

A terra, a guerra, a insurreição

The earth, the war,
the insurrection

Peter Pál Pelbart

Professor no Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP. Estudioso da obra de Gilles Deleuze, traduziu para o português Conversações, Crítica e Clínica e parte de Mil Platôs.

E-mail: pppelbart@gmail.com

SUBMETIDO EM: 05/05/2015

ACEITO EM: 05/06/2015

PERSPECTIVAS

RESUMO

Na primeira parte do texto, é realizada uma discussão sobre os “destinos” da terra e da guerra a partir dos trabalhos de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro e Grégoire Chamayou. Mais adiante, com base nas teses do grupo político Comitê Invisível, bem como no pensamento de Antonio Negri, algumas pistas sobre resistência, subjetividade e insurreição são traçadas. Com isso, busca-se cartografar as sobrevivências, os desvios e as criações que emergem no contexto contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Terra; Guerra; Insurreição.

ABSTRACT

In the first part of the text, it is held a discussion on the “destinations” of the land and of the war from the works of Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro and Grégoire Chamayou. Further, based on the thesis of the political group Invisible Committee, and the thought of Antonio Negri, some insights about resistance, subjectivity and insurrection are drawn. In the end, it seeks to build up some kind of map on the survivals, the deviations and the creations that emerge in this contemporary context.

KEYWORDS: Land; War; Insurrection.

Em seu mais recente livro sobre o fim do mundo, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski defendem uma ecologia política do ralentamento, da hesitação, da atenção. Contra o aceleracionismo, o ralentamento cosmopolítico, uma frenagem, uma suspensão. No filme *Melancolia* (Lars Von Trier, 2011), os poucos que percebem o que vem vindo se refugiam numa cabana feita de galhos, que não os protegerá do evento irreversível, da colisão com um astro vindo do espaço, mas através de um ritual, fará do choque um acontecimento, no sentido forte da palavra. Dizem eles: “a cabana é a única coisa, naquele momento, capaz de transformar o efeito inescapável do choque em um acontecimento, no sentido que Deleuze-Guattari emprestam a esse conceito: ‘a parte, em tudo que acontece, do que escapa à sua própria atualização’”. Ali, naquela cabana quase puramente virtual, o que se passa, o passe, é uma operação de desaceleração, de ralentamento... Sim, há o traço de um ritual, de um devir-índio nessa reação. Mas como eles dizem: os povos autóctones do continente americano – os coletivos de humanos e não humanos cuja história remonta a milênios antes do choque com o planeta Mercadoria – são somente uma pequena parte da Resistência Terrana contemporânea, esse amplo movimento clandestino que apenas começa a se tornar visível no planeta invadido pelos Modernos: na África, na Oceania, na Mongólia, nos becos e porões da Fortaleza Europa. Eles não estão realmente em posição de liderar nenhum combate final, nenhuma Armagedon cosmopolítica: e seria ridículo imaginá-los como a semente de uma nova Maioria. Não esperemos, sobretudo, que eles, se pudessem, correriam a nos salvar – a redimir ou justificar – aos Humanos que os perseguem implacavelmente há cinco séculos... Uma coisa é certa: os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma “figuração do futuro”, não uma sobrevivência do passado. Mestres da bricolagem tecnoprimitivista e da metamorfose político metafísica, eles são uma das chances possíveis, em verdade, da subsistência do futuro. Falar no fim do mundo é falar na necessidade de imaginar, antes que um novo mundo em lugar deste nosso mundo presente, um novo povo; o povo que falta. “Um povo que creia no mundo que ele deverá criar com o que de mundo nós deixamos a ele” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 159).

Num momento em que Gaia faz irrupção em pleno Antropoceno, isto é, numa época em que a Terra e seus actantes, humanos e não-humanos, redes, coletivos, povos, perspectivas, animismos, como que se insurgem contra a dominação universal do homem, com seu progresso e racionalidade, narcisismo, capitalismo e destruição, os autores retomam a idéia de Bruno Latour sobre a guerra dos mundos: por um lado, o povo de Gaia, isto é, os Terranos, por outro, os ditos Modernos, aqueles que negaram a Terra, isto é, os Humanos, nós, ocidentais, americanos, chineses, brasileiros, indianos. E na conclusão, os autores insistem que é tempo de fazer os humanos reconhecerem que eles não são responsáveis pelos Terranos, mas são responsáveis diante deles. “Não há negociação possível sem essa admissão, não haverá a composição incontornável com Gaia se não nos convenceremos primeiro de que não há composição possível com a lógica absolutamente não civilizável do capitalismo”.

