



v14, n2, 2017  
Maio-Agosto  
Dossiê Biopolítica

## **EU (NÃO) SOU NINGUÉM: A SUBJETIVIDADE SEM NOME [I AM (NO)BODY: THE SUBJECTIVITY NO NAME]**

**Giuseppe Cocco**

Professor Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro

E-mail: beppo1977@gmail.com

**Marcio Tascheto**

Professor doutor da Universidade de Passo Fundo

E-mail: tascheto@upf.br

### **RESUMO ABSTRACT**

O trabalho na metrópole contemporânea, ao mesmo tempo, criou novos mecanismos operacionais e produziu novas subjetividades antagônicas. No Brasil, junho de 2013, foi configurado como a brecha nacional de uma onda global de rebeliões multidões dentro da grande fábrica pós-moderna: a cidade. É dentro das cidades e da subjetividade que os levantes têm vindo a desenvolver-se no capitalismo pós-fordista, o que nos permite dizer que tanto junho como o marco político imposto pelo estelionato eleitoral em 2014 (bem como o impeachment de 2016), precisam ser analisados na perspectiva desse deslocamento de paradigma. A revolta de Junho incomoda porque não se enquadra em nenhum esquema teórico ou político predefinido e porque é irrepresentável. A frase da manifestante entrevistada no calor dos eventos é sintomática: “escreve lá, eu sou ninguém”. Ela parece resgatar a astúcia de Ulysses, menos pela sua dimensão homérica, como uma certa interpretação agambeniana poderia levar a acreditar, e mais por ser capaz de organizar a disputa dentro da subjetividade. Por isso, mobilizamos Simone Weil e Hannah Arendt e suas críticas ao humanismo e a incapacidade dos países dos direitos humanos de ganhar essa batalha. As sombras de junho são insuportáveis porque afirmaram a potência biopolítica do trabalho metropolitano. As máscaras de junho eram possíveis porque se baseavam na “emergência selvagem da classe sem nome”. O que buscamos neste artigo é esse poder vivo que pode inventar as instituições do comum metropolitano.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Trabalho imaterial; Metrópole;  
Subjetividade; Comum

The Labor in the contemporary metropolis at the same time created new operating mechanisms and new antagonistic subject. In Brazil, June 2013 was configured as the national breach of a global wave of multitudinous rebellions within the great post-modern factory: the city. It is within cities and subjectivity that the uprisings have been developing in the post-Fordist capitalism, which allows us to say that both June as the political balance that came from the electoral racketeering in 2014 (even the impeachment in 2016), need to be analyzed by this paradigm shift. The uprising of June bother because it does not fit into any predefined theoretical or political scheme and that by being unrepresentative. The symptomatic statement of the protester interviewed in the heat of the events “writes there, I am nobody”, seems to rescue the cunning of Ulysses, less by its Homeric dimension as a certain agambenian interpretation could lead to believe, and more for what it is able to dispute within the subjectivity. Therefore, we mobilized Simone Weil and Hannah Arendt and their criticism of humanism and the inability of human rights countries to wage this battle. June shades are unbearable because they have affirmed the biopolitical power of metropolitan labor. June masks were possible because they were based on the “wild emergency of the unnamed class”. What we pursue to this article is this living power that can invent the commonwealth institutions.

### **KEYWORDS**

Immaterial Work; Metropolis;  
Subjectivity; Common

**A produção biopolítica da metrópole contemporânea**

Começamos pela análise das transformações do trabalho na metrópole contemporânea e, com esse objetivo, nos permitimos retomar alguns parágrafos do que escrevemos em 2014<sup>1</sup>, logo depois da grande greve metropolitana que foi o levante de junho de 2013 no Brasil<sup>2</sup>. Quando queremos apreender as transformações do trabalho, “a condição pós-moderna aparece como sendo, por um lado, resultado das lutas operárias contra o moderno e sua disciplina fabril e, pelo outro, como o novo terreno de luta, (ou seja,) das lutas de um novo tipo de trabalho: imaterial! Por sua vez, a centralidade do trabalho imaterial é o fato de um duplo movimento: ela diz respeito a um processo de valorização que tende a sair do chão de fábrica e espalhar-se pelas redes sociais de circulação e reprodução, para além da relação salarial; ao mesmo tempo, o trabalho imaterial é resultado da recomposição do trabalho material (manual) de execução com o trabalho (intelectual) de concepção”. Isso significa que o “trabalho se torna imaterial porque passa a ser produtor direto de valor por meio de suas dimensões biopolíticas”. A afirmação do paradigma do trabalho imaterial “não significa que o trabalho material desapareça (embora em algumas regiões do mundo ele tenha encolhido de maneira brutal), mas que o valor que ele gera depende das suas dimensões imateriais, da alma do trabalho encarnada no corpo do trabalhador<sup>3</sup>. Temos aqui uma definição das dimensões imateriais do trabalho que indica ao mesmo tempo os novos mecanismos de exploração. Esses se articulam ao longo de dois eixos complementares (embora muitas vezes paralelos) de *desvalorização* do trabalho material (com os efeitos de deflação salarial emblematicamente comandados pela inclusão de centenas de milhões de trabalhadores chineses na produção global) e de *não reconhecimento* do trabalho cognitivo. Se abandonarmos as metáforas do trabalho humano como aquela das formigas (ou do ‘lazer’ das cigarras<sup>4</sup>) e desenvolvermos aquela da colméia poderemos ver que – além da produção do excedente de mel (inicialmente destinado ao auto-consumo, à criação das rainhas e das futuras abelhas bem como ao lucro do apicultor), a construção da rede material dos compartimentos da colméia em cera – é a construção da rede cognitiva do território que serve à colheita do pólen de flor em flor que interessa. A metáfora do trabalho imaterial é aquela de uma sociedade pólen, na qual a geração de valor acontece dentro da aleatoriedade de suas dinâmicas integradas de produção e circulação<sup>5</sup>. O valor é gerado nas relações das abelhas polinizadoras, mas a renda continua atrelada ao trabalho produtor de excedente de mel pela abelha operária”. Ao passo que o espaço da colmeia é aquele da



1 Se trata de alguns parágrafos de Giuseppe Cocco, *Korpobraz*. Por uma política dos corpos, Mauad, Rio de Janeiro, 2014.

2 Sobre o levante de junho de 2013m veja-se Bruno Cava e Giuseppe Cocco (orgs.), *Amanhã vai ser Maior*, Anna Blume, São Paulo, 2014.

3 Quem usou essa metáfora pela primeira vez foram Yves Clot, Jean-Yves Rochex e Yves Schwartz, *Les caprices des flux. Les mutations technologiques du point de vue de ceux qui les vivent*, Matrice, 1990.

4 Aquela que o Marcelo Neri mobiliza como referente “moral” ao qual ancorar seu conceito de “nova classe média”, vide acima.

5 Vide Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif, La Nouvelle Grande Transformation*, Amsterdam, Paris, 2007., cap.VII e Yann Moulier Boutang, *L’abeille et l’économiste*, Carnets Nord, Paris, 2010.

fábrica, o espaço da polinização é aquele das redes que desenham as metrópoles e que as conectam entre si.

Mais uma vez aparece as dimensões biopolíticas do trabalho imaterial: “elas são o fato da recomposição da mente e da mão no corpo do trabalhador que, cooperando com os outros corpos no seio de uma “população”, produz a vida a partir da vida. Nesse sentido, a produção passa a ser uma geração. A atividade de polinização aparece como uma multidão de singularidades que cooperam entre si mantendo-se como tais. Mas a polinização não é uma evolução natural. Trata-se de algo artificial e até *contre nature*: inter-específica. A polinização precisa de instituições que reconheçam o compartilhamento comum de uma rede, a rede como *res nullius*: que é de todos e de todos, seja ela a comunidade da Internet ou a Reserva Indígena da Raposa Serra do Sol em Roraima. Ao mesmo tempo, a polinização é o fato de uma atividade – ir de flor em flor – não finalizada onde o *fun* (a felicidade ou o amor como formas superiores do conhecimento) é um indicador de valor enquanto construção de sentido, construção de mundo: um suplemento de ser. Acabamos de ver como, na passagem do trabalho material ao trabalho imaterial, acontece a metamorfose completa do próprio conceito de produção. A produção diz respeito à vida e se torna geração. Por sua vez, a reprodução – terreno tradicional de geração da vida – torna-se produção: é nesse sentido que podemos dizer que o trabalho passa por um devir-mulher. Trata-se de um duplo movimento. Por um lado, a vida – entendida como bios (ou seja, como vida social) – se torna imediatamente produtiva. Pelo outro, essa mesma metamorfose se torna o terreno do conflito, mas de outro tipo de conflito entre a nova composição do trabalho que ela supõe (e não mais determina) e o regime de acumulação que passa a explorá-la”.

