é mesmo muito complexo e está fundado essencialmente nos mais diversos paradoxos, impossíveis de serem reduzidos a conceitos simplificadores. Por um lado,

isto conota a passagem entre uma imortalidade clássica, cuja representação era a da estabilidade, da imobilidade, da imutabilidade – signos de eternidade e de grandeza – e uma imortalidade movente, funcional e moderna, que

reside, de certo modo, na circulação, na aceleração, na supra-condutividade (BAUDRILLARD, 1993, p. 44),

o que faz com que a imortalidade não seja mais ligada aos sólidos, mas aos fluidos, na medida em que “a morte, o acontecimento da morte, não pode mais ter lugar, porque tudo se encadeia por contiguidade, metonímia, e não mais pela metáfora e pela transcendência” (BAUDRILLARD, 1993, pp. 44-45). Em suma, tudo acaba sendo banalmente imortal porque, afinal de contas, tudo já está devidamente ‘morto’ (BAUDRILLARD, 1993). Por outro lado, porém, sendo a imortalidade ligada ao dinamismo fluido na relação de todas as coisas, tudo se mostra mais vivo do que nunca na ‘morte’ que já se tem em vida: é aqui que acontece a própria *morte da morte do real*, é aqui que *ele vive para mostrar que sua vida já está morta* ao mesmo tempo em que *morre para provar que está incompreensivelmente vivo*.

Em outras palavras, se o que parecia morto está vivo e se o que parecia vivo já está morto, isto só serviu para aproximar o ser humano – e o conhecimento que dele deriva –, objetiva e subjetivamente, de tudo aquilo que parecia ser a sua mais clara antítese: não existe mais objeto e sujeito, vida e morte; ele é tudo isso ao mesmo tempo, e em conjunto. Afinal, se o homem está tão vivo, ou tão morto, quanto tudo que há na natureza, não pode mais haver qualquer tipo de hierarquia entre todos os seres e coisas. Isto é: se a própria morte, assim como a loucura, tornou-se algo horizontal, “por disseminação e diluição”, ‘imanente’ (BAUDRILLARD, 1993, p. 45), como é possível aceitar que a vida esteja fundada nos mais diferentes tipos de hierarquização? Já não há mais sentido nem justificação para isso. E o mais interessante desta revelação é que o homem precisou afastar-se completamente da natureza – a partir, inclusive, da manipulação excessiva que tem feito dela ao longo da sua existência histórica – para voltar a sentir-se parte dela, embora não mais como um ser especial fundado numa essência transcendental: sua transcendência encontra-se no mesmo fato de ele vir a ser apenas *mais um elemento entre todos os outros*, o que o dota de uma capacidade quase metafísica de fazer da sua realidade aquilo que ele quiser – vide as possibilidades incríveis reveladas pela mesma manipulação genética –, mas desde que, naturalmente, essa vontade esteja ancorada no mais profundo respeito a todos os outros seres e coisas, na intersubjetividade que torna possível a sua própria existência, objetiva e subjetivamente.

É assim que tudo é tornado possível, e a maior prova disso é o próprio paradoxo de o homem ter alcançado sua imortalidade no mesmo momento em que deixou de crer

nela (em seu aspecto místico, ligado a outro mundo), o que o fez retornar a uma eternidade de fato (clônica, metastática), porém, no próprio *mundo real* – neste mundo (BAUDRILLARD, 1993). “Simplesmente essa imortalidade funcional, em lugar de se produzir num ‘*arrière monde*’, que tinha a vantagem de ser *um outro mundo*, se desenvolve neste mundo, o nosso, que, assim, é tornado ‘*arrière monde*’” (BAUDRILLARD, 1993, p. 46, primeiro e último grifos do autor, segundo grifo no original), um *mundo definitivo* por se tratar do próprio *mundo real*. Foi desta forma, portanto, que o este se tornou precisamente “o lugar da superstição total” (BAUDRILLARD, 1993, p. 46), um *sobrenatural que se realiza no próprio natural*. É esta a chave para a exploração de todas as possibilidades do mundo, da vida, aqui mesmo, no presente material, onde todos os sonhos podem ser realizados, desde que sejam pensados e que uma vontade conjunta venha a trabalhar em prol da sua realização.

É assim, então, que o *super-homem* se realiza: na humildade de reconhecer-se como *sub-homem*. É assim que a *consciência da sua inumanidade* pode vir a tornar o *homem mais humano* no mesmo sentido metafísico que recheia o termo: superando o ego-antropocentrismo pela coexistência igualitária. É assim, em suma, que o sub-homem pode ajudar a construir o supermundo a fim de tirar os próprios homens do sub-mundo que muitos têm habitado ao existir apenas pela metade. Em termos gerais, este é apenas o prelúdio para a consumação de um mundo onde todos possam viver plenamente sem ter que buscar refúgio em um futuro que não tem absolutamente nada de garantido enquanto se faz da vida a própria morte da vida. É superando isso, portanto, que o homem pode reconstruir o seu mundo por inteiro a fim de transformá-lo naquilo que ele quiser: a superstição do outro mundo se desfez precisamente para mostrar que toda superstição deve realizar-se aqui no próprio mundo presente, o único lugar que existe de fato, o mundo das ideias materializadas, do sonho que vira realidade, da subjetivação conjunta que se cristaliza objetivamente.

No fim das contas, Baudrillard (1993) acredita que encontrar o limite das possibilidades humanas – o que presumivelmente já aconteceu – representa a própria antítese da vida, na medida em que a banaliza ao matar a morte. Porém, este argumento não parece coerente: primeiro, porque, sendo o universo infinito, infinitas também são as suas possibilidades; segundo, porque, a humanidade nunca realizará nenhuma dessas possibilidades senão parcialmente, de modo a seguir buscando a sua consecução de maneira caoticamente imprevisível. É por isso que chegar a qualquer espécie de ‘fim’ só

faria da imortalidade objetiva que se tem discutido a própria morte subjetiva do ser – a pior de todas. Não, a metáfora e a utopia não morreram na sua operação material, como afirma Baudrillard (1993): ao contrário, o material apenas sai de cena como o grande empecilho para a realização dos sonhos humanos, mostrando que tudo pode a partir da sua imaginação criativa, o que, em última instância, permite a todos permanecerem definitivamente nos meios rizomáticos, sonhando o impossível hoje e realizando o que possível for agora, sempre respeitando o fato de que, como já se afirmou com Freire e Brito (1985), amanhã esses sonhos serão outros, e, com estes, as próprias possibilidades, também outras.

5.5.1. Superando a meia-existência: só se existe plenamente quando se pensa e se é pensado

É aqui neste ponto que toda essa abstração metafísico-niilista começa a ficar claramente relacionável com as lógicas do agrupamento subjetivo chamado sociedade, através da oposição entre *existência* e *meia-existência* sociais. O primeiro caso, naturalmente, refere-se aos indivíduos que ‘existem’ tanto objetivamente (ou seja, como matéria, a condição inegável de qualquer coisa que pode ser percebida por algum ser vivo) quanto subjetivamente, para si e para os outros em geral. Já a segunda situação, concerne aos indivíduos que existem objetivamente para o mundo, subjetivamente para si, mas não subjetivamente para os outros. Ou seja, é a morte, ou, como alguns preferem, a *invisibilidade social*: um dos tipos mais brutos de violência, em termos simbólicos e práticos, e, ainda assim, um dos mais aceitos e naturalizados. Neste caso, na verdade, trata-se do extremo oposto ao caso dos indivíduos que morrem para si, não morrem subjetivamente (para os outros) e continuam existindo por toda a eternidade: os de cá, os *meio-existentes*, ao contrário, deixam de existir para o mundo antes mesmo da morte do seu corpo – se é que sequer chegaram a existir em algum momento em vida.

A aberração social aqui, portanto, diz respeito ao caso do indivíduo que ‘sabe’ que existe, reconhece a existência dos outros, mas não tem a sua própria existência reconhecida por estes – a não ser pelos seus pares ‘meio-existentes’ –, o que o torna uma espécie de ‘fantasma’ dentro da malha social: aquele que observa e vive o mundo lá dentro de suas entranhas, como todos os outros, mas que nunca consegue ser reconhecido (subjetivamente) por esse mesmo mundo, de modo a acabar aceitando no fundo do seu psicológico, na sua nula autoestima, que ele existe menos que os outros, que a sua existência é apenas uma meia-existência, uma existência quase inexistente por

ser reconhecida apenas por alguns, exatamente os seus pares, os que são igualmente inexistentes para todos os outros. E nesta situação específica, isso jamais pode ser justificado como uma condição natural da raça, em termos objetivos, um limite dos sentidos, como o caso dos olhos que sem o microscópio não conseguem ver as bactérias. Esta situação, ao contrário, trata-se de um grande contrassenso justamente pelo fato de objetivamente todos serem iguais (igualdade biológica) e de subjetivamente serem de várias maneiras a extensão inegável uns dos outros – a partir da interdependência geral em termos psicológicos, culturais, sociais e políticos –, embora muitos ajam como se de fato uns ‘mercessem’ existir mais que certos outros.

É difícil categorizar de maneira clara o que significa na prática essa *morte social*, principalmente por conta do caráter altamente psicológico da sua materialização; porém, para fins didáticos, pode-se tentar citar alguns exemplos desse reducionismo objetivo forçado a que são levados os indivíduos que são, em sua essência, subjetivos. Antes de qualquer coisa, ela representa a realização, no plano social, do mesmo acontecimento para os cidadãos (em teoria) que Rancière (1996), na esfera política, chama de ‘sem-voz’: é o caso do gari que tem a sua existência determinada antes por sua função (tão essencial quanto discriminada) do que pelo que ele realmente é (ser humano igual a todos os outros)³⁴⁵; é o trabalhador (em termos gerais) que é utilizado como uma mera peça, um reles objeto do sistema (tão útil quanto explorado); é o mendigo dormindo na praça que é visto apenas como um grande pedaço de matéria a ser desviado para não tropeçar; é a mãe que sustenta seus cinco filhos com um mísero salário por mês porque não se ‘esforçou’ e não teve ‘capacidade’ de construir uma vida melhor para sua família; é o ‘drogado’ na rua que é percebido unicamente como um grande perigo ambulante, o típico potencial delinquente, senhor não só da sua própria desgraça (e, por isso mesmo, merecedor dela) como também das desgraças alheias – afinal, esses indivíduos só servem para matar, roubar e infernizar a vida dos ‘bons cidadãos’; assim

³⁴⁵ Entre 1994 e 2002, o psicólogo Fernando Braga da Costa decidiu se disfarçar de gari para entender, na prática, como se dava o trabalho realizado por aqueles trabalhadores e as relações que dali emanavam. Foi a partir dessa experiência que ele chegou ao conceito de *invisibilidade social*. “Eu tive um primeiro dia de trabalho como gari com experiências muito importantes. Uma delas, em particular, foi a seguinte: uma certa vez, quando estava trabalhando como gari, tive que passar pelo Instituto de Psicologia da USP – passei pelo térreo, subi escada, passei pelo segundo andar, pela biblioteca, desci a escada, passei em frente ao centro acadêmico, em frente à lanchonete, e tinha muita gente conhecida. O pessoal passava como se estivesse passando por um poste, uma árvore, um orelhão. Eu fiz todo esse trajeto e ninguém, em absoluto, me viu ou olhou para mim. Eu tive uma sensação muito ruim. O meu corpo tremia como se eu não o dominasse. Fui almoçar e voltei para o trabalho atordoado. Foi naquele momento que senti na pele a coisa da invisibilidade social” (COSTA, 2003). Ou seja, por conta da farda que vestia ele se tornou ‘invisível’ até mesmo para aqueles que o conheciam, que nem sequer o viram (subjetivamente), muito menos o cumprimentaram.

como também é o caso dos loucos, dos presos, dos favelados, das putas, dos flanelinhas, de muitos negros, de muitos imigrantes, de muitos homossexuais e de muitos e muitos outros, cada um vítima de estigmas específicos.

É claro que esta crítica não se refere ao simples fato de se dar bom dia ou não a uma pessoa, como no caso do gari explicado na nota de rodapé anterior. É uma questão brutalmente sutil: a saber, o fato de um ser ‘existente’ *escolher* – por mais que não seja uma decisão deliberada, dado que, na verdade, já se trata de algo naturalmente incorporado (o que é muito pior) – a *quem* dar ou não ‘bom dia’; o fato de determinar quem (ou que função social, em última instância) é ou não digno de receber o agraciado ‘bom dia’ dessa pessoa que ‘existe’. E aqui se está insistindo num simples ‘bom dia’ tanto por conta do gancho a partir do caso de Fernando (rodapé acima) quanto por se tratar do mínimo imaginável em termos de reconhecimento da existência alheia, um fenômeno ocorrido num espaço micro que pode ser percebido com bastante clareza – afinal, além de tudo, é nos detalhes que as coisas se revelam com mais intensidade. No entanto, quanto mais se aproxima do macro (a sociedade como um todo) e o macro volta a dialogar com o micro (os eventos específicos que ocorrem nas relações cotidianas), a situação só tende a piorar, como se a existência desses *meio-existentes* fosse se esfacelando mais e mais nessa espécie de ‘diálogo’ entre a esfera mínima e a máxima, cada uma legitimando à sua forma, e de maneira complementar, esse assassinato subjetivo dos indivíduos.