Drones

Se há um livro que expõe da maneira a mais crua e cáustica quão longe fomos nessa não-civilização, é *Théorie du Drone*, que segue em detalhe a modificação produzida em nossa concepção da guerra, e por conseguinte, na relação entre a tecnologia e a vida, o combate e a morte, a existência e o desaparecimento. Trata-se da guerra

assimétrica, feita à distância de milhares de quilômetros, onde um soldado sentado diante de uma tela no Alabama, numa confortável sala com ar condicionado, está protegido de qualquer risco, contrariamente aos seus alvos localizados no Afeganistão, Iêmen, Somália, Paquistão. Não são pilotos de avião, mas operadores de *drone*, de *joysticks*. A doutrina do presidente Obama está inteiramente embutida nessa nova tecnologia: matar, não capturar. Não a tortura, como em Guantánamo, mas o assassinato seletivo. Nessa guerra ao terror, toda relação de reciprocidade foi eliminada, e com ela todo o risco que sempre caracterizou qualquer guerra (de morrer, de ser capturado, de ser atingido pelo inimigo). A nova violência é absolutamente unilateral – nasce aí um novo ethos militar, uma necro-ética, explica Grégoire Chamayou. Os territórios ocupados pelo exército israelense teriam constituído ao longo das longas décadas de domínio militar o lugar de experimentação para os assassinatos seletivos e, mais amplamente, como o definiu Eyal Weizman, “o maior laboratório do mundo para as ‘tanatotáticas aeroportadas’”. Essa guerra, contrariamente à doutrina de Clausewitz, não é mais pensada em termos de duelo – dois adversários em luta – mas da caça: um predador e uma presa que foge ou se esconde. É a caça ao homem, que implica numa lógica outra, da vigilância incessante (o *drone* pode ficar no ar 24 horas por dia), da totalização das perspectivas (pode-se ver tudo), do arquivamento total tanto visual como sonoro (podem interceptar todas as comunicações), que no conjunto permitem uma cartografia completa das formas de vida em jogo. A nova doutrina visa menos seguir indivíduos já repertoriados do que assistir à emergência de novos riscos, anônimos, gestos que desviam subitamente das formas de associação habituais. Tudo graças aos *eyeborgs*, câmaras que se destacam das paredes e ganham asas e armas: o *drone*. E seu efeito, ao sobrevoar uma região, é literalmente terrorífico, constante, incessante, total, deixando uma população inteira à mercê do imponderável que vem do céu, e é acionado a uma distância de milhares de quilômetros, por um visor que facilmente confunde uma dança e um treino militar, uma criança ou um animal, e ao estabelecer a “zona autônoma temporária” para execuções extrajudiciais, no limite a estende ao globo como um todo. É a caça ao terrorista globalizado. Se outrora a contra-insurreição precisava da simpatia da população, o contraterrorismo dispensa a dimensão política, e se resume ao plano policial-securitário. Guerra infinita, guerra sem baixas (do lado dos que possuem a tecnologia), mas também guerra sem vitória, guerra perpétua, guerra sem sacrifício, guerra da autopreservação absoluta. O efeito bumerangue de uma tal mutação é imprevisível. Como o formulou o diretor de saúde mental de Gaza, com certa ilusão de reciprocidade: “Como você pode acreditar em sua humanidade se você não acredita na humanidade do inimigo?”.

A ética do guerreiro formulada ainda por Clausewitz, e que dava ao ato de matar uma dignidade, já que com ela arriscava-se a própria vida, cede lugar a uma outra ética inteiramente distinta, evacuada de todo e qualquer heroísmo – é a guerra pós-heróica, a mentalidade *Play Station*, a imunidade absoluta do combatente, que dificulta qualquer reflexão sobre a violência cometida. Só matar se se tem certeza de que não se vai morrer, num ato que descriminaliza o assassinato.