Um novo sujeito antagonista que emerge não mais da centralidade das fábricas, mas na dispersão das lutas no território da cidade, enfrentando a velocização *blasé* com as armas da dispersão multitudinária, parece ocupar o cenário de perspectivas forjadas no coração da polis do século XXI. O controle do “meio”, como controle da população, nos dispositivos de segurança, se acopla ao modelo de produção flexível, difuso, comunicativo e cognitivo do capitalismo em rede e financeiro. A velocidade desses enfrentamentos na composição de outros ritmos e movimentos que abrem buracos no muro da velocidade mobilizadora do capital, transforma a velocidade no espaço de uma “heterotopia” (FOUCAULT, 2014). Torna-se possível enfrentar o individualismo *blasé* da velocização, inflexão móvel de dívidas, mediações, insegurança e derrotismo, com a aceleração do rompimento das lutas urbanas por uma cidade comum. A vampirização das multidões e o cerceamento da circulação parecem constituir o lugar da mais-valia maquínica no capitalismo pós-fordista. Da mesma forma que da soma de antíteses parece brotar a soma de resistências no lócus privilegiado da exploração, a cidade. Se o trabalho se tornou difuso e a cidade o adensamento da dispersão em intensificação da produção, as heteropias de uma multidão dispersa, agindo nas redes e ruas, nas infovias e vias, parece ser o novo espaço das lutas. O capitalismo pós-fordista soube capturar os fluxos de uma velocidade que lhe escapa, construindo processos de subjetivação que alimentam uma circulação cada vez mais



sitiada. No entanto, não é capaz de conter a profusão de formas de vida (apesar de se alimentar delas) que não param de nascer entre desterritorialização e reterritorialização. As dimensões paradoxais da produção biopolítica dizem respeito ao fato que o “fora” não existe mais, ou seja que as linhas de estriamento, os “muros” hoje não estão mais nos limiares e nas fronteiras, mas *dentro das metrópoles e das subjetividades*.

### O Levante do trabalho metropolitano

O levante de junho de 2013 continua vivo e, como aconteceu com o movimento de 1968, continuará por décadas a mobilizar todo tipo de narrativas. Diz-se que essas narrativas “estão em disputa”. Nós achamos que não. A história que interessa é aquela que Hannah Arendt chamava de ação livre<sup>6</sup>. Não há história de junho que não seja interna a junho, exatamente como junho vive nas páginas do livro de Bruno Cava<sup>7</sup>, escritas no desdobrar-se do evento, antecipando na determinação das primeiras manifestações as mobilizações oceânicas e a difusão das ocupas que seguiram. Como no *Ulisses* de Joyce, estamos em um infinito presente. A inatualidade de junho está contida no próprio junho, uma vez que não esgota o potencial das lutas no espaço temporal de um mês ou um dia. Da mesma forma que o Bloomsday repete-se de ano a ano, o junho brasileiro se repetiu até mesmo enquanto acontecia, menos pelo conflito de narrativas e mais pela profusão de alternativas. Toda uma arquitetura temporal que ilustra o embate de potências subjetivas por dentro das metrópoles. Muitos se perguntam o que resta de junho e, na realidade, tudo que nos resta é mesmo e apenas junho. Junho não é nada, mas precisa tornar-se alguma coisa. <sup>8</sup>É dentro desse resto que é tudo que precisamos avançar. Como escreveram Alexandre Mendes e Clarissa Naback, “é impossível tentar compreender a atual situação de grande impasse político no Brasil sem a chave explicativa de junho de 2013”<sup>9</sup>. Com a ressalva que o “atual” aqui, não opaciza a reserva de inatual que caracterizou junho. Se 1968 não acabou em 1968, junho não acabou em junho. Pelo menos naquilo que reserva de impessoal e qualquer. Tudo que resta é junho, mas junho (em parte) foi restaurado e a subjetividade que ele produziu desmantelada por uma tremenda operação de poder. Entender e apreender os dispositivos que desempenharam esse papel é fundamental para enfrentar a crise dentro da qual estamos mergulhados e sobretudo para colocá-la numa perspectiva mais ampla. É com esse objetivo que queremos, nesse pequeno ensaio, voltar a alguns dos debates sobre junho. Esquematizando podemos dizer que há três grandes linhas de narração e atravessamento de junho de 2013: a narrativa interna a junho como evento radical e irrepresentável que levou a multidão para o deserto; aquela que faz de junho apenas o primeiro momento das

6 Jerome Kohn, Préface, in Hannah Arendt, *Responsability and Judgment* (2003), Payot, Paris, 2009. Tradução para o francês de Jean-Luc Fidel, p.29.

7 Bruno Cava, *A multidão foi ao Deserto*, Anna Blume, São Paulo, 2013.

8 Como um “soneto nulo” de Mallarmé, reúne a dispersão de forças num estranho engendramento do futuro, isto é, “(...) dá força e existência poética somente àquilo que *existe* fora de tudo (e fora do livro que é esse tudo), mas, assim fazendo, a descobre o próprio centro do livro” (Blanchot, 2005, p. 329).

9 “Vertigens de junho”, em *Uninomade/Brasil*, 21 de março de 2016, <http://uninomade.net/tenda/vertigens-de-junho/>



mobilizações que continuaram em 2015 e 2016, depois do estelionato eleitoral de outubro de 2014, e acabaram conseguindo o impeachment de Dilma Rousseff; temos enfim aquelas que mobilizam a esquerda de poder e atribuem junho a uma operação de desestabilização do governo “progressista”, orquestrada por forças mais ou menos “ocultas” (o depoimento do ex Prefeito de São Paulo - Fernando Haddad, do PT – é representativa dessa narrativa<sup>10</sup>). Se trata, como bem aponta Pablo Ortellado<sup>11</sup>, dos esforços que tentam negá-lo. Contudo, há um quarto grupo de interpretações: elas mobilizam todo o arsenal conceitual da filosofia da diferença e até da antropófaga política para apreender junho com sua potencia. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, autores dessas abordagens participam da domesticação de junho fazendo dele algo que cabe dentro da defesa da “esquerda” como ideia abstrata e do PT (e de seu governo em geral) como realidade específica dessa esquerda. Essas narrativas constituem um dos trunfos da esquerda de poder e se concretizaram, antes, na forma do voto crítico, depois, no movimento contra o golpe que não houve<sup>12</sup>. De todas as narrativas que visam atravessar junho, essa é a mais insidiosa porque seu dispositivo é interno a uma das dinâmicas de junho e foi fundamental para que - usando a bela antecipação de Paulo Arantes - “depois de junho a paz (seja) total”<sup>13</sup>. Dito de outra maneira, essa narrativa é uma daquelas que participam à construir muros *dentro* da subjetividade.

### Ninguém contra Polifemo?

O levante de junho incomoda porque não se encaixa em nenhum esquema teórico ou político predefinido e isso por ser irrepresentável e capaz de juntar grande legitimidade e radicalidade. Durante um dos atos em São Paulo, interrogada por um jornalista que queria saber algo sobre sua identidade política ou móvel ideológico, uma manifestante teria respondido: “escreve aí, eu sou ninguém”. O episódio não passou despercebido aos leitores da filosofia de Giorgio Agamben. O filósofo Peter Pál Pelbart escreveu assim um dos mais lidos e talvez dos mais belos comentários de junho: “O Movimento Passe Livre desde o início teve, com sua pauta restrita, uma sabedoria política inigualável. (O MPL, continua Pelbart,) soube até como driblar magistralmente as ciladas policiais dos repórteres que queriam escarafunchar a identidade pessoal de seus membros (<anota aí, eu sou ninguém>, dizia uma das militantes do grupo)”. Pelbart enxergou nisso a “malícia de Odisseu” e, nela, uma confirmação da filosofia política de Agamben e isso porque o episódio teria confirmado “como certa dessubjetivação é uma condição para a política hoje – Agamben já o dizia, os poderes não sabem o que fazer com a ‘singularidade qualquer’, com aqueles



10 Fernando Haddad, “Vivi na pele o que aprendi nos livros”, *Revista Piauí*, edição 129, junho de 2017, disponível em <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/vivi-na-pele-o-que-aprendi-nos-livros/>

11 Pablo Ortellado, “A negação de junho: quatro anos depois”, Folha de São Paulo, 13 de junho de 2017.

12 Giuseppe Cocco, “Ceci n’est pas un coup d’état”, *Multitudes*, n. 64, outubro de 2016, “O Golpe que não houve”, *Uninomade-Brasil*, <http://uninomade.net/tenda/o-golpe-que-nao-houve/> tradução de Clarissa Moreira.