Em termos bem gerais, é esse o sentido simbólico da morte social que transforma seres humanos nos *zumbis* que Jessé Souza (2009) provocativamente chama de *ralé*. Ou seja, a *ralé*, portanto, são os mortos sociais que necessitam ser ressuscitados, que precisam extrapolar os limites da existência objetiva para passar a existir subjetivamente para todos os outros; em suma, são os que precisam voltar ou vir a existir por completo, subjetivamente, no coração da sociedade, tão natural e inegavelmente como a luz, objetivamente, existe para os olhos. Para que isso aconteça, é preciso que os homens se proponham a ser, antes de qualquer coisa, excelentes ‘bactérias’ para o corpo Terra que habitam, além de bons humanos para os outros humanos e não-humanos com quem eles dividem as funções de bactéria dentro desse corpo, através do reconhecimento (existencial) mútuo: sempre *se importando* com os outros e *sendo importado* por eles. Lutar por isso é a essência da liberdade comedida, responsável, não autodestrutiva, que reconhece a igualdade e faz repousá-la na fraternidade. É assim que a intersubjetividade da existência se realiza por completo, ao

permitir que todos existam para todos subjetivamente, muito além do que um mero pacote de matéria vazio de significado – positivo, já que a significação pejorativa, recheada dos mais variados preconceitos, é o que abunda nesses casos. Ou seja, é preciso que haja um *reconhecimento*, não um *prejulgamento* subjetivo.

Não é preciso se concentrar muito e gastar demasiada energia mental a fim de desenvolver qualquer pequena filosofia para reconhecer que um mendigo, por exemplo, uma pessoa que mora na rua, é um ser praticamente inexistente para a sociedade como um todo e para a maioria das outras pessoas em particular, ou que, no máximo, ele existe apenas pela metade, a metade intransponível da matéria revelada pelos sentidos de qualquer pessoa num eventual contato direto. Neste caso, talvez seja possível imaginar, ainda que vagamente, o quão depressivo deve ser para um ser humano não apenas ter negada uma vida minimamente confortável por parte daqueles que controlam essa sociedade – e, por tabela, claro, por parte de todos os outros, que acabam sendo coniventes com tudo isso e reproduzem a mesma lógica numa base diária, ainda que sem perceber –, mas, em última instância ter a sua existência totalmente desqualificada, roubada, dilacerada, para dizer o mínimo. E o que acontece, portanto, quando essas duas pessoas se encontram, uma 100% existente, incomparavelmente privilegiada em relação àquele mero pedaço de matéria que não fala – emite ruídos –, não anda – se arrasta –, não vive – vegeta? Em termos gerais, o ‘normal’ é que a primeira, já possuindo os mais variados preconceitos instalados em sua cabeça, tenda a fugir de qualquer ideia que a leve a exercer a mínima atitude – por mais simbólica – que possa ir de encontro a essas preconceções a fim de minimizar seus efeitos, de modo que acaba simplesmente replicando-as e perpetuando a sua existência que dá forma à inexistência alheia.

Em alguns casos, esse cidadão pode até se sentir um pouco culpado – aquela típica culpa burguesa que resulta em ‘caridade’ – e dar-lhe um pouco de dinheiro, uma esmola qualquer, uma atitude que acaba sendo muito mais alimento para sua própria alma, seu próprio estado de consciência, do que para o outro, no sentido de amenizar o seu estado de infinito desespero. É por isso que ele provavelmente jogará suas moedas como quem as deposita num lixo qualquer, não olhará essa pessoa no olho, não trocará umas palavras com ela a fim de demonstrar solidariedade, de colocar-se como igual, se não em termos econômicos, pelo menos do ponto de vista mais metafísico, por assim dizer, demonstrando uma cumplicidade sincera que ajude aquele ser a desenvolver um mínimo de autoestima que talvez nunca existiu: que o possibilite sentir-se vivo provavelmente pela primeira vez. E não, isso aqui não tem nada de abstrato, não se trata

de uma hipótese totalmente desconectada da realidade, apesar de linguisticamente ter um pezinho lá na metáfora, na analogia. Afinal, quem já agiu de modo a romper com essa lógica que se está buscando superar com certeza deve ter sentido no olhar desse outro ou então ouvido dele algumas palavras sinceras de agradecimento por ter-lhe dado um raro minuto de atenção, algo como: “o dinheiro que você me deu não se compara em nada com a conversa que a gente acabou de ter”. E às vezes nem mesmo uma conversa é preciso: basta um olhar no olho, um aperto de mão, um tratamento qualquer que o reconheça para além da sua condição material, que o encare como ser humano que ele é.

É com esse tipo de atitude simbólica, por exemplo, que se pode reverter em algum grau o ciclo vicioso que já se criou em relação a esses problemas sócio existenciais: é verdade que normalmente esses *fantasmas sociais*, que não têm nada a perder de fato – afinal, o que resta a um ser quando ele perde a sua própria existência? –, carregam uma raiva, uma indignação tão grande dentro de si, que em vários casos saem, sim, como alertam os preconceitos gerais em relação a eles, dispostos a tomar alguma atitude desesperada, por vezes violenta, a fim de descarregar esse ódio, esse sentimento de vazio inacabável, tanto quanto, naturalmente, na maioria dos casos, para suprir suas necessidades materiais mais básicas. Só que isso é algo que não é possível compreender a partir do conforto existencial de quem aparentemente existe ‘por completo’, e muito bem, de modo que muitos encaram como hipocrisia esse tipo de discurso que defende uma análise mais cuidadosa da situação social dessas pessoas.

Mas é justamente aqui, por se tomar consciência desse ‘perigo’ e por potencializá-lo o tempo inteiro nas suas respectivas cabeças e encará-lo como irreversível, que os indivíduos acabam justificando a sua completa negligência: é assim que eles temem essas pessoas mais do que qualquer coisa na vida, daí que criam uma barreira quase insuperável que só reforça o ciclo vicioso justamente no momento em que tiveram uma boa oportunidade de pelo menos tentar modificá-lo minimamente no plano micro. Para os demasiado pragmáticos, esse tipo de atitude ‘reconciliadora’ não faz o menor sentido – e é por isso que o mundo, nas mãos deles, permanece o mesmo há tanto tempo –, mas a verdade é que uma demonstração de cumplicidade, uma expressão de solidariedade verdadeira tem a capacidade de mudar radicalmente o que a política do conformismo violento só piora. Afinal, as coisas só mudarão de fato quando todos entenderem verdadeiramente que a existência é mesmo tão intersubjetiva, que, na medida em que a existência do outro é potencializada, a de cada um torna-se igualmente

mais potente. Um exemplo simples, mas um tanto convergente com essa argumentação, pode ser encontrado no relato do diário do dia 11 de setembro:

Depois da conversa com Diana fomos para a Washington Square porque Vanessa tinha marcado de entrevistar Pablo, um cara do coral da Church of Stop Shopping, às 18h. Eu estava pronto para ir à discussão do Café de Cleyre, que seria sobre o MST, mas como Vanessa disse que queria ir também, eu a esperei lá no parque. Na verdade, a conversa com Pablo de certa forma me interessava também, mas como eu já tinha notado que Vanessa ficava com muita vergonha de falar a mistura que ela fazia de inglês-espanhol-português ao meu lado, como ela já tinha me dito, eu preferi deixá-la sozinha com Pablo para que ficasse mais à vontade. Enquanto isso, fui dar uma volta ali pelo parque, e acabei encontrando um cara tocando violão, no que me aproximei e perguntei se podia apreciar a música que ele estava tocando. “Ah, eu não sei tocar direito não. Esse violão é do meu amigo, e eu estou aqui só treinando uns riffs de baixo que eu aprendi”, ele respondeu, já se preparando para tocar Sitting on a park bench, do Jethro Tull, para ver se eu conseguia adivinhar do que se tratava. Enfim, ali eu fiquei por algum tempo, meio que brincando de adivinhar músicas, até que o dono do violão e outro amigo dele chegaram para entrar um pouco no jogo de adivinhação e em seguida sugerir que fôssemos ao outro lado da praça porque Fulano – não me lembro o nome dele, mas pareceu ser alguém bem conhecido do grupo – já estava lá tocando, no que o ‘já’ indicava bem claramente que aquilo era quase uma espécie de ritual – ainda mais quando ele me disse que todos eles praticamente moravam ali no parque. E aí, Thiago. Você quer ouvir música boa mesmo? Então venha com a gente”, ele disse. “É... beleza. Mas é aqui na Washington Square mesmo? É que eu estou esperando uma amiga aqui”, eu disse. “É, cara. Não se preocupe, que não vamos te levar para nenhum hotel vagabundo para roubar sua roupa e os seus sapatos não. A gente até faz isso com quem a gente não gosta, mas você é legal”, o meu mais novo amigo disse, rindo para o outro, meio brincando e meio falando sério. E eu tenha certeza que tudo aquilo tinha um grande fundo de verdade, algo que diz respeito diretamente a toda aquela ideia da subjetividade da existência sobre a qual já escrevi [...] Esses caras, por exemplo, talvez façam o que eles disseram mesmo com outras pessoas, aquelas com quem eles não ‘simpatizam’, e talvez eu poderia ser uma dessas ‘vítimas’, a depender de como os tratasse numa eventual abordagem, por exemplo. Mas a coisa foi bem diferente disso, tanto que depois de ficar ouvindo o cara tocando por alguns minutos – e ele era mesmo muito bom! –, Vanessa chegou e eu fui lá me despedir deles, no que ambos me deram um abraço e disseram para eu voltar lá sempre que quisesse para bater um papo, que eles normalmente estão por ali.

Mais uma vez, a questão da empatia libertando os indivíduos das amarras da exclusão racionalmente fria, da eternização dos preconceitos, igualando a todos num mesmo nível de existência social.

A verdade é que alguns dos pais da própria democracia americana já levavam em conta algumas das consequências dessa ‘morte social’, na medida em que percebiam que para além do dilema da autopreservação ao qual os pobres sempre estiveram submetidos, eles continuam excluídos “da luz da esfera pública onde a excelência consegue brilhar” e “permanecem na escuridão onde quer que vão” (ARENDDT, 1977, p. 69). Aqui, por meio do Estado, estes indivíduos até podem ter a existência material

garantida por mais algum tempo; porém, nada parece fazê-los conseguir superar a sua condição de defunto social proporcionada pela sua exclusão do mundo da intersubjetividade humana – a não ser que por alguma aberração do destino eles venham a ficar ricos, já que, nesta sociedade, as pessoas tanto mais existem socialmente quanto mais dinheiro possuem. John Adams (apud ARENDT, 1977) expressa bem esse pensamento:

A consciência do pobre está limpa; mesmo assim, ele se sente envergonhado ... Ele se sente fora do campo de visão dos outros, tateando na escuridão. A humanidade não o percebe para nada. Ele vagueia e perambula de modo despercebido. No meio de uma multidão, na igreja, no mercado ... ele se encontra em tanta obscuridade quanto ele o estaria num sótão ou num porão. Ele não é rejeitado, censurado ou repreendido; *ele simplesmente não é visto* (ADAMS, apud ARENDT, 1977, p. 69, grifos no original).

É daí que Adams (apud ARENDT, 1977) conclui que ser completamente ignorado, e sabê-lo, é algo totalmente insuportável, o que faz com que a referência com um verdadeiro fantasma mostre-se bastante procedente; afinal, para este não é precisamente a sua inexistência material que o incomoda: é, muito mais do que isso, o seu não reconhecimento subjetivo por parte das pessoas com quem ele tenta estabelecer qualquer tipo de contato. Trata-se da total invisibilidade, da ignoraçãõ mais completa que se pode imaginar, que é muito mais grave do que o fato de ser “rejeitado, censurado ou repreendido” (ADAMS, apud ARENDT, 1977, p. 69). Por isso, o simples susto, ou o mero temor, de um indivíduo que vê um fantasma tem um significado muito mais positivo para este do que a sua completa negligência, pois, aqui, pelo menos, ele *foi visto*: a maior prova de que ele *existe* em alguma medida. No caso dos fantasmas sociais, embora inegavelmente existam na condição material, e existam também de modo subjetivo para si mesmos, por terem uma consciência reflexiva, eles chegam ao ponto de duvidar dessa existência, por mais óbvia que ela pareça, justamente pela falta do reconhecimento alheio. Seguindo a fórmula da existência cartesiana, *eles pensam, sim; porém, isso de quase nada vale se eles não conseguem ser igualmente pensados*.

Em termos gerais, o que esses movimentos sociais contemporâneos, e o *Occupy* em particular, têm buscado é fazer com que todos existam igualmente no plano social – assim como, no plano natural, que todos os seres compartilhem do mesmo direito de igualdade existencial. É claro que é muito difícil superar todos esses obstáculos, já bastante naturalizados, a fim de reconstruir a realidade da forma que convenha para todos, pois até mesmo os próprios manifestantes, que firmaram um claro compromisso em fazer desse mundo um lugar melhor, estão impregnados das contradições que

criticam o tempo inteiro no sistema. Foi por isso, por exemplo, que quando os *mendigos*, os *loucos* e os *ex-presidiários* foram enviados pelas autoridades ao *Zuccotti*, quase que como um ‘teste’ de resistência, os próprios *occupiers* tiveram dificuldade em lidar com esses ‘fantasmas’ já constantemente rejeitados por todos, de modo que acabaram de alguma forma recusando aqueles que talvez mais precisassem de apoio, ‘culpando’, em certa medida, os que deveriam ter a consciência mais limpa, como bem caracterizou Adams. É fato que muitos problemas práticos surgiram aí, provenientes das mais diversas fontes, externas, mas também internas – basta lembrar da dificuldade de muitos de aceitar as diferenças alheias, especialmente daqueles provenientes de uma realidade completamente distinta, a da periferia –, o que dificultou a permanência agradável, minimamente harmônica, no parque. Mas a questão permanece: como construir uma sociedade melhor para todos, se aparentemente esses mesmos que estão na luta ainda têm tanta dificuldade em superar as próprias contradições que criticam nos outros em geral, e, mais especificamente, no sistema? Como lidar com determinados percalços de modo positivo para todos enquanto eles ainda existem, antes de chegar ao mundo ideal que se está tentando construir?