Ora, se a aversão pela morte é tamanha, não se deve isso ao alto valor atribuído à vida, mas ao contrário, a um conceito muito empobrecido da vida, ali onde preservar a vida física supera todo e qualquer critério. Trata-se, diz o autor, de uma concepção zoopolítica da soberania, onde a relação de propriedade cruza a da criação de animais. Garantir a sobrevivência, evitar a exposição das vidas. Se antes tal exposição ao risco deixava o soberano, parcialmente, nas mãos da população exposta, que podia cobrar-lhe uma contrapartida, de eficácia ou proteção, essa margem foi abolida. A crítica

eventual (se estou exposto em minha vida, tenho direito de submeter sua política a meu juízo) é desativada inteiramente.

Eis, pois, uma nova subjetividade. É uma guerra sem sujeito, onde a tecnologia substitui a teleologia, ou onde os mecanismos todos em operação escamoteiam a presença do sujeito. É preciso organizar o desapego subjetivo, onde as ordens se convertem em programas, numa espécie de servidão maquínica, como diria Guattari. Assim, a localização do poder se esfumaça ainda mais. Onde está ele? A quem pertence? Quem o organiza? Velhas questões, diante do pós-humanismo roboético (CHAMAYOU, 2014, p. 291). É, igualmente, a fábrica da irresponsabilidade. Se no início do processo havia um radical antropocentrismo, no final é a evacuação do sujeito e de toda intencionalidade, diagnostica o autor.

Insurreição

Um grupo político que há tempos se descabela para situar-se no presente contexto, e que leva o nome de *Comité Invisível*, publicou há pouco um livro intitulado *A nos amis*, onde trata de destrinchar as insurreições dos últimos anos, bem como algumas razões para seu fracasso, as lições a serem delas extraídas, e consignas a respeito das lutas por vir. Seguem abaixo algumas dessas “lições”, sucintamente formuladas. Seu valor é irregular, e embora não estejamos de acordo com todas elas, é inegável que nos ajudam a mapear algumas questões com as quais nos debatemos hoje.

1 - Apesar da força das insurgências, dos seus efeitos e sua novidade, não há um novo “sujeito revolucionário”. Não é o povo que faz a sublevação, mas é a sublevação que constitui um povo, seu povo (página 44). Esse seria um dos sentidos possíveis para a frase de Deleuze, “o povo falta”. Sim, falta o povo, ao mesmo tempo em que ele se constitui nos embates diversos.

2 - As lutas não se dão tanto em torno da natureza das instituições, mas da forma desejável de vida. Talvez a força dos islamistas esteja no sistema de prescrições éticas que eles oferecem, como se eles tivessem compreendido que é no terreno da ética, e não da política, que o combate se trava. Portanto, trata-se das formas de vida, das idéias sobre o que é viver, ou viver bem. O exemplo da austeridade, por exemplo, pregado por tantos governos, não é apenas uma questão econômica: trata-se de um certo *ethos*, talvez protestante, contraposto a um *ethos indígena*, por exemplo, do bem viver *enquanto afirmação política* (página 52).

3 - A insurreição não deveria obedecer a critérios numéricos, mas qualitativos. Não é uma maioria que se insurge (mesmo que uma maioria possa se indignar), mas é numa combinatória de coragem, determinação, confiança em si, sentido estratégico, energia coletiva que uma insurreição pode começar. Não se trata de esperar o consenso através de assembléias infinitas, mas ensejar algo da ordem do fato consumado, da iniciativa, do gesto, da decisão – num certo sentido uma velocidade que dissolve os mecanismos democráticos que em geral operam como freios ao movimento e à sua celeridade.

4 - A insurreição é da ordem da cólera e da alegria, não da angústia ou do tédio, e deve dar lugar ao “falar francamente”, como o sublinhou Foucault ao analisar o estilo dos cínicos. Certa irreverência é necessária para fazer descarrilhar o código político.