13 Paulo Arantes dedica ao levante de junho um capítulo inédito, “Depois de junho a paz será total”, *O Novo Tempo do Mundo*, Coleção Estado de Sítio, Boitempo, São Paulo, 2014.

que mal têm um nome (...)”<sup>14</sup>. Na realidade, como veremos, o poder (sobretudo quando atravessado pela ideologia residual mas eficaz da esquerda) sabe perfeitamente o que fazer nesse caso: vai procurar dar um nome a essas singularidades qualquer também. A questão é como e quando consegue realizar essa operação de maneira eficaz, ou seja por dentro mesmo da subjetividade e não apenas superficialmente, na propaganda. Isso nos traz de volta às reflexões sobre esse episódio da manifestante que parecia repetir a astúcia de Ulisses (agora o de Homero) diante do Estado-polifemo. Um outro leitor de Agamben, Paulo Arantes, se apoiando no comentário de Pelbart, logo enxergou a dimensão homérica da situação na qual “a luta para tornar cada vez mais comum o que é comum, ao contagiar o próprio nome comum de quem luta, desnorteia os ‘dispositivos’ que se lançam sobre ele”<sup>15</sup>. Parecia que essa afirmação resumisse então a radicalidade do evento, um evento não marcado pela sua potência, mas pela sua impotência, ao ponto de recusar-se a todo tipo de subjetivação, a qualquer operação de nomeação, de normalização. A manifestante, diz Arantes, “ressuscitou em pleno tumulto, a astúcia de Ulisses com o próprio nome, Odisseu (Ninguém)”.<sup>16</sup> Oras, “ninguém” em italiano se diz *nessuno* (o latim *ne ipse uno* vira em italiano: *nessuno*, *neppure uno*) e significa que não há sequer um “uno”. Há, pois, uma outra dimensão dessa afirmação: uma negação do uno que pode ser afirmação da multiplicidade. Se passamos a uma outra língua neolatina, o francês, ninguém se diz “*personne*”, que significa ao mesmo tempo ninguém e “pessoa” e nos lembra que a negação do uno (a recusa de ter um nome próprio, de ser uma pessoa) pode na realidade ser uma maneira de reafirmar o ... uno e com ele a *persona*: a negação da subjetividade não deixa de ser uma subjetividade ou, em outros termos, a questão que se coloca é se a alternativa está mesmo entre subjetivação e dessubjetivação ou se é no próprio terreno da subjetividade que a luta se dá. Lembremos do que dizia Maurice Merleau-Ponty: “Quem julgará que a linha é verdadeira, que a situação é verdadeira, que a história é verdadeira? A resposta marxista é: ‘*personne*’, quer dizer o Partido (...)”<sup>17</sup>. Ou seja, se mesmo em meio a velha prosódia (a tônica) do poder, podemos encontrar as cacoépias (aquela que Oswald de Andrade chamava de “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos”<sup>18</sup>) necessárias para processos outros de subjetivação. Cabe, pois, perguntar se não temos aí de novo uma das negações de junho de 2013, porém articulada no terreno do controle e não da disciplina, que vai por dentro de junho e não se limita à sua repressão. Retomamos a leitura do comentário de Pelbart sobre junho, em particular quando ele elogia o MPL porque ele “soube como e quando começar, soube sustentar o que foi suscitando, soube apartar-se daquilo que lhe soava como uma infiltração indevida, soube retirar-se no momento certo, soube



14 Peter Pál Pebart, “Anota aí: eu sou ninguém”, Folha de São Paulo, 19 de julho de 2013, p. A3. Aqui usamos uma versão mais longa, publicada pela Gazeta do Povo

15 Paulo Arantes, “Depois de junho a paz será total”, cit., nota n. 119, pg. 426.

16 Ibid.

17 *Les aventures de la dialectique* (1955), Gallimard, Folio, Paris, 2000, p.164. Grifos do autor.

18 “Manifesto-Pau Brasil”, *Correio da Manhã*, 18 de março de 1924, disponível em <http://www.tanto.com.br/manifestopaubrasil.htm>

como continuar apesar dessa retirada tática”<sup>19</sup>. De repente, o que era espontâneo, horizontal e “sem nome” até o ponto de se recusar a subjetivar-se aparece como um dispositivo dotado não apenas de um nome próprio (o Movimento Passe Livre - MPL), mas de uma articulação, bem definida e soberana, de estratégias e táticas, com suas cores e símbolos, até o ponto de saber “quando retirar-se”. Sendo que essas duas linhas funcionam como o filtro que decide até que momento o movimento merece ou não o carimbo de autenticidade, quando uma presença é “indevida” e pode então ser julgada como “infiltração”. Junho era sim essa subjetividade qualquer, mas havia, pelo visto, “infiltrados” que podiam tudo estragar: era uma subjetividade *qualquer*, mas havia alguém que *não* era qualquer. Mas então, quem seriam esses “infiltrados” e, sobretudo, *quem* decide quem é infiltrado e quem não o é, quem é alguém e quem é qualquer? De quem os infiltrados seriam então o nome? Ou qual seria o nome que designa os infiltrados? Inútil lembrar que a classificação de determinados segmentos de movimentos e manifestações de massa em termos de “infiltração” remonta a uma velha tradição, inclusive e sobretudo da esquerda (reformista ou estalinista), destinada a expurgar as ruas ou as assembleias dos “elementos” indesejáveis à linha que hegemoniza não a dinâmica das ruas, mas os dispositivos que a controlam: a história nos lembra assim que se a socialdemocracia alemã de Gustav Noske assassinou Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht em 1919 ao passo que o bolchevismo russo de Lenin e Trotsky massacrou a democracia dos conselhos (os soviets) de Kronstadt logo depois, em 1921 (confirmando assim a pertinência das críticas de Rosa Luxemburgo ao golpe bolchevique de 1917)<sup>20</sup>. Em seu artigo, Pelbart volta a elogiar a “subjetividade qualquer”. Ele lembra daquele “homem solitário e anônimo que interrompeu uma fileira de tanques na Praça Tiananmen há anos atrás” e se pergunta: “quem era ele, quem ele representava, como lutar contra o risco de que qualquer um possa virar um insurgente? Daí a pressa em encaixar os manifestantes numa categoria”<sup>21</sup>. Oras, acontece que essa pressa de “encaixar” os manifestantes em alguma categoria, por exemplo traçando o diferencial entre os que seriam “pacíficos” e os que seriam “vândalos”, os que seriam de esquerda e os que seriam de direita (com direito ao nome de “coxinhas”) é a mesmíssima que os separa em pessoas legitimamente presentes nas ruas e os outras que constituiriam uma “infiltração indevida”: sendo que essa é claramente daqueles que não queriam bandeiras vermelhas ou decidiam tomar de assalto a sede da Prefeitura ocupada pelo petista Fernando Haddad. Não encontramos nessa linha de narração os germes da restauração de junho que aconteceu em outubro de 2014, quando os portadores dessa leitura esqueceram a dessubjetivação e, vestindo as camisas vermelhas da campanha eleitoral de Dilma e Temer, foram no TUCA da PUC de São Paulo aplaudir a Presidente e candidata Dilma que reivindicava o mote governista da copa: “não vai ter protesto” ? Os jovens autonomistas do MPL foram sim o estopim de junho e isso na medida que eram a memória viva dos levantes do “buzu” desde o início da década de 2000 ou até



19 Pelbart, cit., grifos nossos.

20 Rosa Luxemburg, *Crítica de la revolución rusa* (1918-1921), tradução para o espanhol (Argentina) de José Aricó, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005.