A reconstrução da realidade é uma tarefa das mais complexas de se realizar, muito além da complexidade da própria realidade. É por isso que ela já está se reconstruindo constantemente, da mesma forma que nunca virá a ser algo ‘morto’, acabado, como já se imaginou que ela fosse, o que torna possível perceber que as mudanças verdadeiras ocorrem mesmo nos espaços da vida cotidiana, nas relações micro que cada um estabelece com as outras pessoas, *sem ruído*, superando qualquer ideia de estrondo megalomaniaco que instaurará uma nova ordem como que num passo de mágica. Não. A verdadeira mudança começa em cada um e em todos, o que permite que, assim como ocorre na natureza, as transformações se instalem de maneira orgânica, por mais que o foco seja precisamente o de realizá-las agora mesmo, com a política carnalizada do agora: aqui, ela é vivida utopicamente para que em muito breve essa grande ‘utopia’ passe a ser a própria realidade compartilhada por todos. A *occupier* Eve Silber³⁴⁶ explica o seu ponto de vista a respeito disso:

Essas mudanças não acontecerão enquanto estivermos vivos, e seria egoísta da nossa parte acreditar que viveremos plenamente as mudanças que estamos buscando. Nos anos 60, por exemplo, houve mudanças; o mundo no qual eu cresci é diferente daquele em que eu vivo hoje. Não podemos ser egoístas e esperar que as mudanças aconteçam imediatamente, para nós; isso leva

³⁴⁶ Em conversa com o autor em 15 de maio de 2012.

tempo. E é isso que o movimento deveria fazer cada vez mais: ensinar os humanos a serem humanos.

Como? Superando justamente essas contradições das quais todos encontram-se tão impregnados. “É um fato verdadeiro que nossos opressores são nossos heróis por acidente: todos nós fazemos mal, somos seres de plasma, suscetíveis; nós não somos sólidos, consistentes, então precisamos buscar sempre o melhor de nós mesmos”, opina a *occupier*.

Não que isso traga uma referência automática a qualquer ideia de ‘natureza humana’, muito menos no sentido de afirmar que os homens são inevitavelmente ‘maus’: é só que eles são tão complexos, tão incoerentes, tão inacabados, tão tantas coisas ao mesmo tempo, tão frutos do próprio ambiente, inclusive, que muitas vezes se percebem (quando o percebem) fazendo coisas com as quais, no nível ‘teórico’, nem sequer concordam, coisas que vão de encontro aos seus próprios (pretensos) princípios. Mas a própria natureza é assim, paradoxal, e os sujeitos, como parte dela, no máximo, possuem igualmente uma espécie de ‘natureza da natureza’, que, na verdade, comporta a possibilidade de todas as coisas, variando tanto do ‘bem’ ao ‘mal’ quanto interpretando esses conceitos de forma extremamente variada. É assim que os indivíduos podem comportar-se tanto como seus próprios ‘lobos’, matando-se uns aos outros, exterminando seu próprio meio ambiente natural, tanto quanto possuem a igual capacidade de se tornarem ‘abelhas’, ‘formigas’, ‘vespas’, para todos os outros homens e demais seres. Na verdade, no fim das contas, o homem tem sido mesmo um pouco de cada, mas com certeza poderiam vir a ser muito mais daquilo que parece ser melhor para todos. Neste caso, mais ou menos como no caso dos humanos que se agrupam em sociedades,

abelhas e formigas são incapazes de sobreviver em isolamento, mas, em grande número, atuam quase como uma célula de um organismo complexo dotado de inteligência coletiva e capacidade de adaptação muito superiores às de seus membros individuais (CAPRA, 1982, p. 271).

Porém, muito mais do que esses mesmos homens têm feito pelo menos na sociedade ocidental dos últimos séculos – em oposição às mais diversas tribos tradicionais ou sociedades alternativas contemporâneas que se organizam com base num extremo senso cooperativo –, as formigas que constituem um formigueiro, por exemplo, não se atacam mutuamente: “ainda que ataquem e destruam um intruso, cooperam na construção e na manutenção do formigueiro, e partilham alimentos” (MATURANA, 2009, p. 26). É muito mais do que possível alcançar tal estado das coisas nas sociedades

humanas, por mais complexas que elas sejam: afinal, como se discutiu ao longo de todo este capítulo, ao invés de reduzir, o fenômeno da complexidade apenas amplia infinitamente as possibilidades do que quer que seja. Neste sentido, quanto mais complexa uma coisa for, mais propensa ela estará ao que parece impossível: basta avaliar os fenômenos do universo como um todo e o que próprios humanos já conseguiram ‘descobrir’ e realizar até aqui. Tudo, mais uma vez, é uma questão de crença e de vontade – de acreditar no aparente improvável e lutar por ele, até porque, há coisa mais improvável em todo o cosmos do que a própria vida que faz cada um existir aqui e agora?

A terra dos homens despachou o antigo universo; o sol tornou-se um astro liliputiano entre milhares de outros, no universo em expansão; a Terra está perdida no cosmo, ela é um planetinha de vida morna no espaço gelado, onde astros se consomem com violência inaudita e buracos negros se autodevoram. Somente no planetinha há, pelo que sabemos, vida e pensamento consciente. É o jardim comum da vida e da humanidade. É a casa comum de todos os seres humanos (MORIN, 2005, p. 28).

O problema é que a humanidade tem passado muito mais tempo tentando expandir sua compreensão ao limite de tudo, buscando a grande verdade universal, do que fazendo da vida presente algo verdadeiramente significativo para todo mundo. E é exatamente por isso que, segundo Morin (2005, p. 28), o que é preciso fazer neste momento é “abandonar o sonho prometeico de domínio do universo em favor da aspiração à convivialidade sobre a Terra”. Só. Não que qualquer tipo de ‘desarmonia’ será permanentemente exterminada, como parecem pregar os representantes do pensamento mais sistêmico; afinal, o próprio funcionamento do universo está fundado no grande embate paradoxal da entropia e da neguentropia (MORIN, 2005), o que possibilita o equilíbrio dinâmico de todas as coisas e processos. Trata-se, na verdade, de valorizar o dissenso e as diferenças e encará-los como algo extremamente positivo, construtivo, muito além de qualquer inclinação à destruição: como bem se pode perceber, é, ao contrário, o *excesso de ordem*, ou a sua aspiração obsessiva que leva ao controle e à submissão, que tem sido o maior problema desta sociedade. Em suma, a saída parece ser compreender que, em última instância, como já se afirmou com Capra (1982) no segundo capítulo, a agressão excessiva, a competição e o comportamento destrutivo são aspectos predominantes que têm sido encontrados unicamente na espécie humana, e que, por isso, eles têm que ser tratados como valores culturais construídos ao longo do tempo, e não fenômenos intrinsecamente naturais, como muitos tentam explicar ‘pseudocientificamente’ (CAPRA, 1982).

O grande aprendizado que é possível tirar de tudo isso, no fim das contas, é que os humanos, com toda a sua capacidade de subjetivação, têm a potencialidade de ser justamente aquilo que quiserem ser, no que parece oportuno aceitar a própria ‘dica’ de Eve Silber a fim de tentar ser menos ‘impacientes’ em relação à grande mudança que se aspira para o mundo. Afinal, como em todo e qualquer processo na natureza, realmente nada acontece simplesmente de uma hora para outra; às vezes, na verdade, as coisas já estão acontecendo ao redor de todos os homens e dentro de si mesmos, e eles nem se dão conta disso muito bem. Um trecho do poema ‘Aos que virão depois de nós’³⁴⁷, de Brecht – que traz a mensagem de um revolucionário para destinatários abstratos em um futuro em que a tal sociedade ideal já teria sido alcançada –, é bem sugestivo quanto a isso, quando o eu lírico relata as várias coisas a que foi levado a fazer e diz não ter tido ‘paciência’ com a natureza. É claro que as mais diversas interpretações podem ser tiradas daqui, mas o *occupier* Christopher Brown acredita que o ponto principal refere-se ao fato de a natureza ser o maior exemplo de como tudo na vida progride organicamente, a passos lentos, o que confronta diretamente com a *impaciência* geral para que as coisas aconteçam *logo*. Bem assim, segundo ele, tem sido o ‘progresso’ do *Occupy*, por mais que ele mesmo, como ativista, muitas vezes se mostre bastante impaciente diante de tal fato.

No fim das contas, a grande luta do OWS, neste sentido, é precisamente a de tirar toda e qualquer entidade que venha a se colocar entre os indivíduos – instituições, políticos, empresas, mercado, dinheiro, meios de comunicação – e deixar apenas aquilo de que se precisa para o reconhecimento mútuo de todos para com todos: a intersubjetividade que media o mundo objetivo e faz com que todos existam inteiramente para todos os outros. É a *desmediação* (a superação da mediação institucional) *intermediada* (a mediação que acontece precisamente na conexão subjetiva entre todos no mundo objetivo) *da vida*. Mas, como se sabe, realizar isso plenamente não é tarefa das mais fáceis.

5.6. O segredo do ‘sucesso’: todo sonho que se sonha junto já virou realidade

Diante de tudo que foi discutido até aqui e do reconhecimento de tal complexidade de todos os fenômenos que rondam a existência humana, é possível falar

³⁴⁷ O texto foi discutido no encontro do grupo ‘Poesia e sentimento político’, do OWS, realizado no dia 16 de junho de 2012.

em ‘sucesso’ ou ‘derrota’ do *Occupy Wall Street* até o momento, como tentam enquadrar de forma definitiva os mais variados jornalistas e cientistas sociais? Como toda e qualquer questão na vida, a resposta a essa pergunta vai depender muito claramente do ponto de vista, do referencial que se utilize para julgar a que exatamente deve corresponder a ideia de ‘êxito’.

Neste caso, se o referencial for a *intensa vivência da política do agora*, a realização da utopia carnalizada em meio a uma realidade tão dura e tão séria, a resposta é sim, porque de fato eles conseguiram fazê-lo por algum tempo; e não, porque tiveram seu sonho destruído dois meses depois. Se o referencial for um *reagendamento do debate político no país*, a resposta também é sim, porque na época do acampamento instaurou-se uma discussão em toda a sociedade sobre desigualdade e injustiça que há muito tempo não se via; e não, porque isso esfriou logo em seguida – com apenas algumas recorrências casuais. Se o referencial for *a influência direta no sistema formal*, a resposta é sim, porque as instituições (políticas e econômicas) ficaram completamente expostas por conta do debate e foram forçadas a retrain algumas de suas medidas mais conservadoras³⁴⁸; e não, porque tanto o sistema é muito rígido quanto este nunca foi o principal foco do OWS. Se o referencial forem *interferências sociais efetivas*, a resposta é sim, porque não só o movimento criou uma atmosfera de solidariedade em todo o país e através de diversas ações diretas não só passou a alimentar e abrigar diversas pessoas, por exemplo, como também tem evitado que muitos percam suas casas e seus empregos³⁴⁹; e não, porque isso ainda está muito longe do ideal de uma sociedade verdadeiramente justa. Se o referencial for *um importante passo na tal reconstrução da realidade* que eles parecem buscar, a resposta é sim, porque os *occupiers* têm lutado intensamente para quebrar toda a rigidez do sistema a partir da demonstração de novas formas de encarar a vida, a economia e a política – a superação do individualismo, a

³⁴⁸ Só a título de exemplo, entre setembro e outubro de 2011 os bancos americanos estavam preparando um plano para cobrar uma taxa mensal de seus clientes pelo uso do cartão de débito, mas eles acabaram recuando devido ao fato de o momento de indignação social ter-se mostrado tão pouco oportuno para tanto. Quanto à esfera política, pode-se dizer o mesmo, já que toda e qualquer medida conservadora passou a ser fortemente rebatida pelo movimento com uma veemência que talvez não se via havia algum tempo no país, ao mesmo tempo em que o OWS passou a atuar em prol de causas específicas também.

³⁴⁹ Vários exemplos podem ser dados neste sentido, como todo o trabalho realizado após o furacão *Sandy*, que, inclusive, chamou bastante a atenção da própria mídia aqui no Brasil. Vários grupos e comitês foram organizadas para atuar nas mais diversas instâncias, desde a arrecadação de dinheiro, alimentos e roupas até na sua distribuição e na recomposição dos lugares destruídos. Na verdade, este é um bom caso em que o OWS mostrou-se muito mais ‘eficiente’, ‘exitoso’, do que o próprio governo, tanto que uma fonte anônima do Departamento de Polícia de Nova Iorque chegou a assumir, em reportagem do *NY Post* – *Rage with the machine: NYPD and Occupy Wall Street stop Red Hook crime* (HARSHBARGER e TACOPINO, 2012) –, em 5 de dezembro de 2012, que a atuação do movimento em conjunto com a polícia no bairro *Red Hook*, por exemplo, ajudou a reduzir consideravelmente a taxa de crime no local.

economia solidária, a política do agora e da representação de si mesmo; e não, porque é impossível medir isso, pelo menos neste momento. Se o referencial é *a transformação interna de cada um*, a resposta é sim, porque muitos *occupiers* afirmam claramente que foi no seu contato com o movimento que eles passaram ou voltaram a sentir-se vivos, encontraram uma nova família e passaram a entender na prática o verdadeiro sentido da igualdade, da liberdade e da solidariedade; e não, porque, embora grande parte tenha se mantido na luta, outros, passada a euforia, voltaram para o conforto das suas vidas privadas³⁵⁰ e se afastaram das ruas.