5 - Não se trata de constituir, mas de destituir. Contra os negrianos, portanto, e contra a idéia de poder constituinte, que daria fundamento, legitimidade à revolução, aqui o acento está em destituir o poder, privá-lo de fundamento, privá-lo de legitimidade, assumir a dimensão arbitrária e contingente, sempre em situação, de qualquer formação de poder. A destituição insurrecional. A rixa com Negri remonta à primeira publicação do grupo, *Tiqqun*. Ela persiste, mesmo quando as posições parecem vizinhas.

6 - Não se trata de reivindicar para si o governo, ou de assumi-lo, porém negá-lo: sair do paradigma do governo, não há que governar pessoas ou coisas, ou se deixar governar, mas justamente desfazer-se inteiramente da idéia de governo – embora essa subtração seja afirmação de outra coisa.

7 - Na esteira de Foucault, o poder não é visto sob prisma da Lei, ou do Rei, ou do Estado, ou da Soberania, mas sim da governamentalidade, algo mais anônimo e gasoso, porém não menos efetivo. O que opera hoje não é alguém que manda, nem mesmo uma instituição, mas mecanismos que conduzem as condutas de uma população, que configuram um ambiente, um meio, a partir do qual se modelam as possibilidades, desejos, modos de pensar, crenças, medos etc. Trata-se hoje de agir sobre o meio, pois é nesse plano que vemos instaurar-se uma governança através dos equipamentos urbanos que organizam a vida tecnológica e mercantilmente, de maneira imanente: “a verdadeira estrutura do poder é a organização material, tecnológica, física deste mundo. *O governo não está mais no governo*” (página 85). Donde o ataque a equipamentos, muros, megaprojetos, e a reação daí advinda, pois o embate no nível dessa materialidade soa como um sacrilégio, e de fato é: a ofensa ao equipamento público é um ataque aos instrumentos de uma governamentalidade. Como o poder se tornou “ambiental”, assim também os protestos devem sê-lo.

8 - Já que o governo se dá pelo monitoramento dos fluxos, trata-se de bloquear, de interromper o próprio fluxo, a fim de abrir a situação. “É pelos fluxos que o mundo se mantém. Bloqueemos tudo”.

9 - A consigna de voltar à terra, e à luta concreta, não apenas institucional ou dirigida aos representantes, significa reconectar-se com as condições da existência, de sua materialidade, tecnológica, cibernética, ambiental.

10 - Os autores falam em revolução, mas a redefinem na esteira espinosiana, ou deleuziana: a revolução não é a tomada do poder, mas: “A verdadeira questão para os revolucionários é a de fazer crescer as potências vivas das quais eles participam, de cuidar dos *devires*-revolucionários a fim de chegar a uma situação *revolucionária*”. Ao cuidado aí empenhado, eles chamam de “tato”, em contraposição a uma mera radicalidade abstrata. (página 148). Ou seja, mesmo os que costumam planar numa abstração radical (e a meu ver era o caso desse grupo há vários anos atrás) podem sim ser reconectados à terra, ao entrar em contato com uma situação real, e deixar para trás a imagem da qual por vezes eles mesmos são prisioneiros, e na qual o poder insiste em encerrá-los. É como formulam a nova consigna: “A lógica do aumento de potência, eis tudo o que se pode opor à da tomada do poder”.

11 - Não há ninguém para organizar. No fundo, não existe a população. A população é fruto do poder, é sua fabricação, a fim de ser governável. É preciso dissolvê-la, para dissolver o desejo de governá-la, isto é, o desejo de privá-la de suas forças, de “cortar os governados de seu poder de agir político”, que, aliás, é o que faz a polícia a cada

vez que tenta “isolar os violentos” para massacrar uma insurreição, produzindo uma cisão entre uns e outros, e no fim, “fabricar” supostos terroristas, monstro clandestino. Daí esse estranho postulado: tentam produzir-nos como sujeito político (anarquistas, *black bloc* etc.) e o revide necessário. “Quando a repressão cai sobre nós, comecemos por não tomar-nos por nós mesmos, dissolvamos o sujeito-terrorista fantasmático que os teóricos da contra-insurreição se esforçam tanto em imitar”.