21 Ibid., grifos nossos.

mais antigos, como aquele que lembra Paulo Arantes, em para 1935 em Natal<sup>22</sup>. Mas o levante de junho não foi - nem um pouco - limitado ao MPL, nem foi do MPL e ainda menos determinado por ele. Não por acaso, as manifestações começaram antes em Porto Alegre (em abril, onde os poderes públicos recuaram), foram para São Paulo onde se massificaram em resposta à repressão e - espalhando-se como um rastro de pólvora pelo país inteiro - vieram ao Rio, onde a questão dos transportes foi apenas uma dos pontos de pautas que colocavam os temas dos megaeventos, das remoções, da luta contra a coalizão de governo PT e PMDB e contra a corrupção. Quando enfim Haddad, Alkimin, Cabral e Paes (prefeitos e governadores de São Paulo e de Rio de Janeiro) anunciaram o cancelamento do aumento de 20 centavos, as manifestações continuaram: ainda maiores e mais radicais. A saída do MPL teve um efeito pacificador apenas em São Paulo e ela aconteceu com base em uma pressão e de uma *chantagem* extremamente violentas organizada pela “esquerda” governista e não apenas: depois de duas semanas de quase paralisia, com seus militantes de base participando do tumulto, o PT e o governismo mobilizaram um gigantesco aparato institucional e conseguiram começar um trabalho de pacificação que chegará a seu auge, em termos repressivos, durante a copa do mundo e, em termos de destruição da subjetividade, com a mobilização do <voto crítico> no estelionato eleitoral de outubro de 2014”. Tal como o cineasta de Angelopoulos apresenta no filme *Olhos de Ulisses* (renomeado no Brasil por “Um olhar a cada dia”), a parada fragmentária por dentro do túnel epocal de junho remete a uma odisseia pelo país de origem. Em meio à guerra de imagens no jogo de espelhos da atualidade, encontrar os irmãos Manakia (espécie de irmãos Lumière gregos) não garante nenhuma narrativa primeva, mas o despojamento do entulho de passado que bloqueia o futuro do Brasil. A busca pela pacificação das forças selvagens que insurgiam enquanto potência viva da multidão metropolitana no seio da fábrica do século XXI, a cidade, é representativa dos dispositivos de encaixe que o biopoder mobiliza para refrear a indignação difusa. No intuito de fazer rodar um único cinematógrafo na tela do presente, mesmo que dividida em duas partes da mesma moeda, a máquina de ficções foi derrotada pelo seu próprio sucesso. Se junho foi o pesadelo do governismo, a vitória (parcial) do governismo sobre junho, foi e é sua maior derrota. Como na cena dos guarda-chuvas de Agelopoulos, imagem belíssima da plasticidade do tempo na imagem, junho foi paralisado mas não deixou de produzir devires. Bloom, Polifemo e o Ulisses cineasta de Angelopoulos triangulam os signos de junho escrevendo eu não sou ninguém enquanto multiplicidade.

#### “ECCE HOMO”

Por meio da língua francesa, descobrimos que ninguém e pessoa podem ser sinônimos : *personne*. E isso nos leva diretamente à crítica dos direitos humanos realizada por Simone Weil. A filósofa francesa é uma figura emblemática do meado do século XX: fortemente comprometida com a crítica operária do capitalismo, ela ao mesmo tempo é extremamente lucida diante do totalitarismo stalinista e nazista (era muito próxima de Boris Souvarine, um dos primeiros comunistas que, desde 1930, criticava severamente não

22 Cit., p. 408.



apenas o estalinismo emergente, mas o próprio bolchevismo, inclusive o Trotsky) <sup>23</sup>. Em 1943, no último ano de sua breve vida (ela morreu com 34 anos), Simone Weil escreveu um texto que é um grito contra a ideologia dos direitos humanos e sua base jurídica e filosófica romana. Não é uma crítica ideológica e ainda menos acadêmicas. É um grito contra a incapacidade dos países dos “direitos humanos” resistirem à expansão do nazi-fascismo. Simone faz duas grandes afirmações iniciais: “Em cada homem há algo sagrado. Mas não é a pessoa. Não é sequer a pessoa humana. É ele, esse homem, simplesmente”<sup>24</sup>. Não é a “pessoa” que salva, mas “o que, em um ser humano, é impessoal. Tudo que é impessoal no homem é sagrado, e apenas isso”<sup>25</sup>. Os direitos da pessoa não protegem o homem, mas apenas a pessoa humana: “eis um transeunte na rua (...). Não é nem sua pessoa tampouco a pessoa humana nele que me é sagrada. É ele. Ele inteiro. Os braços, os olhos, os pensamentos, tudo. Não prejudicarei nada disso tudo sem infinitos escrúpulos”. Esse homem é sagrado enquanto tal e, pois, não o posso dominar, escravizar, violentar. Ao contrário, se fosse a “pessoa que seria sagrada nele para mim, eu (continua Simone), poderia facilmente furar seus olhos. Uma vez cego, ele será uma pessoa humana tanto quanto antes. Não teria em nada prejudicado a pessoa humana nele. Apenas terei destruídos seus olhos”. Exilada por causa da invasão nazista da França, diante do horror da guerra, dos campos de concentração e de extermínio, já debilitada fisicamente, a filósofa se interroga com força sobre a tragédia do homem e do humanismo. O que abriu o caminho a todo tipo de tirania, diz Simone Weil, foi ter tomado “como regra da moral pública uma noção - os direitos da pessoa humana - impossível de ser definida e concebida”<sup>26</sup>. São duas noções insuficientes: aquela de direito e aquela de pessoa humana. É preciso que seja o homem em todas as suas dimensões, o homem como vida que seja sagrado e, pois, respeitado de maneira que “só lhes será feito o bem e não o mal”. A fonte do sagrado, dirá ela, é o bem: “só há de sagrado que o bem e o que é relativo ao bem”<sup>27</sup>. E o bem aparece no grito daquele que sofre e se insurge. Franz Fanon, no meio dos desdobramentos da guerra civil de 1939 em guerra colonial, escreveu algo muito próximo: “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, (...) de onde um autêntico surgimento pode tomar nascimento. Na maioria desses casos, os Negros não tem o benefício de realizar essa descida aos verdadeiros infernos”<sup>28</sup>. Diante do mal se insurge o grito daquele que sofre, daquele que protesta contra a injustiça. Aqui já temos a dimensão da proposta da filósofa e sua tentativa de entender a tragédia da guerra civil europeia que ela vivenciava: “(...) as perturbações, como a guerra e a guerra civil, que esvaziam as existências humanas de sua realidade, que parecem fazer delas fantoches, são inebriantes. É por isso também que a escravidão é tão agradável para os senhores”. Na guerra e na guerra civil se generaliza

23 Boris Souvarine, *L'Urss en 1930*, (1929), Ivrea, Paris, 1997.

24 Ibid., p. 26.

25 ibid. p. 34.

26 ibid. p. 27.

27 Ibid., p. 28.

28 Franz Fanon, “Peau Noire, Masques Blancs” (1952), *Oeuvres*, La découverte, Paris, 2011, p. 64.



a situação que vive o escravo: “tendo sofrido golpes demais, essa parte do coração que o mal infligido faz gritar de surpresa parece morta”. A guerra lembra a escravidão e os campos de concentração (os gulags soviéticos e os lager nazistas) lembram a fábrica. A crítica de Weil ao sistema de dominação da pessoa sobre o homem tem como referência a fábrica moderna, entendida como uma situação que não se encontra muito longe do “limite do horror. Cada ser humano dentro dela é continuamente assediado, roubado pela intervenção de vontades estrangeiras e ao mesmo tempo a alma está no frio, no sofrimento e o abandono”. Simone continua: “aviltar o trabalho é um sacrilégio exatamente como pisar uma hóstia com os pés é um sacrilégio”<sup>29</sup> O que interessa, o que realmente está interessado à liberdade, além da inteligência, é “essa parte do coração que grita contra o mal”. Um grito que não é escutado na vida pública dominada pelo jogo dos partidos, dos sindicatos e das igrejas. Quando a liberdade de expressão é reduzida a liberdade de propaganda para as organizações desse tipo, as únicas partes da alma humana (antes ela usava o termo de “coração”) que merecem de se expressar não são livres de fazê-lo. Chegamos a um ponto decisivo. Sem perder de vista o pesadelo totalitário, Weil critica a democracia formal, onde é o jogo dos partidos que determina as regras de distribuição do poder. Se é verdade que “nós não conhecemos outras formas”, isso não significa nenhuma fatalismo, mas que “precisamos, pois, inventar outra coisa”<sup>30</sup>. Como dissemos, não se trata de uma crítica abstrata, mas da procura das razões da derrota diante do nazismo e do comunismo também. Nesse horizonte, Weil avança na crítica do totalitarismo e da democracia formal como dois mecanismos especulares, exatamente no jogo que eles estabelecem, via os partidos, entre os indivíduos (as pessoas) e as formações coletivas. Isso lhe permite de bem apreender o conflito entre as “democracias” e a Alemanha nazista (e, poderíamos complementar com a URSS stalinista). “A luta entre a Alemanha e a França em 1940 (não) era principalmente uma luta entre a barbárie e a civilização, entre o mal e o bem” mas entre dois erros. Nessa passagem, Simone estabelece um diferencial na relação ao sagrado com base na clivagem que separa o individualismo do holismo, o individual do coletivo. Weil diz que a pessoa participa ao sagrado mais que a coletividade: “Não apenas a coletividade é estrangeira ao sagrado, mas ela engana fornecendo dele uma falsa imitação”. Ela define assim os dois erros que é preciso evitar pela invenção de novas instituições: aquele que atribui à coletividade um caráter sagrado e consiste na idolatria (o nazi-fascismo, mas também o comunismo) e aquele que consiste em se preocupar apenas com o florescimento da pessoa e perde totalmente o sentido do sagrado (as democracias burguesas com seu individualismo hipócrita). Não apenas as democracias liberais dominam o homem em nome da pessoa, mas também são mais fracas daquela (forma de governo) onde a pessoa já se precipitou dentro da coletividade<sup>31</sup>: “a vitória do primeiro erro (aquele que deriva da sacralização do coletivo) não é uma surpresa, (ele) é por si só o mais forte”. Cornelius Castoriadis, bem mais tarde que Simone, também pensava que o Nazismo (e o coletivismo em geral) eram