Enfim, tudo é mesmo relativo, e não são esses reducionismos simplórios que, independente do ponto de vista, serão capazes de avaliar o ‘sucesso’ ou o ‘fracasso’ do *Occupy*, um movimento que se recusou desde o início a adotar qualquer espécie de lista de demandas facilmente enquadrável nessas categorias, precisamente porque a sua ‘meta’, se é que se pode falar assim, é muito mais ampla, mais complexa, do que se pode expressar linguisticamente. Em suma, preferem calar-se diante do que não pode ser dito – e, por isso, simplesmente fazem –, enquanto que os do ‘lado de lá’ refutam todas essas ideias mesmo que não consigam pensá-las de fato – é o que acontece quando alguém resolve colocar em palavras o que o movimento realmente ‘quer’, em última instância. Judith Butler (2011) expressou bem o paradoxo para os próprios *occupiers* quando eles ainda se encontravam no *Zuccotti*: segundo ela, quando os manifestantes dizem que não têm demandas (quando calam), os críticos ficam confusos; e quando eles dizem que estão lutando por igualdade social e justiça econômica (quando resumem seu sonho em palavras), os mesmos afirmam que estas se tratam de demandas impossíveis, porque não são ‘práticas’:

Se a esperança é uma demanda impossível, então nós demandamos o impossível. Se o direito a abrigo, comida e emprego são demandas impossíveis, então nós demandamos o impossível. Se é impossível demandar que aqueles que estão lucrando com a recessão redistribuam sua riqueza e acabem com sua ganância é uma demanda impossível, então, sim, nós demandamos o impossível (BUTLER, 2011, s/p).

É assim, portanto, que Sitrin (2012) questiona, diante das ‘demandas’ que se lhe apresentam em prol de um enquadramento do *Occupy* na dicotomia do ‘sucesso’ ou do ‘fracasso’: “é possível medir um sonho”? E a crítica aqui é bem direcionada aos cientistas sociais que costumam analisar, avaliar e dar um parecer final sobre a

³⁵⁰ É claro que nada impede que essas mesmas pessoas continuem aplicando esses mesmos princípios no dia a dia e inspirando outros indivíduos, por assim dizer, mas a verdade é que numa luta social qualquer é a ação concertada, em público, que traz os mais variados benefícios para um movimento (ARENDDT, 2005).

‘situação’ em que os movimentos que eles estudam se encontram dentro desse espectro tão abstrato. Mas Sitrin (2012, p. 3) rebate:

Movimentos sociais são feitos de pessoas. Pessoas com ideias e sonhos, sonhos para elas mesmas, sonhos para o coletivo, e sonhos para os movimentos e o mundo. Às vezes os sonhos e as metas desses movimentos mostram-se compatíveis com os dos cientistas sociais que estudam os movimentos, que afirmam saber o que significa ser um movimento de sucesso. O que eu acredito que seja como dizer que eles conhecem os sonhos dos participantes do movimento.

Neste caso, para alguns teóricos, o OWS só terá ‘sucesso’ quando decidirem tomar o Estado, o poder institucional, enquanto que os *occupiers* em geral, por outro lado, deixam muito claro que o que eles desejam e sonham de fato é com dignidade e liberdade em todas as relações sociais (SITRIN, 2012).

Quem está certo? As pessoas que me dizem que eu preciso ter uma casa e um emprego que pague bem para ser feliz estão mesmo afirmando que eu não sou feliz porque eu não tenho [essas coisas]? Pode alguém de fato afirmar que um movimento não está tendo sucesso porque ele não se enquadrou nas metas que ele impôs ao movimento? Quem decide o que é sucesso? O sucesso tem que ser decidido por aquelas pessoas que estão na luta, aquelas que estão lutando ou organizando em prol de alguma coisa (SITRIN, 2012, p. 3).

Na verdade, foi precisamente contra esse pensamento controlador que o *Occupy* surgiu, a fim de romper com todos aqueles que querem dizer ao mundo o *que fazer e como fazê-lo*, o que se refere não apenas a governos e políticos, mas também a partidos de esquerda, jornalistas e acadêmicos (SITRIN, 2012). Não, definitivamente não se pode medir um sonho. Mas mesmo assim Marina Sitrin (2012) ensaia alguns possíveis sinais de ‘sucesso’ do OWS.

De modo geral, ela aponta como evidências os seguintes fatos: após o surgimento do *Occupy*, várias assembleias locais se instalaram em inúmeras comunidades de Nova Iorque, organizações estas que em alguns casos têm, inclusive, lutado diretamente para evitar que várias famílias sejam despejadas de suas casas (como é o caso do *Sunset Park*, no *Brooklyn*); a difusão dessas mesmas assembleias por várias faculdades da cidade, que se articulam em conjunto para lutar contra os cortes orçamentários e o aumento das mensalidades, além de servirem também como um espaço de “experimentação de universidade livre com novas formas de pedagogia, lideradas e coordenadas pelos estudantes” (SITRIN, 2012, p. 2); a expansão desse mesmo formato de assembleia e de organização para os locais de trabalho, um tipo de mobilização que se esbarra em inúmeras dificuldades, especialmente pelo perigo que os trabalhadores correm de perderem seus empregos se decidem organizar-se abertamente, embora a relação do OWS com esses trabalhadores esteja cada vez mais profunda, no

que eles têm encontrado várias saídas conjuntas para superar esses obstáculos. Em suma, de acordo com Sitrin (2012), o mais importante, no fim das contas, não é precisamente *o que* está acontecendo sob o guarda-chuva do *Occupy*, mas, sim, *como* isso está acontecendo. Neste sentido, está claro que o que se está formando é uma nova cultura, uma verdadeira *reconstrução das possibilidades reais*, uma *mudança de espírito* que empurra os processos da vida muito mais para os *meios fluídos* do que para os *fins* intransigentes com sua obsessiva consecução. A questão é realmente mais profunda e vai muito além de qualquer reducionismo prático.

Do outro lado do espectro, dentro do próprio movimento, porém, está o *occupier* Jason – o mesmo que já foi citado algumas vezes –, para quem o *Occupy* ainda não fez “absolutamente nada”³⁵¹: “o que chegou a acontecer não pode ser encarado como mérito seu, porque tudo isso, toda essa movimentação, é o reflexo de uma energia, de um sentimento, que tomou conta do mundo inteiro”. Segundo Jason, embora o *Occupy* seja “uma grande ideia”, é precisamente essa mesma virtude que representa também sua maior fraqueza, pois, diante de tudo isso “o OWS não foi nem sequer capaz de se organizar ainda”. O que ele parece querer dizer aqui é que, como um movimento surgido espontaneamente motivado por uma energia global quase incontrolável, irresistível, o *Occupy* (pelo menos até então, quando ocorreu a conversa) apenas seguiu um fluxo de modo um tanto irreflexivo, acompanhando uma tendência inevitável, mas não foi capaz de sustentar-se devidamente com ‘suas próprias pernas’, especialmente por ter-se fechado demasiado em vários sentidos e se burocratizado em certa medida – por isso, neste momento, nas palavras de Jason, o OWS estaria “desesperado”. No entanto, apesar das grandes dificuldades externas, e de todos os problemas internos que surgiram ao longo do caminho, dizer que o *Occupy* ainda não fez nada soa como um grande exagero, da mesma forma que cobrar uma certa organização num sentido mais duro pode acabar remetendo a um pensamento *antirrizomático*. Na verdade, independente de o ‘mérito’ ser seu ou de uma energia mais transcendental pouco importa, no fim das contas: o que importa é que esses momentos de insatisfação, de intolerância perante a ordem estabelecida, são extremamente recorrentes ao longo da história, inclusive nos próprios Estados Unidos – onde, como já se falou, há uma grande tradição de luta anarquista –, de modo que é preciso aproveitar o momento para plantar as verdadeiras sementes da mudança. E é aqui que, apesar da crítica, Jason acha que o

³⁵¹ Em conversa com o autor em 30 de maio de 2012.

OWS “está fazendo exatamente o que ele deveria estar fazendo” e acredita que em breve algo grande deverá acontecer.

No entanto, a questão é que essa *grande coisa*, na verdade, já foi a própria irrupção do seu surgimento – e os cerca de 2.600 acampamentos que explodiram em todo o mundo, no seu pico, em novembro de 2011 –, o que colocou a todos *nos meios* para manter essa ‘grande coisa’ acontecendo, embora, agora, com pouquíssimo ruído, sem estrondos, como bem preveniu Zaratustra (NIETZSCHE, 2002). *Reverend Billy*³⁵² encara o *Occupy* como um “movimento revolucionário incrivelmente importante”, mas ressalva que agora ele esteja “claramente entrando para o passado na sua forma antiga”, já que os espaços estão sendo preenchidos por toda parte. É claro que existem inúmeras fraquezas – seriam o resultado da “falta de organização” de que falou Jason? –, como a divisão atual do movimento em facções, em Nova Iorque, por exemplo, a partir de pessoas que gravitaram até posições de liderança e que continuam utilizando o nome do ‘*Occupy*’, embora não representem todo mundo. Mas seria uma grande irresponsabilidade metodológica, inclusive, reduzir o movimento a isso. Billy explica:

“Bom, existe isso, e isso é uma fonte de desapontamento, mas acho que estamos voltando...”, afirma, já interrompendo o assunto para falar da Igreja do Terralua, uma peça que eles fizeram aparentemente nos moldes da Broadway, “numa tentativa de fazer uma Igreja da Terra no coração de um lugar muito ‘não-Terra’, no coração de 20 milhões de pessoas, no coração de NYC, onde a cultura não é o número 1, os negócios é que são o número 1, em vez das questões da Terra e do espírito”. Neste momento, ele começa a falar da atenção mundial que isso despertou e do fato de eles terem ido à Inglaterra logo em seguida fazer algumas apresentações. “Ou seja, havia algumas outras coisas acontecendo em 2011, e o Occupy foi uma grande onda, e nós nos vimos numa prancha de surf, apenas uma grande rodovia nos levando a uma mudança na sociedade. Que sentimento maravilhoso! Isto é, nada pode tirar isso da gente, foi uma experiência incrível, e até onde eu sei ela também aconteceu em outros lugares – Santagma Square, Tahir, Puerta del Sol, Santiago”, relembrou, com uma clara nostalgia, para perguntar se também tivemos algo parecido em São Paulo, no que eu disse que sim, embora em proporção menor.

Ou seja, o que Jason chamou de *grande ideia*, Billy caracterizou, de modo similar, como uma *grande onda* na qual todos decidiram surfar rumo a uma transformação social. Para ele, no entanto, não há nenhuma ‘fraqueza’ nisso, apenas virtude:

“Foi tão mágico, foi tão mágico!”, retomou, quase que de repente: “nós estávamos lá flutuando, flutuando, um parque pequenininho! As pessoas vinham da Alemanha e diziam ‘isso é o Occupy Wall Street?’; mas, sabe, é que parece maior na câmera do que pessoalmente. Só que o fato de estarmos ali, vivendo juntos, alimentando uns aos outros, sem nenhuma corporação entre nós, vivendo diretamente, sem nenhuma mediação, é o tipo de coisa que pode inspirar uma nova economia, uma nova língua, uma nova cultura. A Terra está nos dizendo que é isso que temos que fazer!”. “Então esse é o tipo

³⁵² Em conversa com o autor em 14 de setembro de 2012.

de sociedade que sua igreja busca?”, questionei. “Eu sei que muita gente precisa viver em casas, muita gente precisa viver de diferentes maneiras, sabe, nem todo mundo consegue viver numa barraca, mas nós temos que tirar as corporações das nossas relações, temos que mudar a maneira como nos relacionamos uns com os outros. O que está claramente acontecendo agora é que todos nós vivemos numa espécie de câmara de eco, na qual o consumismo e o militarismo estão nos mantendo longe uns dos outros. Nós temos uma emergência, e existe apenas uma única coisa agora, que é viver!”, afirma, para dizer que o 1% tem sempre a grande necessidade de manter essa câmara de eco com todos os filtros e silenciadores, as publicidades engraçadas etc., a fim de impedir que os ‘anunciadores da Terra’ sejam ouvidos. “Mas acho que esse fim de semana, com o aniversário de um ano, é uma honra comemorar o que o Occupy fez, foi uma coisa honrável o que aconteceu, como foi em Paris em 68, e Madrid, e Santiago, e Tahir; estes foram grandes marcos, uma forma de nos lembrar o quão bom podemos ser: é prática, e vai acontecer novamente!”.

Quanto a essa questão do potencial humano, e dos impactos do movimento em cada um, além da sua importância para a coletividade, para a nova realidade que se está querendo erguer, o *occupier* Richie Machado³⁵³ acredita que um dos grandes méritos do *Occupy* foi precisamente ter transformado cada um dos participantes, tornando-os pessoas mais felizes, mais ‘vivas’, “mais poderosas para lidar com todo o estresse desse mundo”. Ele resume sua ideia:

Tudo que fizemos, eu estou pensando em cada um de nós, mas definitivamente por mim mesmo... nós todos fizemos algo que eu acho que deveria ser respeitado, algo importante; e nós fizemos isso juntos. Então queria usar esse espaço para que nos rerepresentássemos uns aos outros como a nova pessoa que nos tornamos para falar do que quisermos, mas especialmente sobre o que podemos fazer para construir um mundo melhor.