12 - Habitar plenamente é o que se pode contrapor ao paradigma do governo. Isso significa confiar na rede de relações entre pessoas que são elas mesmas formas de organização, investindo nos detalhes cotidianos. A insurreição é indissociável da vida cotidiana, ordinária, e constitui, dentro dela, uma espécie de salto ético. Não há distinção entre espontaneísmo e organização.

13 - Assim como não existe “a população”, tampouco existe “a sociedade”, essa totalização abstrata. Mais e mais, obedece-se a um sistema de seleção – são selecionados uns poucos, zonas de forte extração de mais-valia, e o resto é considerado inempregável; as smart cities e as periferias apodrecidas. A própria classe média vai sofrendo em seu interior esse processo de seleção, entre os *smart* e os idiotas, incompetentes, atrasados, numa progressiva segregação. É, como dizia Foucault, a lógica da biopolítica, fazer viver e deixar morrer. Diante disso, trata-se de habitar um território, assumir a forma de vida, e desde aí entrar em conflito ou em cumplicidade (página 187), desenhando uma outra geografia, intensiva. No fundo, é a idéia de que não se trata de defender um território, mas uma maneira de viver que no entanto se inventa ao longo da luta. Só existe o “conjunto dos liames, das amizades, das inimizades, das proximidades e das distâncias efetivas de que fazemos a experiência. Só existem as potências. Um formigamento de mundos, um mundo feito de vários mundos”.

14 - Não se trata, pois, de territórios, nem de categorias sociais, mas de mundos. “Cada mundo singular aparece doravante naquilo que ele é: uma dobra no mundo, e não seu fora substancial”. Ou seja, não supor que se está numa exterioridade absoluta, extraterritorial, a partir da qual se poderia avaliar ou condenar tudo (crítica, aliás, que certamente anteriormente se poderia dirigir a esse grupo que agora a formula). Um mundo deve ser cuidado assim que aparece, mas não é sua singularidade que o impede de conectar-se com todos os outros, como o provaram os zapatistas. A intensificação do que se experimenta abre para vários outros mundos.

15 - “O Estado é a máfia que venceu todas as outras, e que ganhou em troca o direito de as tratar como criminosas” (página 192). Mas também não se trata de lançar a sociedade civil contra o Estado, já que ela também é parte desse jogo, ela se incumbe de uma espécie de “responsabilidade adulta”, uma postura que supõe uma benevolência, o recalque dos afetos vitais, etc. É muito pouco, fiar-se na “sociedade civil” e seu cortejo de compromissos.

16 - Nossa força de choque é feita da intensidade daquilo que vivemos, da alegria que dali emana, das formas de expressão que ali se inventam, da capacidade coletiva de persistir. Na inconsistência geral das relações sociais, os revolucionários devem singularizar-se pela densidade de pensamento, de afecção, de fineza, de organização, e não por sua disposição à cisão, à intransigência. (página 197).

17 - A *res communes* é o que resiste e escapa à reificação, à sua transformação em res, em coisa, paradoxalmente. É a idéia de Agamben sobre o uso livre do comum, em

contraposição a Negri que pensa o comum como a própria produção no capitalismo, e a democracia do comum, que seria um governo do comum. É uma antiga briga de vizinhos, eles implicam com Negri de maneira injusta, pois também na sua teorização o eixo é o comum, e seu uso livre, simplesmente ele considera que isso se engendra no interior do capitalismo, e não precisa, para ser defendido, que se recorra aos franciscanos.

18 - As necessidades são fabricadas. Não há necessidades, mas modos de vida. “Habituava-se uma certa porção deste mundo e se sabia como nutrir-se, vestir, divertir-se, fazer um teto. As necessidades foram historicamente produzidas e arrancaram os homens de seu mundo. Que isso tenha tomado a forma da razzia, da expropriação, das enclosures ou da colonização, pouco importa. A comuna responde à necessidade de eliminar em nós o ser da necessidade”.