29 Ibid., pp. 45-6.

30 Ibid., p. 33, Grifos nossos.

31 Ibid., p. 42.

mais dinâmicos, mais “vivo” do que as democracias burguesas: “As guerras não acontecem entre máquinas, mas entre homens e mais precisamente entre sociedades”. Em seguida, ele faz a diferença entre as forças mortas e as forças vivas que caracterizam essas sociedades. As forças mortas são aquelas que constituem a relação estática de forças: volume e quantidade de armamentos, número de homens nos exércitos etc. As forças vivas compreendem a mais as possibilidades de utilização ativa dos fatores geoestratégicos e sobretudo sociopolíticos, a integração e a organização das potencialidades de uma sociedade em vista da guerra, as motivações e as capacidades das camadas dominantes e a atitude das populações ... .. é em função das relações de forças vivas que os franco-ingleses foram derrotados em 1939-1940 e não em função das relações de forças mortas<sup>32</sup>. Para Simone, na base dessa clivagem entre forças vivas e forças mortas está o estatuto do “direito”. O direito é na realidade, diz ela, apenas o nome da força: “os Romanos, que tinham entendido, como Hitler, que a força só tem a plenitude da eficácia quando vestida de alguma ideia, usam a noção de direito com esse fim”. Não é verdade, diz Simone, que o nazismo não respeita o direito, pelo contrário, a Alemanha nazista se serviu a contento de suas reivindicações de nação proletária para não reconhecer, “aos que subjuga, outro direito que não seja aquele de obedecer”<sup>33</sup>. Simone Weil está tentando, para usar a expressão de Hannah Arendt, “aprender” dessa “lição (que) começou em 1933”<sup>34</sup> e da qual a filósofa francesa não teve a chance de ver o fim. O pensamento de Simone chega aqui a uma inflexão que nos permite voltar ao nosso debate contemporâneo. Por um lado, ela apreende a força da recomposição do sagrado e dos sentidos no coletivo, diante de uma centralidade da pessoa que acaba perdendo o horizonte do sentido. Pelo outro, pensando dentro da derrota (a perda do sagrado pela hegemonia dos direitos da pessoa) que acaba de se tornar derrota da democracia liberal pela criminosa imitação do sagrado produzida pela idolatria da coletividade, Simone não vê saída, a não ser em uma fuga para fora do individual e do coletivo por meio de uma “elevação acima do pessoal para penetrar no impessoal”. “São aqueles que penetraram no domínio do impessoal encontram uma responsabilidade vis-à-vis de todos os seres humanos (...). Essa responsabilidade não é de proteger neles a pessoa, mas o que a pessoa contém de frágeis possibilidades de passagem no impessoal”<sup>35</sup>. Diante da exploração capitalista e do horror coletivista, a lucidez de Simone procura na saída, talvez uma saída mística. A pessoa, por natureza é submetida à “besta coletiva” pois que o direito, por natureza, depende da força: diante disso, Simone Weil parece só enxergar uma outra força, o “brilho do espírito”<sup>36</sup>. O que ela quer dizer com isso?

### “HOMO SACER” ?

É claro que, em Simone Weil e sobretudo nesse pequeno texto, o filósofo italiano

32 “Devant la guerre “ (1981), in Cornelius Castoriadis, *Guerre et théorie de la guerre – Écrits politiques – 1945 – 1997*, VI, (Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay Orgs.) Ed. Du Sandre, Paris, pp. 113-4.

33 Ibid. pp. 50-1.

34 Hannah Arendt, “Responsabilité personnelle et régime dictatorial”, in *Responsabilité et jugement* (2003), Payot & Rivages, Poche, Paris, 2009, p. 63.

35 Ibid. pp. 40-1.

36 Ibid. p. 49.



Giorgio Agamben, que usou a ambiguidade da noção romana de Homo Sacer para problematizar as relações entre vida e política, entre zoé (nuda vida) e bios (vida social) vê uma grande antecipação e sobretudo uma confirmação. Em Simone, ele encontra os esforços para fugir das armadilhas interligadas do direito subjetivo e da pessoa<sup>37</sup>. Segundo Agamben, Simone postula que o bem (o sagrado) que funda a justiça não é o bem que se faz, mas aquele que se espera<sup>38</sup>. A ética estaria, pois, do lado da impotência (esperar pelo bem) e não da potência de “fazer o bem”: fazer o bem é sempre uma operação de poder, do direito como uso da força. O poder, diz Agamben, é sempre soberano, é sempre dominação<sup>39</sup>. O sujeito moderno estaria na convergência, contraditória, entre 3 dimensões: a máscara do teatro, a personalidade jurídica e a teologia uni-trinitária<sup>40</sup>. A aceitação incondicional da infelicidade marcaria o limiar além do qual a experiência de uma forma não degradada de energia e de vida se torna possível ... uma política e uma ética só são possível a partir desse limiar, mas é claro – sublinha Giorgio - que ela não conseguiu encontrar nomes para o que ela procurava<sup>41</sup>. Mas então, esse “espírito”, esse “brilho” do qual ela fala talvez seja algo diferente ou pelo menos nos abra linhas de fuga para pensar essa diferença. Por exemplo, quando ela se coloca no horizonte franciscano: “não imaginamos São Francisco de Assis falar de direito”<sup>42</sup>. O terreno franciscano é aquele que vai além da reivindicação de um direito para a pessoa, afirmando a produção biopolítica de humanidade: não a choradeira pelega das reivindicações, mas o grito que brota das entranhas. Não a reivindicação dos mesmos valores (pedido absurdo de distribuição igual dos privilégios, diz ela) mas a produção de outros valores, necessariamente impessoais. Há uma passagem extremamente interessante do esforço da filósofa de definir uma clivagem, algo como uma condição ética e verdadeira, de crítica do totalitarismo coletivista e ao mesmo tempo da falsa solução “democrática”. A clivagem está esboçada na oposição que Weil passa a desenhar entre a “opinião” e a “verdade”. Por um lado, “todo espírito preso pela linguagem é capaz somente de opiniões”. Pelo outro, “todo espírito que se tornou capaz de apreender pensamentos inexprimíveis por causa da multidão de relações que neles se combinam, embora mais rigorosos e mais luminosos do o que exprime a linguagem mais precisa, todo espírito que chegou a esse nível já reside na verdade”<sup>43</sup>. Ainda lhe faltam os nomes adequados, mas ela avança em um terreno extremamente inovador, que está longe de limitar-se a um platonismo espiritual (como muitos dizem). Dito de outra maneira, mesmo que possa aparecer platônico, é o terreno necessário diante do horror do totalitarismo e da insuficiência da democracia formal. O logo se opõe à vivência não apenas porque é abstrato,



37 “Ela estava claramente pensando”, lembra Agamben, (1) as insuficiências do marxismo e do movimento operário (ensaio de 1938 sobre as contradições do marxismo de 1938) (2) a inadaptação absoluta das instituições democráticas (notes sur la suppression générale du parti politique) (3) a irresistível emergência do nazismo e a degeneração do bolchevismo em tirania (a ruptura com Trotski em 1933 (L'école émancipée)”, *ibid.*

38 Giorgio Agamben, “Au-delà du droit et de la personne”, In Simone Weil, *cit.*, p. 10.

39 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vida*, Einaudi, Milão, 1995.

40 p. 16.

41 Agamben, (22)

42 *Ibid.* p. 53.