E o que se pode de fato fazer, a essa altura, para alcançar esse ‘mundo melhor’? O *occupier* John Dennehy³⁵⁴ relembra com muita nostalgia as semanas vividas no *Zuccotti*, embora ele acredite que o *Occupy Wall Street* acabou no mesmo momento em que o acampamento foi desmantelado, de modo que o que se tem agora seria uma espécie de ativismo ‘pós-*Occupy*’ – um fenômeno, na verdade, cada vez mais evidente, especialmente neste momento específico, em 2013: um movimento reformista quase como qualquer outro, que, ao focar em temas específicos – no caso do OWS, atualmente, *Strike Debt*, *No Fracking*, *Stop Stop and Frisk*, entre outros, como já citado –, acaba muito mais cobrando uma melhora, uma readequação do sistema, do que trabalhando para a sua efetiva superação. “O *Zuccotti* foi revolucionário porque foi ali que a teoria virou prática, foi ali que conseguimos viver a nossa utopia, de modo totalmente independente do sistema”, analisa. Ou seja, o fato é que, para John, é muito

³⁵³ Aqui, falando para todos os *occupiers* que se encontravam presentes num encontro particular no dia 9 de julho de 2012.

³⁵⁴ Em conversa com o autor em 21 de agosto de 2012.

difícil sustentar-se e manter a mesma energia revolucionária se não se tem um espaço físico para tanto, a fim de que se possa fazer o que normalmente apenas se imagina, para reforçar os laços comunitários, para negar o sistema ao simplesmente viver por fora – embora dentro – dele, como uma espécie de ilha que vai crescendo pouco a pouco até eventualmente ‘contaminar’ o todo, até ocupar completamente a realidade: “se a gente conseguiu fazer isso ali, no coração do capitalismo, então é possível fazê-lo em qualquer lugar. Não estou dizendo que o *Zuccotti* foi perfeito, pois nada o é, mas chegou muito perto: tanto quanto conseguimos pensar logicamente”. Afinal, como bem aprenderam os *occupiers* e passaram a repetir constantemente após o despejo de cada um dos acampamentos em todo o país: “*não se pode despejar uma ideia cujo tempo chegou*”. Esse parece ser um dos seus ensinamentos mais potentes.

Voltando à questão da utopia, o melhor de tudo é que ela não tem nada de ‘lógica’; ela é apaixonada, ‘irracional’, por assim dizer, não se apega às ‘possibilidades’: ao contrário, busca libertar a todos do enclausuramento a que estão submetidos na realidade geral compartilhada. É neste sentido, portanto, que se pode dizer que a própria *ideia de utopia* é uma *grande utopia*: ela não existe. Ou seja, nestes termos, a palavra ‘utopia’ só existe, em última instância, para definir a si mesma. É claro que ela foi criada com o intuito de poetizar e romantizar o sonho daqueles que acreditam num mundo melhor ou em qualquer outra coisa que pareça inalcançável. Na célebre definição dada por Eduardo Galeano (2011b), por exemplo, a utopia é aquilo que está lá no horizonte: “Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos, e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei”. Sendo assim, para que serve a utopia, portanto? Segundo o escritor, simplesmente “para que eu não deixe de caminhar”. Só que é precisamente aqui que essa visão pode-se apresentar de modo um tanto limitado, conformista até. É claro que o importante é estar sempre caminhando, como bem o prova a política rizomática, carnavalizada, dos meios – afinal, o caminho só se faz mesmo no caminhar; porém, a verdade é que esse horizonte já deve necessariamente ser explorado *agora mesmo*, pois ele já está *dentro de cada um*. Senão, se assim não for, ele nunca deixará de ser uma grande miragem diante dos olhos esperançosos mas já um tanto cansados, um sonho distante incapaz de ser realmente conquistado de modo mais concreto – ou então se transformará na maior das utopias (as necessariamente conformistas, pouco criativas): a de que o sistema pode e deve ser mudado a partir dele mesmo, por dentro.

Não, voltando à idealização do impossível realizado, não existe tal sonho como mero sonho. Tudo depende da capacidade de imaginação coletiva e da disposição para tocar qualquer projeto adiante, independente das dificuldades. Como bem coloca Morin (1993, p. 34), “a esperança está no improvável, como sempre foi o caso nos momentos dramáticos da história, na qual todos os grandes acontecimentos positivos eram improváveis, antes de advirem”, de modo que ela se funda necessariamente em “possibilidades humanas inexploradas e aposta no improvável” (MORIN, 1993, p. 34). Isto é, não mais “esperança apocalíptica na luta final. É esperança corajosa na luta inicial” (MORIN, 1993, p. 34): ou melhor, na luta que se realiza plenamente nos meios. Em outros termos, a questão pode ser resumida assim: se para o homem é possível pensar numa conquista – específica – é porque ele sente que seja necessário lutar para alcançá-la; e é justamente o fato de pensar que seja possível alcançá-la que o faz sentir ser necessário lutar por essa conquista – geral. Afinal, como já colocado em outro momento, se um indivíduo não fizer aquilo em que ele acredita, quem acreditará naquilo que ele faz? E como poderá viver um dia a sua tão sonhada quanto realizável utopia? É exatamente essa a ‘ética’ – expressão utilizada pelo mesmo Morin (1993) – que rege a esperança por um mundo melhor e que faz com que cada um, em conjunto, se envolva com tais e quais causas a ponto de *viver – não mais de morrer* – por elas.

No fim das contas, uma das grandes lições a ser tirada da experiência do *Occupy* é justamente essa: se existe uma ideia pairando lá no horizonte é precisamente porque ela tem o potencial incrível de virar realidade – ainda mais quando seu tempo aparenta ter chegado de forma tão imponente –, aqui e agora, de modo que a ‘utopia’ como a caracterização de algo impossível de se concretizar deixa de fazer qualquer sentido, tornando essa própria concepção, em última instância, a verdadeira utopia. Em outras palavras, esse suposto mundo abstrato no qual a humanidade parece querer viver não é ainda ‘real’ não porque ele seja impossível de ser realizado, mas simplesmente porque – ainda – não aconteceu. E é justamente para construir essa realidade aparentemente improvável que serve a ação política espontânea, aquela que destrona a filosofia política moderna do seu papel quase divino com sua pretensa capacidade arrogante de ‘prever’ o curso dos fenômenos humanos através da ‘importação’ da lógica dos processos de fabricação (de mercadorias, por exemplo) para os processos intersubjetivos da vida (ARENDDT, 2005) – eles acreditavam que a realidade era tão morta quanto o real parecia sê-lo. Foi assim, portanto, que precisamente no domínio dos negócios públicos, “a nova filosofia se mostrou inadequada porque, por sua própria natureza, não podia

compreender e nem mesmo acreditar na realidade” (ARENDDT, 2005, p. 313) – não a compreendiam porque a realidade é tão viva quanto o próprio real se mostraria em seguida, e não acreditavam nela porque não podiam conceber tanta vida em algo que por tanto tempo eles aparentemente conseguiram ‘matar’.

É assim, portanto, diante de tal ‘tragédia’ para o pensamento, que “a ideia de que só aquilo que vou fazer será real – perfeitamente verdadeira e legítima na esfera da fabricação” acaba sempre sendo “derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais frequência do que o totalmente inesperado” (ARENDDT, 2005, p. 313). Por isso, o *Occupy*, por exemplo, decidiu agir, mas sem fechar as possibilidades das suas ações tentando prever suas consequências, justamente para permanecer aberto ao inesperado, ou seja, “[a]o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de ‘improbabilidade infinita’”, ainda mais quando se está ciente de que “o altamente improvável ocorre regularmente” (ARENDDT, 2005, p. 313). Neste sentido, voltando ao caso da filosofia política, foi Hegel, ao reconciliar o *espírito* com o *mundo objetivo*, quem finalmente percebeu que “a razão moderna soçobrava nos escolhos da realidade” (ARENDDT, 2005, p. 314), precisamente por ter exterminado da sua ‘realidade’ qualquer rastro de espírito, de paixão, de contemplação, tornando-se, ela mesma, não apenas limitada, mas, em última instância, *irreal*. A ocupação do *Zuccotti* é uma prova viva de tudo isso – da ocorrência do improvável, da união do que ainda não existe com o que já se pode ver, do sonho com a ‘realidade’ etc. –, um ato *despretensiosamente pretensioso* que mostrou de maneira muito intensa, a partir da realização prática – por mais que ainda não permanente –, de um sonho aparentemente utópico, daquilo que a realidade pode vir a ser para todos.

É claro que sonhos não podem dar respostas prontas para nada: apenas cumprem a tarefa de colocar os indivíduos na estrada para que estes já caminhem realizando aquilo que desejam. Neste sentido, é mais do que importante que cada um creia com muito afinco na sua própria crença, embora nunca acreditando que ela já contenha a solução para todos os problemas, a chave de acesso a uma realidade que, na verdade, ainda está sendo construída, intersubjetivamente, com todos os outros. Isso porque, como já se discutiu, o ‘verdadeiro’ crente é aquele que é capaz de duvidar das suas convicções na mesma medida em que segue lutando por esses mesmos ideais com tanta garra quanto possível: o cuidado está em seguir a caminhada com segurança, mas sempre atentando para não ‘matar’ a realidade com a rigidez dos seus próprios princípios. No fim das contas, o que foi o *Occupy Wall Street*, portanto, senão esse

fenômeno indescritível que, a partir de um ‘chamado’ aparentemente surreal, juntou vários ‘crentes’ – na humanidade, no mundo, na vida – que permaneciam espalhados por aí e de alguma forma isolados com suas próprias crenças, talvez chegando a acreditar menos do que eles poderiam pelo fato de se sentirem um tanto sozinhos, perdidos em suas próprias ideias? E qual foi a consequência ‘natural’ desse encontro senão dar um impulso inestimável à crença que já existia dentro de cada um, misturando-a, intersubjetivamente, às crenças similares existente em todos os outros, para finalmente realizá-las em conjunto? Afinal, como bem afirma Raul Seixas (1974), ao caracterizar os sonhos como um ‘prelúdio’ da materialização desse mundo: “sonho que se sonha só é só um sonho que se sonha só; mas sonho que se sonha junto é realidade”. Sim, é sonhando junto e acreditando que esse sonho representa muito mais do que um mero sonho, que se está reconstruindo a realidade. O *occupier* George Machado (2012), para quem a humanidade encontra-se diante da sua última chance de ‘corrigir’ o curso da sua espécie, em prol da sua própria sobrevivência, resume o sentido desse sonho sonhado em conjunto:

Antes dessa experiência, eu me encontrava incrivelmente deprimido. Isso renovou a minha fé na humanidade. Eu tenho mais esperança agora do que eu já tive na minha vida inteira. É por isso que eu acho que isso precisa ser feito. Temos que mudar. Não é uma escolha. É uma necessidade.

É mais ou menos isso que significa ser um *sonhador*, um *idealista*, em suma: assumir uma postura intransigente diante de todo esse pessimismo conservador que rodeia a todos e que tenta controlar o tempo inteiro todas as possibilidades e impossibilidades do mundo. Por isso, George sonha, e quanto mais trabalha intensamente para a sua realização, mais ele sonha, mais ele continua idealizando:

Eu quero um mundo onde toda a opressão deixe de existir. O capitalismo sufoca o potencial humano. Eu odeio o argumento, “o capitalismo leva à inovação”. Nem a pau! Ele faz o exato oposto. Ele reprime tanto a inteligência humana ao forçar as pessoas a serem escravas do dólar, ao forçar as pessoas a gastarem todo o seu tempo tentando sobreviver. Não se pode nem pensar no que significa ser humano quando se está preocupado se será possível comer hoje, quando se está preocupado com o fato de ter ou não um teto sobre a cabeça. Eu quero um mundo no qual tudo isso seja melhorado. É definitivamente possível. Este é um mundo de abundância. Nós temos mais do que o suficiente para todos. Nós podemos destravar todo o potencial humano preso neste planeta. Os bilhões que estão simplesmente presos poderiam ser livres para fazer o que quisessem e pensar e inventar e inovar em escalas inimagináveis. Eu nem mesmo sei como tal mundo seria. Eu não consigo nem conceber o tipo de beleza e de incrível magia que podemos criar. Eu apenas estou tentando fazer isso. Estou tentando pegar a chave, abrir a porta, tirar as correntes e deixar isso fluir descontroladamente, apenas ver o que acontece. É isso que eu quero.

Enfim, se Deus morreu – na verdade, se ele já tivesse mesmo vivido em algum momento, com certeza este seria o tipo de mundo que ele também gostaria de ver realizado – e se o real está tão vivo como para possibilitar a realização de qualquer sonho proveniente do mundo das ideias compartilhadas, então a humanidade encontra-se diante do grande fenômeno que lhe mostra claramente que *o impossível é cada vez mais possível*. Muito *idealismo* para pouco *realismo*?

Já se tratou aqui do quão ‘perigoso’, em termos de enganador, pode ser reduzir a realidade, ou, mais ainda, todo o real, àquilo que *já existe* – ou melhor, ao que os homens conseguem perceber como existente. Santos (2007b) resume muito bem essa ideia, ao relacionar a vida imprevisível da realidade humana, por meio da transformação verdadeira que se dá a partir de um processo de acumulação *não-ruidoso*, com a vida imprevisível da própria realidade atômica.

