

# Democracia da vida comum

João Camillo Penna

UFRJ

Um dos últimos poemas em prosa de Arthur Rimbaud, intitula-se “Democracia”:

## Democracia

“A bandeira vai bem com a paisagem imunda, e nosso patoá ensurdece o tambor.”

“Nos centros alimentaremos a mais cínica prostituição. Massacraremos as revoltas lógicas.”

“Aos países licenciosos e dissolutos! - a serviço das mais monstruosas explorações industriais ou militares.”

“Adeus ao aqui, ou seja onde for. Recrutados de boa vontade, nossa filosofia será feroz; ignorantes da ciência, pervertidos pelo conforto; que se arrebente o mundo que lá está. É a verdadeira marcha. Em frente, vamos!”<sup>1</sup>

Talvez não haja poema mais terrivelmente corrosivo sobre a democracia como produto de exportação do que este. Todo entre aspas, suas frases são citações, trechos ouvidos, clichês representativos de uma “democracia imperial”, que se desdobra na exportação da “mais cínica prostituição” a todos os centros do mundo. Sob este estandarte as frases de efeito, *ready-mades* panfletários, falam sobre o nosso mundo, em que se denomina *processo civilizatório* às “explorações industriais e militares” em países “apimentados e sem têmpera” (como eu traduziria, *pays poivrés et détrempés*). A referência ao massacre das “revoltas lógicas” remete sem dúvida ao testemunho de Rimbaud da execução de dezenas de milhares de *comunards*, durante a comuna de Paris, em maio de 1871, que Rimbaud viu com os próprios olhos em novembro do mesmo ano, com seu amigo

---

<sup>1</sup> Rimbaud, Arthur. *Prosa Poética*. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro : TopBooks, 1989. Démocratie « Le drapeau va au paysage immonde, et notre patois étouffe le tambour. « Aux centres nous alimenterons la plus cynique prostitution. Nous massacrerons les révoltes logiques. « Aux pays poivrés et détrempés ! — au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires. « Au revoir ici, n'importe où. Conscrits du bon vouloir, nous aurons la philosophie féroce ; ignorants pour la science, roués pour le confort ; la crevaison pour le monde qui va. C'est la vraie marche. En avant, route ! »

Delahaye, há mais ou menos 140 anos. A democracia do título é portanto a fórmula de propaganda, a democracia de cartão, surgida depois da derrota da democracia popular da comuna, que deu nascimento à III República francesa.<sup>2</sup>

O que chamamos democracias hoje em dia são na verdade governos que guardam do nome *democracia* apenas uma memória etimológica: tratam-se de governos literalmente “sem povo”, em que um pequeno número de dirigentes, integrantes de uma oligarquia de fato, representa os interesses do capital financeiro internacionalizado, gerindo os negócios do mundo e suas grandes fortunas, e em que a patética classe política desempenha um papel de no máximo coadjuvante. A isto chamamos apologeticamente de “democracias liberais”, expressão que tem um travo conservador, e em que o *liberal*, e a *liberdade* nela implícita, não deixa de conter uma profunda ironia. *Democracias*, portanto, diríamos, logo de início, com Rimbaud, não há.

\*

As frases ou perguntas encaminhadas como proposta para este “Colóquio Margens da Democracia” apontam para uma *crise* que eu diria ser uma crise da política, e antes de mais nada uma crise que envolve o *nome, democracia*. Ambas as palavras, *política* e *democracia*, pertencem ao vocabulário grego, e sobredeterminam a vida coletiva no ocidente por uma perspectiva estatal, embutida na cidade-estado ateniense. Optarei aqui de início, por uma medida de facilidade, por discutir com vocês as relações internas à democracia, entendida como democracia representativa, isto é, como democracia por isso mesmo, por definição, apenas marginalmente democrática (isto é, “sem povo”), e deixarei, por ora, de lado, a literatura, como sistema de representação. Desta forma, circunscrevo imediatamente uma divisão interna à democracia, o que no elenco de perguntas da proposta é designado como *tensão*: a “tensão que se encontra no interior do termo democracia”. *Tensão*, é explicado adiante, entre a democracia como “forma de governabilidade”, de um lado, e um fazer político, isto é, uma prática que procura “restabelecer a possibilidade de uma coletividade reformular a estrutura social em que se encontra”. *Tensão*, dito de outra maneira, e

---

<sup>2</sup> Beneficiei-me aqui do texto de Kristin Ross, « Démocratie à vendre ». *Démocratie, dans quel état ?* (Agamben, Badiou, Bensaïd, Brown, Nancy, Rancière, Ross, Zizek). Paris : La Fabrique éditions, 2009, p.113-120.

simplificando um pouco, entre a forma de governo democrática e a coletividade que a compreende e vive sob este governo democrático. O que se descreve aqui é uma divisão entre, de um lado, a democracia como forma de governo, ou “governabilidade” identificada com o ocidente, portanto com “status de hegemonia”, e de outro, a soberania, a autodeterminação dos governados, a coletividade “popular”.