19 - A pergunta permanece: como um conjunto de potências situado pode constituir uma força mundial? Como um conjunto de comunas compõe um “partido” histórico? É bizarra, a pergunta, já que preserva e invoca a figura surrada do partido histórico. Em todo caso, foi preciso desertar o ritual das contra-cúpulas com seus ativistas profissionais e seus distúrbios previsíveis, *slogans* esvaziados, para atingir os territórios vividos – abandonar a abstração do global pela atração do local. Ora, não se trata mais de entrar na armadilha dialética de juntar-se frente a um inimigo comum, que assim faria a unidade da luta. Ao invés do modelo dialético, o estratégico, diz Foucault que eles retomam, as conexões possíveis entre termos díspares, sendo que a lógica da conexão da heterogeneidade não é a lógica da homogeneização do contraditório. O inimigo é aquilo que a cada vez se apresenta, que se impõe. Uma nova geografia da conflitualidade. “O que os liga são gestos de resistência que dele decorrem – o bloqueio, a ocupação, o distúrbio, a sabotagem como ataques diretos contra a produção de valor para a circulação de informação e de mercadorias etc.”.

20 - Apenas na página 232 os autores mencionam explicitamente Deleuze, que, no entanto, atravessa tantas dessas “teses” sem ser citado, e é curioso o trecho que dele escolheram: “Devemos ser desde o início, escrevia o camarada Deleuze há mais de 40 anos, mais centralistas que os centralistas. É evidente que a máquina revolucionária não pode contentar-se com as lutas locais e pontuais: hiper desejante e hiper centralizada, ela deve ser tudo ao mesmo tempo. O problema diz respeito à natureza da unificação que deve operar transversalmente, através de uma multiplicidade, e não verticalmente, de modo a massacrar essa multiplicidade própria ao desejo”.

21 - Como construir uma força que não seja uma organização? De novo, é o dilema espontaneísmo/organização, que é um falso problema, segundo eles, pois repousa sobre uma cegueira, uma incapacidade em perceber as formas de organização que tudo o que se chama de espontâneo traz de maneira subjacente. “Toda vida, a fortiori toda vida comum, secreta de si mesma modos de ser, de falar, de produzir, de se amar, de lutar, regularidades, portanto, hábitos, uma linguagem, formas”. Deixamos de enxergar tais formas naquilo que vive em nós e ao nosso redor.

Resistência e subjetividade

Eu deixo aqui os meus “amigos”, suas observações por vezes muito justas, outras injustas, algumas retomadas de outros pensadores que eles não citam ou que saqueiam alegremente. Que eles construam uma cartografia com elementos vindos de alhures,

ou que eles adotem posições que antes eles criticavam, ou que eles critiquem hoje posições que eles mesmos encarnavam há dez anos, isso tudo são polêmicas insignificantes para o que hoje nos importa – mudar de idéia, sobretudo quando isso resulta do esfolamento com a realidade, é uma sabedoria. Em meio a tantas questões relevantes, retomo uma pergunta que não deixa de nos atazanar, e que atravessa alguns dos itens evocados. O que significa resistir hoje? E provocativamente, não para revidar-lhes, mas porque tal avaliação continua atual, retomamos a sugestiva resposta de Negri. Se há algumas décadas, diz ele, a resistência obedecia a uma matriz dialética, de oposição direta entre as forças em jogo, onde havia um poder concebido como centro de comando e que cabia a todos disputar, com a subjetividade identitária dos protagonistas definida pela sua exterioridade recíproca e complementaridade dialética (dominante/dominado, colonizador/colonizado, explorador/explorado, patrão/empregado, trabalhador intelectual/manual, professor/aluno, pai/filho etc.), o contexto pós-moderno, dada sua complexidade, suscita posicionamentos mais oblíquos, diagonais, híbridos, flutuantes. Surgem outros traçados de conflitualidade. Talvez com isso a função da própria negatividade, na política e na cultura, precise ser revista. Como diz Negri: “Para a modernidade, a resistência [era] uma acumulação de forças contra a exploração, que se subjetiva através da ‘tomada de consciência’”. Na época pós-moderna, nada disso acontece. A resistência se dá como a difusão de comportamentos resistentes e singulares. Se ela se acumula, ela o faz de maneira extensiva, isto é, pela circulação, a mobilidade, a fuga, o êxodo, a deserção: trata-se de multidões que resistem de maneira difusa e escapam das gaiolas sempre mais estreitas da miséria e do poder. Não há necessidade de tomada de consciência coletiva para tanto: o sentido da rebelião é endêmico e atravessa cada consciência, tornando-a orgulhosa. O efeito do comum, que se atrelou a cada singularidade enquanto qualidade antropológica, consiste precisamente nisso. A rebelião não é, pois, pontual nem uniforme: ela percorre ao contrário os espaços do comum e se difunde sob a forma de uma explosão dos comportamentos e das singularidades que é impossível conter. Foi o que se viu também durante as manifestações de junho de 2013, no Brasil. Muitos tiveram dificuldade de apreender o que houve de “novo” num movimento tão imprevisto, imponderável, para não dizer intempestivo. A Turquia, o Egito, a Espanha, tiveram obviamente sua parte de contágio e, apesar das diferenças notáveis de contexto, guardaram certo ar de familiaridade. Mas neles o autoritarismo ou a crise econômica pareciam “explicar” os levantes. Em nosso caso, não paramos de nos perguntar: mas afinal, o que queriam os que saíram às ruas em 2013? Mais saúde, educação, serviços, menos corrupção, mais transparência, uma reforma do sistema político? Ou tudo isso, claro, e algo ainda mais radical: um outro modo de pensar a própria relação entre o tempo da vida e da política?