A ação conformista é uma prática rotineira, reprodutiva e repetitiva que reduz o realismo àquilo que existe e apenas porque existe. Para a minha noção de ação-com-*clinamen* tomo de Epicuro e Lucrecio o conceito de *clinamen*, entendido como o *quiddam* inexplicável que perturba a relação entre causa e efeito, ou seja, como a capacidade de desvio que Epicuro atribuiu aos átomos de Demócrito: o *clinamen* é aquilo que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, de movimento espontâneo. Ao contrário do que se dá na ação revolucionária, a criatividade da ação-com-*clinamen* não assenta numa ruptura dramática, mas num ligeiro desvio cujos efeitos cumulativos promovem complexas e criativas combinações entre indivíduos e grupos sociais, assim como ocorre entre os átomos. O *clinamen* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pelo modo como dele se desvia. Seu potencial para o pensamento pós-abissal decorre de sua capacidade de atravessar as linhas abissais (SANTOS, 2007b, pp. 92-93, grifos no original).

É, neste sentido, encarando a *realidade* como muito mais do que aquilo que existe de maneira óbvia para os sentidos ou a imaginação humana em tal ou qual situação, que parece oportuno finalizar este trabalho com uma *reconstrução*, por assim dizer, dos conceitos de *realismo* e *idealismo* para que se possa encarar a própria *reconstrução da realidade* geral como algo extremamente *possível* e *desejável*. A verdade é que o ser humano, em termos gerais, funciona mais precisamente com base em *crenças*, o que faz de todos os homens verdadeiros *crentes*, para um lado ou para o outro, independente de cada um se considerar – ou julgar os outros – *realistas* ou *idealistas*. Na verdade, devido ao alto grau de relatividade ao qual se está invariavelmente atado na vida, o *realismo* e o *idealismo* acabam significando essencialmente a mesma coisa, embora cada um trafegue por caminhos opostos. Como? O fato é que a *realidade* depende sempre da forma como o sujeito a encara, em suma, das *ideias* que ele tem sobre ela. Daí que a única diferença efetiva entre os dois lados

aparentemente opostos está especificamente na ênfase que cada um dá aos aspectos *negativos* ou *positivos* do que ele consegue enxergar *na* realidade, ou *como* ‘realidade’: isto é, *da* realidade que ele consegue ver. O dito *realista*, portanto, é aquele que *idealiza* sua *realidade* de acordo com as *impossibilidades* que ela (supostamente) encerra, enquanto que o dito *idealista realiza* (ou tenta realizar) sua *idealidade* de acordo com as *possibilidades* que ele concebe. É por isso que as pessoas que não acreditam em um mundo melhor (as conservadoramente pessimistas), por exemplo, justificam a sua visão apegando-se automaticamente ao rótulo de *realista* – “eu não acredito porque não é possível”; e é por esta razão também que quando essas mesmas pessoas querem desqualificar o argumento de alguém otimista o suficiente como para acreditar e lutar por um mundo melhor, elas não hesitam em tachá-lo de *idealista* – aquele que pensa “é possível porque eu acredito”.

Porém, o que os pretensos ‘realistas’ (os pessimistas) não conseguem entender é que independente de qualquer coisa todos são necessariamente, e ao mesmo tempo, tanto realistas quanto idealistas, porque ambos os espectros estão completamente ligados um ao outro de forma interdependente, o que leva a concluir que o cerne da interpretação aqui não se trata mais de *forma* (realismo ou idealismo), mas, sim, de *conteúdo* (pessimismo ou otimismo): afinal de contas, a concepção de realidade – e, portanto, o que se acredita que *é* ou que *poderia ser* ‘real’ – depende unicamente da vontade de cada um ligada à sua capacidade de imaginação. É assim que, de fato, ao invés de se apegarem à *impossibilidade do possível* (o que os ditos *realistas* fazem), os *occupiers* têm se apegado precisamente à *possibilidade do impossível*, bem como o compositor cubano Silvio Rodríguez (1978) sugere quando afirma: “tenho preferido falar do impossível, porque do possível já sabemos demasiado”. Em suma, este é mesmo o verdadeiro *mundo das ideias*: algumas concretizadas, outras não, mas todas potencialmente concretizáveis, de modo que o que parece não ser possível, em última instância, é apenas questão de tempo – e de comprometimento conjunto.

É deste modo, por fim, que quando as pessoas perguntam aos *occupiers* quais são precisamente os seus sonhos, eles vão muito além e mostram, não só com ideias, mas, sobretudo, com ação: “é isso que a realidade poderia ser”. Sim, poderia; e será: porque já está sendo, pouco a pouco – e cada vez mais.

REFERÊNCIAS

CAPITALISM fox (ex)dummies. Libcom. Publicado em 27 out. 2011. Disponível em: <http://libcom.org/library/capitalism-class-class-struggle-ex-dummies>. Acesso em: nov. 2012.

COMMUNIQUE 2. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 2a ed., mar., 2012.

OCCUPY Wall Street at Manu Chao. Vídeo publicado em 6 set. 2011. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=1-fpsVHJnjM&feature=related>. Acesso em: nov. 2012.

TESTING Wall Street Sep. 1st. Vídeo publicado em 6 de setembro de 2011. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ayUGOgFaCs8>. Acesso em: nov. 2012.

99%, The. **Letter to the well-meaning 1%**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 3a ed., set., 2012.

500 HAMMERS. **Ideology fail**. In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 18-23.

ABILEAH, Rae; EVANS, Jodie. **Bring the issue home**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 106-107.

ABU-JAMAL, Mumia. **Message to a movement**. Occupied Media Pamphlet Series. NYC, 2012.

ADAMS, Douglas. **O guia do mochileiro das galáxias**. Rio de Janeiro: Sextante, 2009(a) (O Guia do Mochileiro das Galáxias; v.1)

_____. **O Restaurante no Fim do Universo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2009(b) (O Guia do Mochileiro das Galáxias; v.2).

ALARIO, Celia. **Stay on message**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 178-79.

ALLEN, Woody. **Zelig** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 1983, 75 min.

ALSTON, Ashanti. **Black Anarchism**. Panfleto publicado por 'A in our hearts'. Disponível em: <http://www.mediafire.com/?phumsr44na99cpr>. Acesso em: nov. 2012.

ALVES, Giovanni. **Ocupar Wall Street... e depois?** In: HARVEY, David et al. *Occupy: Movimentos de Protestos que Tomaram as Ruas*. São Paulo, Boitempo, Carta Maior, 2012, pp. 31-38.

AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas**. São Paulo: Musa, 2001.

ARAGORN (ed.). **Occupy everything: Anarchists in the Occupy movement 2009-2011**. LBC Books, 2012.

ARALDI, Clademir. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**. In: *Cadernos Nietzsche* 5. São Paulo, GEN, 1998, pp. 75-94.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **O que é política**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Responsabilidade Coletiva**. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 213-225.

_____. **On Revolution**. New York: Penguin Books, 1977.

ARON, Raymond. **Que é uma teoria das relações internacionais?** In: MILANI, C. (Org.) *Relações Internacionais – perspectivas francesas*. Salvador, Ed. Edufba, 2010.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Trad. Maria Lúcia Pereira. 2ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

AVRITZER, Leonardo. **Modelos de deliberação democrática: uma análise do orçamento participativo no Brasil**. In: SANTOS, Boaventura (org.). *Democratizar a Democracia: os caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

_____. **Cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 5ª ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Annablume, 2000.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra: 3.ed., Rio, 2002.

BARBAGALLO, Camille; BEURET, Nicholas. **The revenge of the remainder**. In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. *Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere*. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 46-55.

BATISTELLA, Dario. **Teoria e Relações Internacionais**. In: MILANI, C. (Org.) Relações Internacionais – perspectivas francesas. Salvador, Ed. Edufba, 2010.

BAUDRILLARD, Jean. **Vida eterna e imortalidade**. Trad. Léa Freitas. In: MORIN, Edgar. et. al. A decadência do futuro e a construção do presente. Florianópolis: UFSC, 1993. Pp. 37-49.

BENEDETTI, Mario. **Gracias por el fuego**. Barcelona: Editorial Sol 90, 2000.

BITTMAN, Mark. **Why We're Fasting**. Opinionator, The New York Times. Publicado em: 29 mar. 2011. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/03/29/why-were-fasting/>. Acesso em out. 2012.

BOAL, Augusto. **Teatro do oprimido e outras poéticas políticas**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **A estética do oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda: Razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **El tiempo de los derechos**. Madrid: Sistema, 1991.

_____. **Positivismo jurídico – lições de filosofia do direito**. Trad. Márcio Pugliese. São Paulo: Ícone, 1995.

_____. **Estado, governo, sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOLOTSKY, Josh. **Beware the tyranny of structurelessness**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 102-03.

BOYD, Andrew (org.). **Beautiful Trouble: A Toolbox for the Revolution**. OR Books, New York, 2012 (a).

_____. **Prefigurative Intervention**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012 (b). Pp. 82-85.

_____. **Kill them with kindness**. In: BOYD, Andrew; MITCHELL, Dave O. Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012 (c). Pp. 140-141.

BOYD, Andrew; MITCHELL, Dave. **Introduction**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 1-5.

BOYD, Andrew; RUSSEL, Joshua. **Put your target in a decision dilemma**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble: a Toolbox for the Revolution. OR Books, New York, 2012. Pp. 166-167.

BRAGA, José; CINTRA, Marcos. **Finanças dolarizadas e capital financeiro: exasperação sob comando americano**. In: FIORI, José L. (org.). O poder americano. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2005. Pp. 253-307.

BRANDÃO, Carlos R.; STRECK, Danilo R.. **A pesquisa participante e a partilha do saber: uma introdução**. In: BRANDÃO, Carlos R.; Streck, Danilo Romeu (orgs.). Pesquisa Participante: O saber da partilha. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. Pp. 7-20.

BRANDÃO, Carlos R.. **A pesquisa participante e a participação da pesquisa**. In: BRANDÃO, Carlos R.; STRECK, Danilo R. (orgs.). Pesquisa Participante: O saber da partilha. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. Pp. 21-54.

BRANDT, Jed; GRIM, Priscila; LEVITIN, Michael; RIZZO, Ryan; SACKS, Jennifer. **Vote every day**. The Occupied Wall Street Journal. New York, 6a ed., spring 2012, p. 1.

BRIDGEWATER, Pamela. **On the transformative potential of race and difference in post-left movements**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 3a ed., set., 2012.

BUCHHEIT, Paul. **Five Tax Fallacies Invented by the 1%**. Common Dreams. Publicado em 30 abr. 2012. Disponível em: <https://www.commondreams.org/view/2012/04/30>. Acesso em: nov. 2012.

BUCKLAND, Kevin; BOYD, Andrew; BLOCH, Nadine. **Balance art and message**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 100-01.

BUTLER, Judith. **So, what are the demands? And where do they go from here?** Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 2a ed., mar., 2012.

_____. **Judith Butler at Occupy Wall Street**. Depoimento [23 out. 2011]. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=JVpoOdz1AKQ. Acesso em fev. 2013.

CANNING, Doyle; REINSBOROUGH, Patrick. **Think narratively**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 186-187.

CANNING, Doyle; REINSBOROUGH, Patrick; BUCKLAND, Kevin. **Show, don't tell**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 174-175.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente**. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil – o longo caminho**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CEZAR, Pedro. **Só dez por cento é mentira** [Filme-vídeo]. Brasil, 2009, 81 min.

CHOMSKY, Noam. **Occupy**. Occupy Media Pamphlet Series. Brooklyn, 2012.

CHRISTIE, Isham. **A universal chorus for emancipation**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 1a ed., dec. 2011.

COLEMAN, Stephen. **Digital voices and analogue citizenship: Bridging the gap between young people and the democratic process**. Public Policy Research, V. 13, Issue 4, pp. 257-261, Dez. 2006.

COLL, Steve. **Private Empire: Author Steve Coll on State-Like Powers, Influence of Oil Giant Exxon Mobil**. Entrevista concedida a Amy Goodman no programa Democracy Now de 4 mai. 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=8IPsjCgHmV8&feature=youtu.be>. Acesso em: nov. 2012.

COLORS. **Radiolab**. New York: WNYC, 21 mai. 2012. Programa de rádio sobre curiosidades científicas.

COSTA, Fernando. **Fernando Braga da Costa**. Depoimento [16 jun. 2003]. Entrevista concedida ao *site* Responsabilidade Social. Disponível em: http://www.responsabilidadesocial.com/article/article_view.php?id=233. Acesso em fev. 2013.

CRITCHLEY, Simon. **Power and politics: a breakup story**. The Occupied Wall Street Journal. New York, 6ª ed., primavera, 2012, p. 1.

CULTURE Jammers HQ. **#OCCUPYWALLSTREET**. Adbusters. Publicado em 13 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.adbusters.org/blogs/adbusters-blog/occupywallstreet.html>. Acesso em out. 2012.

_____. **Is America Ripe for a Tahrir moment?** Adbusters. Publicado em 26 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.adbusters.org/blogs/adbusters-blog/america-ripe-tahrir-moment.html>. Acesso em out. 2012.

DANIELL, Lisa. **The country needs a press that works for working people!** *Collective Endeavor*, vol. 16, issue 1, spring 2012, pp. 6-7.

DEAN, Jodi. **Why the net is not a public sphere.** In: *Constellations*. Vol. 10, n.1, 2003, p.95-11.

DEBORD, Guy. **Society of the Spectacle.** Trans. Fredy Perlman. Detroit, MI: Black & Red, 1983.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Introdução: rizoma.** In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 1. São Paulo: 34, 1ª Ed., 1995.

DENTOM, Richard. MILLER, Jonathan. **Sombras da dúvida** [filme-vídeo]. In: DENTOM, Richard. MILLER, Jonathan. *Atheism: A Rough History of Disbelief*. United Kingdom: BBC, 2004, 59 min.

DETERRITORIAL Support Group. **All memes of production.** In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. *Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere*. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 32-38.