Giorgio Agamben, em uma pequena nota de 2009, faz a mesma observação: há um mal entendido cada vez que se emprega a palavra *democracia* hoje em dia, porque se entende por ela duas coisas distintas: uma forma de governo e uma soberania, uma constituição e uma técnica de governar, uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade econômico-governamental.<sup>3</sup> Esta confusão, ou amfibologia, cuja genealogia, como de hábito, Agamben situa filologicamente, precisa ser deslindada para que se comece a poder formular com mais rigor o problema da democracia. Ela explicaria, entre outras coisas, a hipertrofia do segundo aspecto, da arte de governar, em detrimento do primeiro, a soberania do *demos*, do povo, suposta no termo *democracia*, fazendo com que cada vez mais ela seja pensada única e exclusivamente como “governabilidade”, como se diz hoje, ou seja, como “gestão”; e se evacue a democracia de qualquer sentido genuinamente soberano do termo. A crise iniciada por esta confusão parte, portanto, de uma constatação, ou um diagnóstico: de que a coletividade governada pela democracia não formula ou reformula a própria estrutura social, isto é, não governa.

Derrida em *Voyous*, título que poderíamos traduzir por *Vadios*, versão francesa de *rogue*, a expressão cunhada pelo governo Clinton para designar os países não subordinados à soberania norte-americana, os *rogue states* (os “estados vadios”), lembrava, em 2003, que os únicos países no mundo que não reivindicavam para si o nome de democracias eram as teocracias mulçumanas.<sup>4</sup> E justamente, algo como uma crise atingiu hoje (em 2011), e de forma particularmente espetacular, a estes mesmos países árabes, iniciando um processo de intenso questionamento do teor autocrático destes estados, ditaduras via de regra apoiadas pelas “democracias” seculares (?) ocidentais, lideradas pelos Estados Unidos, rumo a um horizonte que poderíamos considerar, à primeira vista,

---

<sup>3</sup> Agamben, Giorgio. « Note liminaire sur le concept de démocratie ». *Démocratie, dans quel état ?* loc.cit., p. 10.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003, p.52.

democrático. Retornarei a este ponto adiante. De todo modo, é evidente que a invenção democrática é contemporânea da da filosofia grega, à medida em que a desqualificação do *mythos* coincide com a edificação de um *logos*, no momento do desaparecimento dos cultos agrários e teocráticos, e do deus-rei.<sup>5</sup> O que não impede que esta mesma filosofia tenha tido com a democracia relações conflituosas, esforçando-se incansavelmente por corrigir-lhe os defeitos estruturais, e sendo eventualmente condenada, na figura de Sócrates, por insubordinação civil. Ou seja, “a democracia é em primeiro lugar o outro da teocracia”,<sup>6</sup> equanto regime que carece de um fundamento ontológico ou teológico, que se institui precisamente no momento da dissolução do vínculo comunitário, e que se estabelece como coexistência de singularidades sociais, que não podem ser subsumidas a uma *interioridade*, e sim exclusivamente a partir de vínculos *exteriores*, em uma *sociedade*.

A constatação expressa na proposta do Colóquio remete, portanto, a um mal estar, que poderíamos quem sabe traduzir da seguinte maneira. O pensamento rigoroso da democracia liberal, fixado na Inglaterra como modelo tripartite dos poderes, admirado por Montesquieu (e detestado por Rousseau), convertido em seguida pela Revolução Americana em generalidade republicana universalizável, e afinado ao longo das décadas como sistema de “pesos e contrapesos” (*checks and balance*), consiste antes de mais nada em um procedimento de monitoramento recíproco dos poderes constituídos e pouco mais do que isso. O otimismo a que remete, de um equilíbrio dos poderes autocontrolados, desde que se respeitem as regras estritas sobre a composição destes poderes, e se regule rigorosamente o conflito entre eles, se interessa apenas marginalmente pela realidade existencial daqueles que representam. Os representantes destes poderes se interessam pelo destino de seus representados unicamente a medida em que legitimem o exercício de seu poder representativo. O resultado evidente, conforme o diagnóstico mais comum é que os poderes se autorepresentam e não representam à coletividade que são supostos representar. A esta fiscalização recíproca, no entanto, se dá a aparência de mobilidade, de que se trata de uma forma maleável, dúctil, infinitamente transformável de governo. O que não é evidentemente o caso. “A pior