43 *Ibid.*, pp. 68-9.

mas também porque reduz a riqueza múltipla da experiência ao uno. A verdade está do lado da multiplicidade enquanto vivência do que é menor, pobre, humilde: não se entra na verdade sem ter atravessado seu próprio aniquilamento, sem ter vivido muito tempo em um estado de extrema e total humilhação. Da mesma maneira que a verdade é outra coisa que a opinião, a desgraça é outra coisa do sofrimento. A desgraça, a infelicidade é uma maneira de moer a alma; o homem que é tomado por esse (dispositivo) é como o operário arrebatado pelos dentes de uma maquinaria: não é mais que uma coisa rasgada e sanguinolenta. Portanto, a condição para a passagem à verdade é essa humilhação total e extrema, uma morte da alma, a condição operária onde o trabalho vivo é dominado pelo trabalho morto<sup>44</sup>. Esse aniquilamento extremo é a chave do mistério e do brilho da beleza. Tanto a desgraça é feia, quanto a expressão verdadeira da infelicidade é bela. Aqui Simone cita Homero e o Livro de Jó tanto quanto as narrativas da Paixão nos Evangelhos: “o brilho da beleza é espalhado sobre a infelicidade pela luz do espírito de justiça e de amor”. “Tudo que procede do amor puro é iluminado pelo esplendor da beleza”<sup>45</sup>. No lugar de direito, pessoa e democracia Simone coloca o tripé Justiça, verdade e beleza. Simone conclui: “Acima das instituições destinadas a proteger o direito, as pessoas e as liberdades democráticas, é preciso inventar outras destinadas a discernir e abolir tudo que, na vida contemporânea, esmaga as almas sob a injustiça, a mentira e a feiura. É preciso inventá-las porque elas são desconhecidas, e é impossível de duvidar que elas sejam indispensáveis”<sup>46</sup>. O que se costuma esquecer nos berros do Estado-Polifemo, é não só que ninguém foi responsável, mas que seu olho foi vazado. Há uma outra reflexão da mesma época que aquela da Simone, possivelmente ainda mais interna ao abismo da derrota. Se trata do que Antoine de Saint-Exupéry escreveu de sua experiência de piloto de guerra da aviação francesa, em 1939, logo antes de desaparecer com seu avião em combate contra o invasor alemão: “Não se trata só da guerra, mas, sobretudo, da derrota: o que significa arriscar a vida quando o país (no caso a França em 1939) já foi derrotado? Saint Exupéry pilota um avião de reconhecimento, sem cobertura da caça e com grande probabilidade de ser derrubado. Sobrevoa as concentrações de tropas e material de guerra do invasor alemão para tirar fotos e ter informações que – caso ele consiga voltar – não terá a quem encaminhar. Mas a significação está mesmo nessa inutilidade do combate: na falta de significação. Missão impossível, ‘pátria derrotada’, morte certa: o que fazer na beira do abismo? A resposta está num simples convite a sentar à mesa, junto com os companheiros que ainda sobrevivem na fazenda do camponês que abriga a esquadrilha. Sentado à mesa, Saint-Exupéry realiza: ‘Adquiri um novo laço. Reforcei em mim esse sentimento de comunidade. Tenho o direito de sentar à mesa e de ficar com eles. Esse direito se compra muito caro, mas ele vale muito caro: o direito de ser’. De onde vem esse valor, esse não ter preço do direito de ser? Saint-Exupéry explica: ‘Eu joguei toda minha carne na aventura e joguei para perder’. Assim, jogando seu corpo na luta, Antoine de Saint-Exupéry adquire ‘o direito de se sentir tranquilo,

---

44      ibid. 70.

45      ibid., p.75.

46      ibid. p. 87.



quer dizer de participar, ser enlaçado, comunicar, receber e doar, receber esse amor'. O amor verdadeiro é, pois, uma 'rede de laços que faz devir'. A noção de cultura e herança aparece assim de maneira simples e potente, no meio de algo como uma missa sagrada e profana: 'O camponês que distribui o pão no silêncio [faz] o exercício de um culto: esse compartilhar'. Mais uma vez a noção de valor é mobilizada: 'O sabor do pão compartilhado não tem igual'. O culto do comum se torna assim a explicação do sentido de uma luta já perdida, mas que vale a pena ser combatida exatamente porque ela produz sentidos: 'Lutei pela luz particular na qual se transfigura o pão nos lares de meu País'. No comum, o que acontece é outra economia, uma economia do comum, na qual a riqueza se produz na e pela multiplicação dos laços: 'Quando o camponês distribuiu o pão, ele não deu nada. Ele compartilhou e trocou. O mesmo trigo circulou em nós. O camponês não se tornou mais pobre. Ele se enriqueceu porque ele se nutriu de um pão melhor: o pão da comunidade'. A riqueza está em outro lugar: nos laços e no sentido que faz a comunidade e que a comunidade faz. A vitória e o heroísmo também estão em outro lugar: 'Com certeza, nós já somos derrotados. Tudo desmorona. Mas eu continuo sentindo a tranquilidade do vencedor'. É importante enfatizar: ele não escreveu isso depois da guerra, depois da liberação da França. Pelo contrário, ele escreveu sem perspectiva nenhuma de uma vitória que a guerra não lhe deixará o tempo de ver, pois desaparecerá junto com seu avião alguns tempos depois numa outra missão. Saint-Exupéry complementa: 'Qualquer um que leva em seu coração uma catedral a construir, já é um vencedor'. E a catedral, dizia Roland Barthes, é "uma grande criação de uma época, concebida apaixonadamente por artistas desconhecidos, consumida em sua imagem, se não é em seu uso, por um povo inteiro que se apropria nela de um objeto perfeitamente mágico".<sup>47</sup> A vitória está na comunidade e o amor que a funda: 'Nós sentimos o calor dos laços: eis porque nós já somos vitoriosos: porque nossa comunidade já nos é sensível. Uma cultura, uma civilização precisa manter seu fermento". O humanismo é ameaçado, derrotado por ter perdido seu fermento e por procurar explicar sua derrota pela moleza dos fieis"<sup>48</sup>.

### **Eu Sou Ninguém, eu sou *personne***

Uma outra filósofa, Hannah Arendt, no discurso de agradecimento que pronunciou em Copenhagen - em 1975 - quando recebeu do governo dinamarquês o prêmio Sonning por sua "contribuição à civilização europeia", fez uma série de reflexões sobre a noção de identidade, de resistência e de "pessoa". Ela aceitava o prêmio como mostra de sua estima pela singular resistência dinamarquesa diante dos nazistas e ao mesmo tempo estava incomodada pelo estatuto de "personalidade" que isso acabava lhe atribuindo. Se reconhecendo como judia por nascimento, Hannah manifesta seu incômodo com todo tipo de identidade, pois "(eu) nunca desejei pertencer". Logo ela explicita como a resistência

47 Esse famoso texto de Roland Barthes, escrito entre 1954 e 1956, compara as catedrais ao automóvel, o que não tira absolutamente nada à força do mito constituído por uma obra coletiva. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957, p. 150.

48 Estou aqui usando alguns parágrafos de Giuseppe Cocco, "Hélio Oiticica depois de junho de 2013: na Trama da Terra que Treme", in Barbara Szaniecki e Giuseppe Cocco (orgs.), *Hélio Oiticica, para além dos mitos*, Prefeitura do Rio e R&L, Rio de Janeiro, 2016.



que o governo e o povo dinamarqueses praticaram durante a ocupação nazista da Europa constituem um “exemplo extremamente instrutivo do poder inerente à ação não violenta e à resistência diante de um adversário dotado de meios largamente superiores de exercer a violência”. Uma luta que permitiu de salvar praticamente todos os judeus que estavam na Dinamarca, inclusive os alemães que ali tinham se refugiado. Os dinamarqueses fizeram do direito de asilo algo sagrado e, diante do pedido nazista de entregar os refugiados alemães, responderam que, tendo sido eles destituídos da cidadania alemã, não poderiam mais ser tratados como tais (como alemães)<sup>49</sup>. Em seguida, na parte final de seu agradecimento, Arendt confessa a crise de identidade que o recebimento do prêmio lhe causa e pergunta: “O que os deuses devem ter tido na cabeça para incitá-los a selecionar para uma honra pública alguém, como eu, que não é uma personalidade pública e não tem a ambição de tornar-se?”<sup>50</sup>. Assim, ela recorre à etimologia da palavra “pessoa”, “adaptada quase sem mudanças a partir do latim *persona* pelas línguas europeias (...)”. Hannah continua, “*Persona* reenvia à máscara do ator que cobria sua face ‘pessoal’ (*personnelle*) de indivíduo e indicava ao espectador o papel no qual atuava durante a peça. A máscara concebida para a peça e por ela determinada, tinha uma larga abertura na altura da boca, pela qual podia passar a voz individual e nua do ator”. A palavra *persona* vem do som que passa pela abertura: *personare* é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o nome”. Arendt continua explicando que os “Romanos foram os primeiros a usar o nome no sentido metafórico; no direito romano, a *persona* era alguém que possuía direitos cívicos, em oposição à palavra *homo*, denotando alguém que era simplesmente membro da espécie humana, certamente diferente de um animal, mas sem qualificações nem distinções específicas, de maneira que *homo*, como o grego *anthropos*, era frequentemente usado com desprezo para designar gente que não era protegida por nenhuma lei”. Assim, “a máscara romana corresponde com grande precisão à nossa maneira de aparecer em uma sociedade da qual nós não somos os cidadãos, quer dizer onde não somos iguais no espaço público estabelecido e reservado à palavra política e aos atos políticos, mas onde nós somos aceitos enquanto indivíduos que gozam de direitos específicos, mas de maneira alguma enquanto seres humanos como tais”. A pessoa não é o homem genérico, mas aquele que tem um “papel” no teatro que é a vida social. O interesse dessa noção, diz Hannah nesse discurso, está no fato que os papéis ou as máscaras que temos que aceitar e até procurar se queremos participar ao teatro do mundo não são fixos, são “intercambiáveis” e, nesse sentido, não nos prendem a alguma consciência dada, a algo que a lama humana carregaria em ela mesma definitivamente. Ao contrário, quando “os eventos para os quais a máscara foi concebida serão passados (...) seremos livres de trocar de papéis e de máscaras que a grande peça que é o mundo pode propor”<sup>51</sup>. Trocar de máscaras e de papéis não é apenas uma manifestação de liberdade relativa a peça dentro da qual estamos, é sobretudo não cair na tentação de um reconhecimento condicionado ao