DOWLING, Emma. **Some complications... and their political economy.** In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. *Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere*. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 85-90.

DUNCOMBE, Stephen. **Ethical spectacle.** In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 230-231.

EDY, J. A.; MEIRICK, P. C. **Wanted, Dead or Alive: Media Frames, Frame Adoption, and Support for the War in Afghanistan.** *Journal of Communication*, 57: 119:141, 2007.

ENGLER, Mark; AUGENBRAUN, Eric. **The shock doctrine.** In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 262-263.

ENOCH, Simon. **The propaganda model.** In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 256-257.

ENTMAN, R. M. **Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm.** *Journal of Communication*, 43: 51-58, 1993.

FITHIAN, Lisa. **Lisa Fithian**. At the heart of an occupation. Publicado em 6 set. 2012. Disponível em: <http://attheheartofanoccupation.blogspot.com.br/search?q=lisa>. Acesso em fev. 2013.

FIORI, Ernani M. **Prefácio**. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FIORI, José L. (org.). **O poder americano**. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2005(a).

_____. **Formação, Expansão e Limites do Poder Global**. In: FIORI, José L. *O poder americano*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2005 (b). Pp. 11-64

_____. **O Poder Global dos Estados Unidos: formação, expansão e limites**. In: FIORI, José L. *O poder americano*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2005 (c) Pp. 67-110.

FLEMING, Cristian. **Brand or be branded**. In: Boyd, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 104-105.

FREE Association, The. **On fairy dust and rupture**. In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. *Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere*. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 24-31.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Roberto; BRITO, Fausto. **Utopia e paixão: a política do cotidiano**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FRESCO, Jacque. **Paradise or oblivion** [filme-vídeo]. The Venus Project, 2012. Disponível em: <http://paradiseoroblivion.com/watch.html>. Acesso em: nov. 2012.

FROMM, Erich. **O Medo à Liberdade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. 22ª ed., Buenos Aires: Catálogos, 2003.

_____. **Las palabras andantes**. 5ª ed., Buenos Aires: Catálogos, 2001.

_____. **Eduardo Galeano en la #acampadaBCN PT**. Vídeo publicado em 1º jun. 2011(a), em entrevista aos manifestantes na Plaza Catalunya, em Barcelona. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=mdY64TdriJk>. Acesso em fev. 2013.

_____. **Es tempo de vivir sin miedo**. Vídeo publicado em 15 mai. 2011(b). Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=gujK5WEVG8g. Acesso em fev. 2013.

GINSBERG, Elizabeth. **Colbert roasts Bush**. In: Boyd, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 308-311.

GITLIN, Todd. **Occupy Wall Street Is Chaotic, Romantic, and Utopian** – and That’s a Good Thing. The New Republic, 2011. Disponível em: <http://www.tnr.com/article/politics/96254/occupy-wall-street-protest-social-movement#>. Acesso em out. 2012.

GOFF, Stan. **The tactics of everyday life**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 268-269.

GONSALVES, Elisa P. **Pesquisar, participar: sensibilidades pós-modernas**. In: BRANDÃO, Carlos R.; Streck, Danilo R. (orgs.). Pesquisa Participante: O saber da partilha. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006. Pp. 245-258.

GRAEBER, David. **Occupy Wall Street’s anarchist roots**. Aljazeera, 2011. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/11/2011112872835904508.html>. Acesso em: out., 2012.

_____. **Enacting the impossible: making decisions by consensus**. In: VAN GELDER, Sarah; Staff of YES! Magazine (Eds.). This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement. Seattle: Berrett-Koehler Publishers, 2012(a). Pp. 22-24.

_____. **After the jubilee**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 3a ed., set., 2012(b).

GUEVARA, Aleida. **Socialismo como tal, só em Cuba, que é a grande referência**. Cinform, Aracaju, n. 1405. Caderno 1, p. 7. 8 mar. 2010. Entrevista concedida a Thiago Rocha.

HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society**. Cambridge: MIT Press, 1989.

_____. **Para a reconstrução do direito (2): os princípios do Estado de Direito**. In: Direito e democracia. Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1997(a). Vol. I, pp. 169-240.

_____. **A soberania do povo como processo**. In: Direito e democracia. Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1997(b). Vol. II, pp. 251-278.

_____. **Inserção – inclusão ou confinamento?** In: A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 153-182.

_____. **O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e da nacionalidade**. In: A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 127-151.

_____. **Três modelos normativos de democracia**. In: A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 269-284.

_____. **A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito.** In: A inclusão do outro. S. Paulo, Edições Loyola, 2002.

_____. **Political Communication in Media Society:** Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. In: *Communication Theory*, 16, pp. 411-26.

HARSHBARGER, Rebecca; TACOPINO, Joe. **Rage with the machine:** NYPD and Occupy Wall Street stop Red Hook crime. NY Post. Publicado em 5 dez. 2012. Disponível em: http://www.nypost.com/p/news/local/brooklyn/rage_with_hook_machine_nypd_crime_CF276NUbDkzRFRgdw3sXkI. Acesso em fev. 2012.

HARVEY, David. **Os rebeldes na rua:** o Partido de Wall Street encontra sua nêmesis. In: Harvey, David et al. *OCCUPY: Movimentos de Protestos que Tomaram as Ruas.* São Paulo, Boitempo, Carta Maior, 2012. Pp. 57-64.

HEDGES, Chris. **No excuses left. It's now or never.** The Occupied Wall Street Journal. New York, 1a ed., setembro 2011, p. 2.

HELD, David. **Models of Democracy.** 2 ed. Cambridge: Polity Press, 1996.

HERRING, Christopher; GLÜCK, Zoltán. **The homeless question.** In: *Occupy! Scenes from Occupied America.* Keith Gessen, Carla Blumenkranz, Mark Greif, Sarah Leonard, Sarah Resnick, Nikil Saval, Astra Taylor, and Eli Schmitt (eds.). New York: n+1, 2011. Pp. 163-169. NYC: Verso (org.).

HESS, Remi. **Momento do diário e diário dos momentos.** In: SOUZA, Elizeu C. de; BARRETO, Maria H. M. (orgs.). *Tempos, Narrativas e ficções: a invenção de si.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

HESSE, Hermann. **Sidarta.** 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

HUNT, E. K. **Prefácio.** In: *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica.* 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005(a).

_____. **Introdução.** In: *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica.* 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005(b).

_____. **Thomas Robert Malthus.** In: *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica.* 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005(c), pp. 61-85.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo.** 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

I Am Other. **Voice of Art – Tax Dodgers, Pt. 1** [filme-vídeo]. Estados Unidos, 2012(a), 9 min. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FEyV-IRDuVU&list=PL0523E0B4ECC1729B&index=14>. Acesso em jan. 2013.

_____. **Voice of Art – Tax Dodgers, Pt. 2** [filme-vídeo]. Estados Unidos, 2012(b), 10 min. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=91RroxByhZM&list=PL0523E0B4ECC1729B&index=15>. Acesso em jan. 2013.

_____. **Voice of Art – Tax Dodgers, Pt. 3** [filme-vídeo]. Estados Unidos, 2012(c), 10 min. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=oWceUUDjt4s&list=PL0523E0B4ECC1729B&index=16>. Acesso em jan. 2013.

INVISIBLE Army. **First Communiqué**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 3a ed., set., 2012.

JORDAN, John. **Temporary autonomous zone**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012 (a). Pp. 270-271.

_____. **Clandestine Insurgent Rebel Clown Army (CIRCA)**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012 (b). Pp. 304-307.

_____. **Reclaim the Streets**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012 (c). Pp. 350-53.

KARNAL, Leandro. **Estados Unidos, liberdade e cidadania**. In: Pinsky, Jaime e Pinsky, Carla Bassanezi (Orgs.). História da cidadania, 4º Ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 135-157.

KHIMM, Suzy. **Obama is deporting immigrants faster than Bush**: Republicans don't think that's enough. Washington Post. Publicado em 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/blogs/wonkblog/wp/2012/08/27/obama-is-deporting-more-immigrants-than-bush-republicans-dont-think-thats-enough/>. Acesso em fev. 2013.

KLEIN, Naomi. **The most important thing in the world**. In: VAN GELDER, Sarah; Staff of YES! Magazine (Eds.). This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement. Seattle: Berrett-Koehler Publishers, 2012. Pp. 45-49.

KNEFEL, John. **Media bored with Occupy – and inequality**. Extra!, vol. 25, n 5, May 2012, pp. 6-7.

KONDER, Leandro. **Em Bakhtin**. In: KONDER, Leandro. A questão da ideologia. São Paulo. Companhia das Letras, 2002.

LEONARD, Annie. **The story of stuff** [filme-vídeo]. The Story of Stuff Project, 2007. Disponível em: <http://www.storyofstuff.org/movies-all/story-of-stuff/>. Acesso em: nov. 2012.

LIPPMANN, Walter. **Opinião Pública**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.

LINES, Fault. **History of an occupation** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 2012, 25 min.

LOST CHILDREN'S SCHOOL OF CARTOGRAPHY. **Lost in the fog**: dead ends and potentials of the occupy movement. In: ARAGORN (ed.). *Occupy everything: Anarchists in the Occupy movement 2009-2011*. LBC Books, 2012. Pp. 210-226.

LÖWY, Michel; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**: o Romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995.

MACEDO, Edir. **Fé Racional**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Unipro, 2011.

MACHADO, George. **George Machado**. At the heart of na occupation. Publicado em 4 set. 2012. Disponível em: <http://attheheartofanoccupation.blogspot.com.br/2012/09/george-machado.html>. Acesso em fev. 2013.

MALATESTA, Errico. **The anarchist revolution**. Disponível em: <http://theanarchistlibrary.org/library/errico-malatesta-anarchy>. Acesso em nov. 2012.

MALITZ, Zack. **Détournement/Culture jamming**. In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 28-31.

MANSKI, Rebecca. **What Liberty Square means**. *The Occupied Wall Street Journal*. New York, 2a ed., outono 8 out., 2011, p. 2.

MARSHALL, Thomas. **Cidadania e classe social**. In: *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. 2. ed. Petrópolis, (RJ): Vozes, 1998.

_____. **A Transfiguração do Político**: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

MARTIN, Dylan. **How a USM professor became an Internet meme**. *The Free Press*. Publicado em 22 jan. 2012. Disponível em: <http://usmfreepress.org/2012/01/22/how-a-usm-professor-became-an-internet-meme/>. Acesso em: nov. 2012.

MARTÍN, José. **Stop and frisk** – and other racist, capitalist bullshit. *Tidal: occupy theory, occupy strategy*. *Occupied Media*, 3a ed., set., 2012.

MASSON, Dominique. **Escala geográfica e transnacionalização**: análise sobre movimentos sociais e de mulheres. In: Caderno CRH (UFBA, Salvador), número 48, volume 19, setembro/dezembro de 2006, pp. 445-459.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

MCCHESENEY, R. W. **The Internet and U. S. Communication Policy-Making in Historical and Critical Perspective**. In: Computer-Mediated Communication. Vol. 1, N 4, 1996.

MCCOMBS, M. F.; SHAW, D. L. **The agenda-setting function of mass media**. Public Opinion Quarterly, 36: 176-187, 1972.

MEHTA, Nina. **Where are we? Who are we? Occupy, space and community**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 3a ed., set., 2012.

MEISEL, Duncan. **Hashtag politics**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 238-239.

MIGUENS Sofia. **L. Wittgenstein I**: uma teoria da linguagem como modelo (*Bild*) – Estudo do *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: Filosofia da Linguagem: Uma Introdução. Ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007(a). Pp. 119-140.

_____. **L. Wittgenstein II**: o significado como uso – um estudo das *Investigações Filosóficas* (1953). In: Filosofia da Linguagem: Uma Introdução. Ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007(b). Pp. 141-157.

MILSTEIN, Cindy. **We are our own demand**. In: ARAGORN (ed.). Occupy everything: Anarchists in the Occupy movement 2009-2011. LBC Books, 2012. Pp. 106-111.

MITCHELL, Dave O. **The teddy bear catapult**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 380-83.

MITCHELL, Tracey. **Invisible theater**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 66-67.

MORIN, Edgar. **O pensamento socialista em ruínas**. O que se pode esperar? Trad. Márcio Oliveira Dorneles. In: MORIN, Edgar. et. al. A decadência do futuro e a construção do presente. Florianópolis: UFSC, 1993. Pp. 21-34.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. 3ª ed. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOVIMENTO Desocupa. **Histórico**. Movimento Desocupa, 2012. Disponível em: <http://movimentodesocupa.wordpress.com/historico/>. Acesso em out. 2012.

NETTO, Antônio D. **A Idade Média fica para trás**. Carta Capital, n. 723, ano XVIII, pp. 60-61. 14 nov. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002 (Coleção A obra-prima de cada autor, v. 22).

NOBRE, Marcos. **Participação e deliberação na teoria democrática**: uma introdução. In: NOBRE, Marcos; COELHO, Vera; 2004.

NOVA, Marcelo. **Marcelo Nova e a música para adestrar macaco**. Vídeo publicado em 15 abr. 2012. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=oVcENjm2P50>. Acesso em fev. 2013.

O'REILLY, Bill. **Will there be violence in the presidential campaign?** Vídeo publicado em 28 fev. 2012. Disponível em: <http://video.foxnews.com/v/1479515691001/will-there-be-violence-in-the-presidential-campaign/>. Acesso em fev. 2013.

OBAMA, Barack. **President Obama Acceptance Speech at 2012 Democratic National Convention**. Vídeo publicado em 6 set. 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=kKQV9bEcV28>. Acesso em fev. 2013.