---

<sup>5</sup> Nancy, Jean-Luc. « Démocratie finie et infinie ». *Démocratie, dans quel état ?*, loc.cit., p. 80.

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

forma de governo, com exceção de todas as outras que foram tentadas,”<sup>7</sup>, na fórmula famosa de Winston Churchill, assimila o pior regime à falibilidade humana, ao erro da criatura humana, equiparado a um paradigma por definição não-ideal, mas o mais próximo possível dele, já que aperfeiçoável. A política como exercício do “possível” é o que se estabelece desta forma. Sendo a democracia o regime mais adequado à falibilidade humana porque aceita a sua falibilidade, porque pode ser melhorado.

Em um campo diverso, no ambiente da filosofia, e de um ponto de vista oposto ao que resumi acima, a democracia vem sendo pensada como horizonte reformista e um programa nunca atingível, precisamente como um *ideal*. Democracia é aqui uma idéia da razão, no sentido kantiano do termo. Derrida, em uma entrevistas dos anos 1980, intitulada *Política e amizade*, fala da democracia nesses termos, segundo uma perspectiva que depois ele elaborará em uma série de textos célebres.<sup>8</sup> A democracia é necessariamente uma democracia *por vir*, e convive com a acusação de que ela comporta ou admite a desigualdade social extrema, como no caso do Brasil. A democracia poderia ser pensada como uma espécie de utopia, uma regra ou horizonte da política, que propõe questões relevantes à experiência política sem ser ela mesma passível de produzir conhecimento real fornecido pela experiência, já que, enquanto ideia da razão, ela é em si inapresentável empiricamente. O que quer dizer que nunca chegaremos de fato à *democracia*.<sup>9</sup> Democracia, nesta perspectiva, situa-se na vizinhança de uma hipótese messiânica da política.

Pelo lado empírico da questão, sabemos todos perfeitamente que a democracia não descreve o regime de todos. Em cada país “democrata” há os que vivem sob a “democracia” e aqueles que vivem sob uma outra lei, esta indefinível, governados por um outro governo, que é o duplo *unheimlich* do governo efetivo e oficial; este outro governo, a coletividade “insólita”, “estranha”, ou “inquietante” (estou traduzindo de diversas maneiras o alemão de Freud), de governados, não vive em um estado democrático. O historiador norte-americano, James Holson, em

---

<sup>7</sup> “Democracy is the worst form of government except for all those others that have been tried”.

<sup>8</sup> Derrida, Jacques. *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinkler sur Marx et Althusser*. Paris : Galilée, 2011.

<sup>9</sup> Badiou, Alain, « Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée ? » *L'idée do comunismo. Volume 2, Berlin 2010* (Badiou/Zizek orgs.). Paris : Lignes, 2011, p. 9.

um livro sobre o Brasil, definiu o regime da cidadania setorializada brasileira como “democracia disjuntiva”.<sup>10</sup> O que aponta para uma fissura interna à democracia, e nos permitiria retomar o título do Colóquio, “Margens da Democracia”, por um outro ponto (mas no fundo o mesmo). Como entender essas margens nada plácidas, ponto de vista interno e externo à democracia, povoadas por “coletividades marginais”, ou “disjuntivas”, que dividem o todo democrático, antinomicamente, em zonas heterotópicas, não-subsumíveis à regra da governabilidade?<sup>11</sup> São estas “coletividades marginais”, que, a partir da crise do estado providência, e do arremedo de estado providência que tivemos no Brasil sob a forma do desenvolvimentismo, gerando uma forma de governabilidade que se convencionou chamar de neoliberalismo, na sequência da Abertura política no Brasil, passaram a ser geridas em políticas institucionais (as “políticas de inclusão”) desenvolvidas pelos governos ou por organizações da sociedade civil, as organizações não-governamentais. Tudo isso compõe um panorama e diagnóstico, que conduz ao que chamaria de *crise*. É o que eu deduzo, antes de mais nada, da proposta do Colóquio. A partir dela podemos, portanto, propôr quatro problemas situados em torno do *nome* democracia: uma confusão entre soberania e governo; um funcionamento da democracia representativa como política do possível, visto pragmaticamente como forma não-ideal de governo; a democracia como utopia, ou modelo para se colocar questões à política; a democracia como essencialmente marginal, como gestão seletiva de suas partes.