Se os protestos tangenciaram uma recusa da representação, talvez também expressaram certa distância em relação às *formas* de vida que se tem imposto brutalmente nas últimas décadas, no nosso contexto bem como no planeta como um todo: produtivismo desenfreado aliado a uma precarização generalizada, mobilização da existência em vista de finalidades cujo sentido escapa a todos, um poder farmacopornográfico, como o diz Preciado, capitalização de todas as esferas da existência, em suma, um niilismo biopolítico que não pode ter como revide senão justamente a *vida multitudinária posta em cena*.

É preciso reconhecer, pois, que para além dos 20 ou 50 centavos – que falam precisamente da mobilidade urbana como uma condição da própria vida e da produção nas cidades contemporâneas – muitos outros desejos se expressaram assim que a porteira

da rua foi arrombada. Falamos de desejo, e não de reivindicações, justamente porque reivindicações podem ser satisfeitas, mas o desejo obedece à outra lógica – ele tende à expansão, ele se espraia, contagia, prolifera, se multiplica e se reinventa à medida que se conecta com outros. Falamos de um desejo coletivo, no qual se tem imenso prazer em descer à rua, em sentir a pulsação multitudinária, em cruzar a diversidade de vozes e corpos, sexos e tipos, até mesmo de se enfrentar com uma materialidade do poder na forma da polícia, e apreender um “comum”, que tem a ver com os corpos, as redes, as redes sociais, a inteligência coletiva, com uma sensorialidade ampliada, com a certeza de que o transporte deveria ser um bem comum, assim como o verde da Praça Taksim ou do Parque Augusta, assim como a água, a terra, a internet, as informações (quando se há de quebrar o monopólio que algumas poucas famílias detêm sobre a infosfera deste país continental?), os códigos, os saberes, a cidade, e que toda espécie de *enclosure* é um atentado às condições da produção e reprodução contemporâneas, que requer cada vez mais o livre compartilhamento do comum. Tornar cada vez mais comum o que é comum – outrora alguns chamaram isso de comunismo. Um comunismo do desejo. A expressão soa hoje como um atentado ao pudor. Mas é a expropriação do comum pelos mecanismos de poder que ataca e depaupera capitalmente aquilo que é a fonte e a matéria mesma do contemporâneo – a vida (em) comum.