ORWELL, George. **1984**. 29ª ed. São Paulo: Ed. Companhia Editora Nacional, 2005.

_____. **A revolução dos bichos**: um conto de fadas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PENN, Sean. **Na natureza selvagem** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 2007, 140 min. Baseado em KRAKAUER, Jon. Na natureza selvagem. A dramática história de um jovem aventureiro. Companhia das Letras, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. Política e Filosofia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

_____. **O Mestre Ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. (trad. Lilian do Valle). Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RAWLS, John. **A justiça com equidade**. In: Uma Teoria da Justiça. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1981(a), pp. 27-62.

_____. **Os princípios da justiça**. In: Uma Teoria da Justiça. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1981(b), pp. 63-106.

_____. **Justiça como equidade**: uma concepção política, não metafísica. In: Lua Nova 25, 1992, pp. 25-59.

REESE, S. **The Framing Project: A Bridging Model for Media Research Revisited.** Journal of Communication 57: 148-54, 2007.

REINSBOROUGH, Patrick; CANNING, Doyle. **Memes.** In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 242-243.

RICHMAN, Sheldon. **The Myth of America's Laissez-Faire Past.** Reason.com: Free Minds and Markets. Publicado em 6 mai. 2012. Disponível em: <http://reason.com/archives/2012/05/06/the-myth-of-americas-laissez-faire-past>. Acesso em: nov. 2012.

RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870).** São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção temas brasileiros).

RIRA. **Matrix as the core element.** Tidal: occupy theory, occupy strategy. Occupied Media, 1a ed., dec. 2011.

ROBERTSHAW, David; ORTON, Rohan; BARKER, Will. **Fear and loathing.** In: LUNGHI, Alessio; WHEELER, Seth. Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere. Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 18-23.

ROCHA, Thiago. **Across the universe.** Blog referente à cobertura das eleições americanas de 2008. Publicado em 30 out. 2008(a). Disponível em: <http://itabi.infonet.com.br/thiagorocha/?p=35>. Acesso em out. 2012.

_____. **Don't cry for me America.** Blog referente à cobertura das eleições americanas de 2008. Publicado em 2 nov. 2008(b). Disponível em: <http://itabi.infonet.com.br/thiagorocha/?p=68>. Acesso em out. 2012.

_____. **Organizing For America:** como o movimento de Barack Obama vem transformando a comunicação política e a mobilização através da Internet. Pesquisa apresentada como TCC do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Sergipe, 2009/2.

_____. **Obama in Rio – no real change:** Quando a realidade orienta a mudança do discurso e o discurso encanta mas não se reflete em mudança efetiva na prática política. In: II Colóquio Internacional Discurso e Mídia, 2011(a), Salvador. II Colóquio Internacional Discurso e Mídia, 2011. p. 1-17.

_____. **Obama in Rio – a real coverage?:** como os sites da Folha de S. Paulo e do NY Times agendaram e enquadraram a visita de Barack Obama ao Brasil. In: Intercom, 2011, Recife. Quem tem medo de pesquisa empírica? 2011(b), pp. 1-20.

RODRÍGUEZ, Silvio. **Resumen de noticias.** In: Rodríguez, Silvio. Al final de este viaje. La Habana: Egrem, Ojalá, Fonomusic, 1978.

_____. **La guitarra del joven soldado.** In: Rodríguez, Silvio. Silvio. La Habana: 1992.

ROMNEY, Mitt. **Mitt Romney, the Republican Presidential Nominee**. Vídeo publicado em 31 aug 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=MGTi4-ysJS8>. Acesso em fev. 2013.

RUBIO, Marco. **Senator Marco Rubio's R.N.C. Speech** – Elections 2012. Vídeo publicado em 31 aug. 2012. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=8svIxxgi-AE>. Acesso em fev. 2013.

RUSSEL, Joshua; GUPTA, Arun. **Occupation**. In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 78-81.

SAFATLE, Vladimir. **Amar uma ideia**. In: HARVEY et al. Occupy. Tradução João Alexandre Peschanski et al. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012 (a).

_____. **Quando novos sujeitos políticos sobem à cena**. CPFL Cultura, 2012 (b). Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/2012/10/26/vladimir-safatle-quando-novos-sujeitos-politicos-sobem-a-cena/>. Acesso em: mai. 2013.

SANTEM, Padma. **Meditando a vida**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Trad. Mozart Bedito. São Paulo, Boitempo, 2007(a).

_____. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. São Paulo, Novos Estudos CEBRAP, n. 79, Nov/2007(b).

_____. **Orçamento participativo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva**. In: SANTOS, Boaventura (org.). Democratizar a Democracia: os caminhos da Democracia Participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **“As esquerdas europeias têm que se refundar”, afirma Boaventura de Sousa Santos**. Depoimento [9 jul. 2011] Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/45172-as-esquerdas-europeias-tem-que-se-refundar-afirma-boaventura-de-sousa-santos>. Entrevista concedida a Bárbara Schijman. Tradução: Blog Boca do Mangue. Acesso em: nov. 2012.

_____. **O neoliberalismo e o sequestro do direito**. Depoimento [17 fev. 2012]. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506636-o-neoliberalismo-e-o-sequestro-do-direito-para-boaventura-de-sousa-santos-a-legalidade-caminha-lado-a-lado-com-a-ilegalidade>. Entrevista concedida a Fernando Arellano Ortiz. Tradução: Cepat. Acesso em: nov. 2012.

SCHEUFELE, D. **Agenda-Setting, Priming, Framing Revisited: Another Look at Cognitive Effects of Political Communication**. Mass Communication and Society, 3 (2 and 3): 297-316, 2000.

SCHNEIDER, Nathan. **No leaders, no violence: what diversity of tactics means for Occupy Wall Street**. In: VAN GELDER, Sarah; Staff of YES! Magazine (Eds.). This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement. Seattle: Berrett-Koehler Publishers, 2012. Pp. 39-44.

SCHUMPETER, Joseph. **Mais uma teoria de democracia.** In: Capitalismo, socialismo, democracia. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961. pp. 321-337.

SELLERS, John. **Battle in Seattle.** In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 286-289.

SEIXAS, Raul. **Metamorfose ambulante.** In: SEIXAS, Raul. Krig-há Bandolo. Rio de Janeiro: Phillips, 1973. Faixa 3.

_____ **Prelúdio.** In: SEIXAS, Raul. Gita. Rio de Janeiro: Phillips, 1974. Faixa 10.

_____ **Segredo da luz.** In: SEIXAS, Raul. Raul Seixas. Eldorado, 1983. Faixa 8.

SERLING, Rod; ROSENBERG, Stuart. **The mind and the matter** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 1961(a), 24 min. In: The Twilight Zone, 2ª temporada.

_____ **The mirror** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 1961(b), 24 min. In: The Twilight Zone, 3ª temporada.

_____ **Two** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 1961(c), 24 min. In: The Twilight Zone, 3ª temporada.

SIBILIA, Paula. **Eu privado e o declínio do homem público.** In: O show do eu: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, cap. 3.

SILVA, Bezerra da; DOIDO, Crioulo. **Vítimas da sociedade.** In: SILVA, Bezerra da. Focus: O Essencial de Bezerra da Silva. Sony Music, RCA, 1999. Faixa 17.

SITRIN, Marina. **Occupy Wall Street and the meanings of success.** In: Occupy #5, ed. n+1, 2012.

_____ **One no, many yeses.** In: Occupy! Scenes from Occupied America. Keith Gessen, Carla Blumenkranz, Mark Greif, Sarah Leonard, Sarah Resnick, Nikil Saval, Astra Taylor, and Eli Schmitt (eds.). New York: n+1, 2011. Pp. 7-11. NYC: Verso (org.).

SITRIN, Marina; AZZELLINI, Dario. **Occupying language:** the secret rendezvous with history and the present. Occupied Media Pamphlet Series, Brooklyn, 2012.

SMUCKER, Jonathan. **Seek common ground.** In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble. OR Books, New York, 2012. Pp. 170-171.

SMUCKER, Jonathan; BOYD, Andrew; MITCHELL, Dave O. **Floating signifier.** In: BOYD, Andrew (org.). Beautiful Trouble: a Toolbox for the Revolution. OR Books, New York, 2012. Pp. 234-235.

SMUCKER, Jonathan M.; SHAN, Han. **We are all leaders**. In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble*. OR Books, New York, 2012. Pp. 202-203.

SOLNIT, Rebecca. **Throwing out the master's tools and building a better house**. In: *Occupy! Scenes from Occupied America*. Keith Gessen, Carla Blumenkranz, Mark Greif, Sarah Leonard, Sarah Resnick, Nikil Saval, Astra Taylor, and Eli Schmitt (eds.). New York: n+1, 2011. Pp. 146-156. NYC: Verso (org.).

SOLOMON, Alisa. **Introduction: a theory of the leisure suit**. In: SAVITRI, D.; TALEN, Billy. *The Reverend Billy Project: From Rehearsal Mall to Super Mall with The Church of Life Sfter Shopping*. University of Michigan Press, 2011.

SOUZA, Jessé de. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

STAM, Robert. **Bakhtin: da teoria literária à cultura de massa**. São Paulo: Ática, 2000.

STONE, Oliver. **Wall Street** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 1987, 125 min.

_____. **Wall Street: money never sleeps** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 2010, 127 min.

SUZAHN, E. **An occupier's note**. Tidal: occupy theory, occupy strategy. *Occupied Media*, 1ª ed., dez. 2011.

TATIT, Luiz. **O meio**. In: TATIT, Luiz. **O meio**. São Paulo: Dabilu, 2000. Faixa 1.

TAVARES, Maria C.; BELLUZZO, Luiz G. **A mundialização do capital e a expansão do poder americano**. In: FIORI, José L. (org.). *O poder americano*. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2005. Pp. 111-138.

TAX Dodgers, The. **About**. The Tax Dodgers, 2012(a). Disponível em: <http://taxdodgers.net/the-team/about/>. Acesso: jan. 2013.

_____. **The Tax Dodgers are history!** The Tax Dodgers, 2012(b). Disponível em: <http://taxdodgers.net/the-tax-dodgers-are-history/>. Acesso em jan. 2013.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações, 2011.

TEJÓN, Joaquín (Quino). **Mafalda 7**. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1971.

THE FREE ASSOCIATION. **On fairy dust and rupture.** In: Lunghi, Alessio; Wheeler, Seth. *Occupy Everything: Reflections on why it's kicking off everywhere.* Minor Compositons. Brooklyn, 2012. Pp. 24-31.

TODOROV, Tzvetan. **Prefácio.** In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal.* Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade.** 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

US House of Representatives. **The Constitution of The United States.** US Government Printing Office, 21st reprint, 2003.

VAN GELDER, Sarah. **Introduction:** How Occupy Wall Street Changes Everything. In: VAN GELDER, Sarah; Staff of YES! Magazine (Eds.). *This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement.* Seattle: Berrett-Koehler Publishers, 2012. Pp. 1-12.

VELOSO, Caetano. **Vaca profana.** In: VELOSO, Caetano. *Totalmente Demais.* Phillips, 1986. Faixa 1.

VIANA, Diego. **Mercado é coisa da sua cabeça.** Revista Valor. Publicado em 9 dez. 2011. Disponível em: <http://www.valor.com.br/cultura/1130328>. Acesso em: nov. 2012.

VITALE, Denise; MELO, Rúrion S. **Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia.** In: *Direito e democracia – um guia de leitura de Habermas.* Org. NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. São Paulo: Malheiros, 2008, pp. 223-247.

VITALE, Denise. **Jürgen Habermas, modernidade e democracia deliberativa.** Caderno CRH, v. 19, n. 48, Salvador: Centro de Recursos Humanos/UFBA, set./dez. 2006.

VRIES, David de. **Life after people** [Filme-vídeo]. Estados Unidos, 2008, 88 min..

WALIA, Harsha. **Consensus is a means, not an end.** In: BOYD, Andrew (org.). *Beautiful Trouble.* OR Books, New York, 2012. Pp. 116-117.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O declínio do poder americano.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

WATTS, Alan. **Beat Zen.** Chicago Review. Summer 1958.

WINTER. **On debt and privilege.** Tidal: occupy theory, occupy strategy. *Occupied Media*, 3a ed., set., 2012.

WOLFF, Richard; BARSAMIAN, David. **Occupy the economy**: challenging capitalism. Open Media Series: New York, 2012.

WOLTON, Dominique. **Internet, e depois?** Porto Alegre: Sulina, 2003.

WRITERS For The 99%. **Occupying Wall Street**: the inside story of an action that changed America. OR Books, New York, 2011.

ZÉ, Tom. **Profissão de ladrão**. In: ZÉ, Tom. Grande liquidação. São Paulo: Sony Music, 1968. Faixa 8.

ŽIŽEK, Slavoj. **Don't fall in love with yourselves**. In: Occupy! Scenes from Occupied America. Keith Gessen, Carla Blumenkranz, Mark Greif, Sarah Leonard, Sarah Resnick, Nikil Saval, Astra Taylor, and Eli Schmitt (eds.). New York: n+1, 2011. Pp. 66-70. NYC: Verso (org.).

_____. **O violento silêncio de um novo começo**. In: HARVEY, David et al. OCCUPY: Movimentos de Protestos que Tomaram as Ruas. São Paulo, Boitempo, Carta Maior, 2012. Pp. 15-26.

ZHOU, X. **Cultural dimensions and framing the Internet in China**: A cross-cultural study of newspapers' coverage in Hong Kong, Singapore, the US and the UK. International Communication Gazette, 70(2): 117-136, 2008.