49 Hannah Arendt, *Prológue* (1975), *Responsability and Judgment* (2003), *Responsabilité et jugement*, Payot, Paris, 2009. Tradução de Jean-Luc Fidel, p. 45.

50 *Ibid.*, p. 50.

51 *Ibid.*, p. 53.



sermos “como isso ou aquilo, quer dizer como algo que fundamentalmente não somos”<sup>52</sup>. Por um lado, Hannah nos dá uma bela definição de como o direito e os direitos vão se constituindo não com base no reconhecimento genérico da humanidade, mas do papel atribuído socialmente ao homem, da máscara que ele porta e lhe permite então de tornar-se uma pessoa juridicamente reconhecida, algo que reencontramos na construção dos direitos ... do trabalho e, por trás deles, dos direitos do trabalhador, daquele que porta sua máscara. Pelo outro, ela não se sente presa desse dispositivo de subjetivação e afirma que é possível mudar de papel, mudar de máscara e, por que não, diremos nós, tirar a máscara. É a máscara que funda a pessoa e, pois, a pessoa é sempre uma pessoa jurídica. A máscara separa o sujeito do corpo. O corpo, o mero corpo (o escravo, o estrangeiro, a mulher, o indígena) não tem como agir juridicamente, ele precisa de um senhor, de um pai, de um marido. A noção de pessoa é fruto da separação da condição humana e a subordinação à sua existência como figura de um papel social e, pois, de relações reduzidas a trocas quantitativas e tipo comercial. Assim, a pessoa já nasce como pessoa “jurídica” e o direito (inclusive aquela da pessoa) como direito comercial (do trabalho assalariado e de da propriedade privada)<sup>53</sup>. Mas isso não significa que, para uma crítica eficaz das relações de poder, a gente tenha como condição a vida nua (sem máscara), a impotência da dessubjetivação. Mas o homem sem máscara é também, como dizia Fanon, o “ Negro (que) não é um homem”<sup>54</sup> e por isso procura uma máscara branca, Pelo contrário, esse fora do “ eu sou ninguém” acaba no seu contrário, nos levando de vez para a pessoa (*personne*) e suas identidades. Se Hannah afirma que é possível mudar *de* máscara nós temos que dizer que é podemos mudar as máscaras (por exemplo, como Carl Einstein analisava como “inumanas e impessoais” as máscaras africanas)<sup>55</sup>.

### **Eu não sou ninguém**

Não sabemos ao certo o que a manifestante declarou ao jornalista, mas ousamos dizer que ela falou de uma maneira muito menos homérica e muito mais popular e eficaz. Aliás, ninguém (!) diz “eu sou ninguém”, mas muito mais provavelmente “eu não sou ninguém” e assim nega ao mesmo tempo o nome e a máscara que lhe é atribuída pelo poder. O movimento de junho de 2013 mudou de máscaras e ao mesmo tempo mudou as máscaras. Duas são as dimensões desse deslocamento: por um lado, diante da repressão que o Estado praticava seguindo sua rotineira brutalidade, resistia e vestia as máscaras da luta; pelo outro, quem colocavam as máscaras da luta era a multidão constituída pela “emergência selvagem da classe sem nome”. Uma das grandes novidades de junho, não foi tanto que as máscaras de Guy Fawkes saíram da tela do cinema (o filme *V de Vingança*), quanto dos jovens que colocaram suas camisetas no rosto e passaram a resistir – de maneira não violenta - à violência da repressão. Depois das oceânicas manifestações semi-insurrecionais, o Rio de Janeiro foi teatro (!) da multiplicação quase

52 Ibid., grifos da autora.

53 Ibid., pp. 48-9.

54 Fanon, p.63.

55 Carl Einstein, *Negerplastik* (1915), tradução de Fernando Scheibe e Inês de Araújo, Editora UFSC, Florianópolis, 2011,p. 57.



diárias das manifestações e das ocupações, em particular com a Ocupação da Câmara e o Ocupa Cabral (no Leblon, na frente da residência do Cabral). Em julho (sempre em 2013), pela primeira vez, os lacrimogêneos, as bombas de efeito moral, as balas de borracha e as barricadas acontecem em pleno Leblon e até em Ipanema, numa mistura inédita de maresia e gás nas praias dos cartões postais do Rio. Em outubro, por três vezes (no dia 1, no dia 7 e no dia 15) o centro do Rio foi novamente teatro de manifestações de dezenas de milhares de pessoas em torno da luta dos professores e do Ocupa Câmara e de verdadeiras batalhas campais que se espalharam por todo o centro da cidade. Diante disso, o próprio Paulo Arantes escreve: “Assim, ao spray de pimenta e à bala de borracha adicionou-se o Pacote da Ilegalidade”<sup>56</sup>. Se trata, por um lado, da criação de um Comissão Especial de Investigação de Atos de Vandalismo, chamada Ceiv e, pelo outro, de uma série de Leis estaduais e/ou federais destinadas à repressão das manifestações de rua. A Ceiv será declarada inconstitucional, mas deixou frutos: diversos inquéritos policiais instaurados que ocorreram sob sigilo. No plano legal, foi promulgada a Lei de Associações Criminosas (Lei n. 12.850 de 2 de agosto de 2013), foi reativada a Lei de Segurança Nacional de 1983 (n. 7.170) e, no nível estadual do Rio de Janeiro, foi votada a Lei dita das Mascaras<sup>57</sup>. As mascaradas de junho quebraram o jogo do espetáculo montado pelo PT e a coalizão de global players que tocavam o projeto do País Maior, ou seja a renovação à potência “n” da prática colonial de predação do país. Essa quebra não é fruto de nenhuma engenharia, de nenhum projeto específico, mas de um devir geral da inteligência que quebra os jogos das mascaradas que a sociedade industrial embutiu para cima da sociedade burguesa ou colonial. As mascaradas de junho são insuportáveis porque quebram o jogo do espetáculo e afirmam a potencia biopolítica do trabalho metropolitano. As mascaradas de junho foram possíveis porque elas tinha como base a “emergência selvagem da classe sem nome”. Mais uma vez, a mascara aparece como terreno de luta, como quando ela aparece em termos de mascara negativa, pele negra que aprisiona os negros no racismo branco, escravos do aparecer deles<sup>58</sup>.

### **A constituição selvagem da classe sem nome**

Se o que procuramos é o fermento, a cultura viva, é porque pensamos e sabemos que o, como dizia Merleau-Ponty, “ser” não é nem o império da lógica, nem o império da linguagem, ainda menos das bandeiras e outros totens, mas dos atos e “o ato essencial – para o piloto de guerra que luta derrotado – é o sacrifício”. Nós diremos que o ato essencial é a luta, o êxodo: “pois não se trata nem de uma amputação, nem de uma penitência, mas da dádiva de si mesmo ao ser do qual pretendemos nos reclamar”: um território, uma cidade, uma

56 Cit., p. 363, nota 12.

57 A Lei estadual é a de n. 6.528 de 11 de novembro de 2013. No dia 15 de outubro, com base na Lei das Associações Criminosas, a polícia do Rio prendeu 200 manifestantes do Ocupa Câmara e tentou enquadrar 64 deles na nova lei. Curiosamente, são os membros do executivo e do legislativo que implementaram essas Leis e a Ceiv que – entre 2016 e 2017 – acabaram sendo presos ou conduzidos para interrogatório por corrupção e formação de quadrilha.