Talvez uma outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo, aqui e em outros pontos do planeta, para a qual carecemos de categorias e parâmetros. É possível que os pontos mencionados pelo *Comité Invisível*, ou alguns deles, nos ajudem a pensá-la. Mais insurreta, mais anônima, mais múltipla, de movimento mais do que de partido, de fluxo mais do que de disciplina, de impulso mais do que de finalidades, com um poder de convocação incomum, sem que isso garanta nada, muito menos que ela se torne o novo sujeito da História. É difícil medir tais movimentos sem usar a régua da contabilidade de mercearia ou do jogo de futebol. “Quanto lucraremos”, “no que deu”, “quais forças favoreceu”, “no final, quem venceu?”, perguntarão. Não se trata de menosprezar a avaliação das forças em jogo, sobretudo num país como o nosso, em que uma vasta aliança conservadora distribui as cartas e leva o jogo há séculos, independente dos regimes que se sucedem ou do que dizem as urnas, e por vezes capitaliza até mesmo essa energia insurreta que vem das ruas, e esse é sempre um risco. Não se trata de confiar no deus-dará, mas ao contrário, aguçar a capacidade de discriminar as linhas de força do presente, fortalecer aquelas direções que garantam a preservação dessa abertura e distinguir, no meio da correnteza, o que é redemoinho e o que é pororoca, quais direções são destituintes ou constituintes, quais apenas repisam o instituído, quais comportam riscos de retrocesso.

Vamos a nossas parcas conclusões, nada conclusivas. Em meio a esse leque de diagnósticos terríficos sobre o destino da terra e da guerra, e as pistas sobre a resistência, já mal sabemos em que direção vamos, quais devires nos atravessam hoje, e para onde nos arrastam. Só percebemos, e ainda assim mal e mal, o que é que eles vão deixando para trás como uma escama de cobra, que antes nos identificava e que hoje olhamos com certo espanto, mal imaginando que aquilo ontem éramos nós. Falo das doutrinas, dos modos de organização, da representação política, das maneiras de viver, das modalidades de pensar que vão provando sua caducidade. Molduras que ontem davam-nos identidade, direção, expectativa, promessa, fizeram água – ainda que seu luto não forçosamente nos empurre a uma postura melancólica. O que se es-

boça ou se desenha não tem mais uma direção unívoca: para diante, por exemplo, ou para cima, nem sequer para baixo – antes para o lado, eu diria. Apesar das totalizações capitalísticas não largarem o osso, desfez-se a totalidade do tempo, ou o tempo como totalidade, nisso que alguns chamam de “hipertempo”. É o tempo como desmesura. Hölderlin chamou a tal desequilíbrio de cesura – a cesura é aquilo que não permite que começo e fim “rimem” – um desequilíbrio que nos faz viver nessa brecha e nas aberrações daí advindas, com as novas inquietações e emoções que lhe são próprias.

Sim, há microrrevoluções por toda parte, em escalas as mais diversas, por vezes diminutas, inomináveis, completamente invisíveis a olho nu ou pelo limiar que a mídia impõe. Seria preciso diminuir a luz do mundo, desligar os holofotes que iluminam as celebridades e os espetáculos planetários para enxergar tais vaga-lumes e suas bioluminescências. Ao mesmo tempo, não podemos escamotear as mutações subjetivas, a-subjetivas, que as novas tecnologias trazem embutidas, ou ainda, para dizê-lo de maneira mais direta, a servidão maquínica que a nova lógica da guerra escancara.

Por outro lado, quando nos vêm perguntar: bem, com toda essa retórica filosófica, ecológica, tecnológica, afinal, o que vocês propõem?, como se todo esse desassossego nos obrigasse a um desenho já pronto sobre o futuro desejável, tenho vontade de responder como Lapoujade (2010): essa pergunta volta porque ainda não se fez o luto “da filosofia como aparelho de Estado”. Ou seja, nessa cobrança está embutido o pressuposto de que pensar equivale a servir a um Estado já existente ou em gestação, e não, por exemplo, colocar em suspenso a gestão do mundo e dar-se a ocasião de puxar uma linha na contramão de sua lógica de administração de coisas e homens. Não, a filosofia não é funcionária do Estado ou do Capital, nem dos partidos. Mas ela, juntamente com outras práticas, saberes e lutas pode chamar por um povo e por povoamentos a serem engendrados precisamente nas alianças várias que se forem forjando em meio aos combates os mais vivos e concretos.

Referências Bibliográficas

- CHAMAYOU, Grégoire. **Théorie du drone**. Paris: La fabrique, 2014.
COMITE INVISIVEL. **A nos amis**. Paris: La fabrique, 2014.
DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Desterro, 2014.
LAPOUJADE, David. **Deleuze: política e informação**. Cadernos de Subjetividade: PUC-SP, 2010.