\*

Dito isto, proponho-me a explorar um pouco a história do “termo” democracia. Sabemos que no capítulo III da *Política (Politeia)* de Aristóteles, trata-se de descrever os diversos regimes de soberania, de *kyrion*, a partir de critérios quantitativos: o governo de um, de poucos, ou de muitos, em sua forma reta: monarquia, aristocracia, ou regime constitucional; ou em sua forma desviante, pervertida: tirania, oligarquia, democracia. A democracia é o regime desviante da

---

<sup>10</sup> Holston, James. *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton : Princeton University Press, 2008.

<sup>11</sup> Para a noção de heterotopia, ver Foucault, Michel. “Des espaces autres”. *Dits et écrits II*. Paris : Quarto Gallimard, 2011, p. 1571-1581.

soberania de muitos. Por oposição ao “regime constitucional”, tradução de *politeia*—ou *política*, título do próprio tratado, que ocupa aqui uma dupla função, a de termo geral que descreve a política e de regime específico, da soberania “reta” (não-desviante) de muitos, origem quem sabe da anfibologia, a que se refere Agamben, e que resumi acima. A diferença entre regimes retos e seus respectivos desvios é que no regime reto o único, os poucos, ou os muitos governam em vista do interesse comum, enquanto que nos regimes desviantes o único, os poucos, os muitos, governam em vista de si mesmos.<sup>12</sup>

Escreve Aristóteles:

a tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum destes regimes visam o interesse da comunidade.<sup>13</sup>

Mas até aí não se tem uma verdadeira idéia do significado da democracia para nós hoje em dia. Este significado aparece quando Aristóteles explica que a diferença entre a *oligarquia* e a *democracia* é a pobreza e a riqueza.<sup>14</sup> A oligarquia é o governo dos ricos, em seu próprio interesse; a democracia é o governo dos pobres em seu próprio interesse. Ora, os ricos são poucos e os pobres numerosos. Arremata Aristóteles—e é aqui o ponto em que quero chegar—“a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos”.<sup>15</sup> Observe-se a operação que tem lugar aqui: a liberdade (*eleuthéria*) é ao mesmo tempo a prerrogativa do povo pobre, do *demos*, e de todos, ricos e pobres, já que a *polis* é uma “comunidade de homens livres”.<sup>16</sup> Ser livre é uma prerrogativa comum. Não é um título, uma propriedade, como a riqueza, mas é uma condição necessária, que subjaz a todos os cidadãos da cidade. Lembremos que Aristóteles havia oposto os regimes retos aos desvios pelo fato de aqueles visarem ao interesse comum enquanto estes ao interesse próprio. Ora, ser livre, condição do pobre, é ao mesmo tempo condição comum a todos os cidadãos, todos homens livres.

---

<sup>12</sup> Aristóteles. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, p. 211.

<sup>13</sup> Idem, p. 213.

<sup>14</sup> Idem, p. 215.

<sup>15</sup> Idem, p. 215.

<sup>16</sup> Idem, p. 211.

Neste momento, o interesse do pobre usurpa o interesse de todos, o interesse comum. Ele é o todo e não apenas uma parte. A democracia subrepticamente torna-se regime reto, no interesse de todos, da comunidade. E o que é a liberdade? É o bem vazio: não é uma propriedade, como a riqueza, que define os *oligoí*, nem como a excelência, a virtude, a *areté*, prerrogativa dos *aristoi*. Ele é de fato um título vazio, uma propriedade vazia, uma não-propriedade. Este é de fato o aparecimento do povo, do *demos*, na política, como parte identificada ao todo e sem título positivo, ou cujo título positivo é vazio.