58 Fanon, cit., p. 158



favela! Lutando por um território, “tendo sacrificado uma parte de si a esse território”, tendo lutado para salvá-lo e suado para torná-lo mais belo, poderemos entender esse território, ter “amor” por ele: um território que não será a soma dos interesses, mas a soma das dádivas. Temos nesse momento duas pistas de trabalho. Em primeiro lugar, a herança como fermento não tem preço: que valor é esse? Entre interesses (juros) e dádivas, qual o papel do comum entre os dois? Com uma antecipação de um ano (em 2012), um jovem jurista da PUC de São Paulo, conseguiu propor uma abordagem bem original do debate sobre a nova composição de classe oriunda do período “lulista”<sup>59</sup>. Numa palestra realizada na Casa Rio Barbosa, Hugo Albuquerque afirmou: “Uma classe sem nome ascende, de modo selvagem, deixando o debate político brasileiro em chamas. E dizemos que *ela* é sem nome justamente por ter tantos, por haver tanta insistência no fato de que *ela* precisa ter um: classe c, nova classe média, subproletariado, consumitariado, proletariado endinheirado, batalhadores e tantos outros possíveis e imagináveis. Mas *ela* assume a todos e, assim, os recusa plenamente, pondo em sobrecarga a máquina paranoica de identificação”<sup>60</sup>. A questão do “nome” é na realidade o fato de uma batalha de uma composição do trabalho que se mantém múltipla (não se deixa homogeneizar) e que não cabe nos papéis que as mascaras profissionais lhe atribuíam (o exemplo das fotos em Korpobraz). Albuquerque continua: “O fato dessa classe ter tanto nomes e, no fim das contas, não ter nenhum alude ao ponto-chave desta conversa: a importância do nome como forma de controle e domínio, uma vez que só pode ser submetido a uma ordem aquilo que, antes de mais nada, tem um nome próprio que permita a boca que ordena circunscrever, previamente, sua capacidade de agir — e, acrescentamos, só não sucumbe à máquina paranoica de identificação aquilo que detém uma potência imensa e é capaz de a efetuar; e por imenso entendemos, à moda de Spinoza, não aquilo que é muito grande [sentido metafórico], mas aquilo que escapa à regra das leis da métrica [sentido literal]; o imenso é uma exceção à medida, é aquilo que não é sintetizável pela máquina de medir (que é a mesma de identificar, afinal), o que, neste presente debate, se expressa como uma exceção à lei universal da identificação, declarada pela virtuosidade do devir de uma classe. Trata-se de uma exceção, no campo social, como é o movimento Anonymous na Internet”. Diante de junho, no governo e no PT, se perguntavam: por que tanta insatisfação em um cenário de relativa inclusão social de milhões de brasileiros?<sup>61</sup> Por que tantas manifestações num momento em que a crise do capitalismo não só passou ao largo da economia brasileira, mas também configurou uma oportunidade



59 Usamos o termo de “lulismo” em termos diferentes do artigo inicial de André Singer (colocar data e ref). Curiosamente, Singer o usou para definir uma inflexão negativa do governo do PT e ao mesmo tempo sempre se manteve como um grande defensor desse governo e da figura carismática de seu “chefe”, Lula. Nós usamos o termo de Lulismo como definição da ambivalência (ou até ambiguidade) do governo Lula, entre um eixo totalmente estatal (que chamamos de “lulismo de Estado”) e um outro, que chamamos de “lulismo selvagem”. Desenvolvemos essa análise em Bruno Cava e Giuseppe Cocco, *Vogliamo tutto*, cit. Esses mesmos temas estão presentes no documento coletivo da Rede Universidade Nômade Brasil, *Quando a Trama da Terra Treme (...)*.

60 Hugo Albuquerque, “A ascensão selvagem da classe sem nome”, *Palestra na Casa de Rui Barbosa, 6 de setembro de 2012, disponível em UniNômade Brasil e O Descurvo*, <http://uninomade.net/tenda/a-ascensao-selvagem-da-classe-sem-nome/>

61 Retomamos aqui alguns parágrafos do capítulo... de Giuseppe Cocco, *Korpobraz*, cit.

para a sua afirmação nacionalista no mercado mundial? Difícil aceitar essas perguntas como sinceras: no Brasil, a questão não é (e nunca foi) “por que a revolta?”, mas “por que não há revolta?!”. Em junho de 2013, a classe sem nome apareceu como um processo de produção de subjetividade irrepresentável e por isso “sem nome”, a não ser que esse não fosse a performance absoluta de sua práxis (Virno). Aqui, reencontramos a centralidade paradoxal dos pobres em toda a sua magnitude. O capitalismo cognitivo que se desdobra no Sul (e no Brasil com particular dinamismo) mobiliza os pobres (os “excluídos”, o proletariado e o “subproletariado” metropolitanos) enquanto tais: sem previamente homogenizá-los



## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Au-delà du droit et de la personne. In: Simone Weil, cit., p. 10.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: Il potere sovrano e la nuda vida. Milão: Einaudi, 1995.

ALBUQUERQUE, Hugo. **A ascensão selvagem da classe sem nome**. Palestra na Casa de Rui Barbosa, 6 de setembro de 2012. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/a-ascensao-selvagem-da-classe-sem-nome/>

ARANTES, Paulo. Depois de junho a paz será total. In: **O Novo Tempo do Mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, Hannah. Prológue (1975). In: **Responsabilité et jugement**. Trad. Jean-Luc Fidel. Paris: Payot, 2009.

ARENDT, Hannah. Responsabilité personnelle et régime dictatorial. In: **Responsabilité et jugement**. Paris: Payot & Rivages, Poche, 2009.

BARTHES, Roland. **Mythologies**. Paris: Seuil, 1957.

BOUTANG, Yann Moulier. **Le capitalisme cognitif**, La Nouvelle Grande Transformation. Paris: Amsterdam, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. Devant la guerre. In: **Guerre et théorie de la guerre**. Écrits politiques – 1945-1997. Paris: Ed. Du Sandre, 2016.

CAVA, Bruno. **A multidão foi ao Deserto**. São Paulo: Anna Blume, 2013.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (Orgs.). **Amanhã vai ser Maior**. São Paulo: Anna Blume, 2014.

CLOT, Yves; ROCHEX, Jean-Yves; SCHWARTZ, Yves. **Les caprices des flux**: Les mutations technologiques du point de vue de ceux qui les vivent. Vigneux: Matrice, 1990.

COCCO, Giuseppe. Ceci n'est pas un coup d'état. **Multitudes**, n. 64, outubro de 2016.

COCCO, Giuseppe. Hélio Oiticica depois de junho de 2013: na Trama da Terra que Treme. In: SZANIECKI, Barbara; COCCO, Giuseppe (Orgs.). **Hélio Oiticica, para além dos mitos**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio e R&L, 2016.

COCCO, Giuseppe. **Korpobraz**: Por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

EINSTEIN, Carl. **Negerplastik**. Trad. Fernando Scheibe e Inês de Araújo. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

FANON, Franz. Peau Noire, Masques Blancs. In: **Oeuvres**. Paris: La découverte, 2011.

COCCO, G.; TASCHELO, M. **Eu (não) sou ninguém: a subjetividade sem nome**. p. 37-57.



HADDAD, Fernando. Vivi na pele o que aprendi nos livros. **Revista Piauí**, Edição 129, junho de 2017. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/vivi-na-pele-o-que-aprendi-nos-livros/>

KOHN, Jerome. Préface. In: ARENDT, Hannah. **Responsability and Judgment** (2003). Trad. Jean-Luc Fidel. Paris: Payot, 2009.

LUXEMBURG, Rosa. **Crítica de la revolución rusa** (1918-1921). Trad. José Aricó. Buenos Aires: Ed. Quadrata, 2005.

MANIFESTO-Pau Brasil. **Correio da Manhã**, 18 de março de 1924. Disponível em: <http://www.tanto.com.br/manifestopaubrasil.htm>

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Les aventures de la dialectique**. Paris: Gallimard, 2000.

ORTELLADO, Pablo. **A negação de junho**: quatro anos depois. Folha de São Paulo, 13 de junho de 2017.

PEBART, Peter Pál. **Anota aí**: eu sou ninguém. Folha de São Paulo, 19 de julho de 2013.

SOUVARINE, Boris. **L'Urss en 1930**. Paris: Ivrea, 1997.

VERTIGENS de junho. **Uninomade/Brasil**, 21 de março de 2016. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/vertigens-de-junho/>



© Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.



COCCO, Giuseppe; TASCHEO, Marcio. Eu (não) sou ninguém: a subjetividade sem nome. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, 2017, p. 37-57.

Recebido: julho de 2017.

Aprovado: agosto de 2017.