O que fiz até aqui foi resumir o percurso da argumentação de Jacques Rancière, em *O descentendimento* (1995). Rancière parte de uma hipótese interessante. A política não é um estado de coisas, uma forma de governo, mas um acontecimento raro. A política ocorre a cada vez que aparece um “dano” ou litígio. No caso da emergência do *demos*, na Grécia antiga, temos o seguinte: o *demos* “não tomava parte em nada”,<sup>17</sup> não era nada, e não tinha nada, nenhuma propriedade—é o que define a sua qualidade sem qualidade de ser pobre. O povo não tem nem mérito como os *aristoi*, nem riqueza, como os *oligoí*. O dano aparece no momento em que os populares se arrogam o direito de todos, “o povo se apropria da qualidade comum como sua qualidade própria”.<sup>18</sup> Eles que eram a parte que não tinha parte no todo, que eram a parte dos sem parte, se arrogaram a ser o todo de uma comunidade, a ter como propriedade a propriedade vazia da liberdade.

O litígio ocorre por que o *demos* se apropria de algo que não lhe é próprio ao apontar o dano que lhe foi sempre causado por aqueles que dispunham dos títulos de propriedade da riqueza, os *oligoí*, e da virtude, os *aristoi*, e que lhe remetiam à não-existência, a ser uma parte sem parte do todo. Rancière diz, resumindo, que há política a cada vez que uma “parcela dos sem-parcela”, uma parte dos que não têm parte do todo, uma parte que não tem o direito de ter parte, que é portanto inexistente, nomeia esse dano de ser nada e se reclama a condição de ser tudo. “É em nome do dano que lhe é causado pelas outras partes que o povo se identifica com o todo da comunidade”.<sup>19</sup> Há política, em outras palavras, a cada vez que se questiona a contagem das partes, a justiça por exemplo da equanimidade do

---

<sup>17</sup> Rancière, Jacques, *O descentendimento. Política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 24.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>19</sup> P. 24.



domínio dos herdeiros ricos ou a meritocracia dos *aristoi*. Há política a cada vez em que se aponta um erro na contagem das partes, e em que uma parte que não é parte se arroja não ao direito de ser parte, mas ao de ser a própria comunidade, de ter como prerrogativa o comum da comunidade, em nome do erro contra ela cometido.

Povo, na democracia ateniense, Terceiro Estado na Revolução Francesa, Proletariado, no século XIX, estes foram alguns nomes das partes sem-parte ao longo da história, que se instituíram como comunidade do todo.

Daí o panfleto do Abade Sieyès, de janeiro de 1789, *O que é o terceiro estado?*, no momento da convocação dos Estados Gerais, e estopim da Revolução Francesa. “Temos três perguntas a fazer?” escreve Sieyès:

- 1) O que é o terceiro estado? Tudo.
- 2) O que foi até o presente na ordem política? Nada
- 3) O que pede ele? A tornar-se alguma coisa.<sup>20</sup>

O Terceiro Estado representava naquele momento 98% dos franceses. O panfleto tem um sucesso estrondoso e propõe o modelo de política por vir: o voto por cabeça e não proporcional, por ordem.

Ou então, Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel—Introdução*, ao afirmar que o proletariado é uma classe na sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, que é um estamento que consiste na dissolução de todos os estamentos, que se trata “de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título humano.”<sup>21</sup> Para Marx, o mal, o dano, a “injustiça” (*Unrecht*), o sofrimento do proletariado, não é um mal particular, mas o “mal em geral” (*das Unrecht schlechthin*, a « injustiça por excelência », a « injustiça pura e simples »), que consiste na expropriação da humanidade destes humanos (*Menschlich*). O proletariado não é uma parte da humanidade, mas a humanidade em geral, precisamente aquela que foi submetida à perda total da

---

<sup>20</sup> Edição Du Boucher disponível on-line : <http://www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf> Acessado em 03 de dezembro de 2011.

<sup>21</sup> Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo editorial, 2005, p. 155.

humanidade. Trata-se de redimir esta humanidade perdida, pela “redenção total do homem”, na “dissolução da sociedade”, dividida entre proprietários humanos e proletários destituídos de qualquer humanidade, dissolvendo essa distinção, dissolvendo a sociedade e o proletariado como classe particular.

Estes termos de Marx serão retomados na *Internationale*, o hino de 1871, de Eugène Potier, “Nous ne sommes rien, soyons tout”. O proletariado é a dissolução das partes, é a própria humanidade perdida e restituída.

Para Rancière, então, há política, e esta ocorrência é rara, cada vez que este dano litigioso aparece na história, cada vez que aparece o escândalo do erro na contagem das partes, em que a parcela dos sem parcela, dos sem nome, adquire um nome, e se nomeia não mais a parte, mas o nome do dano a ser restituído enquanto todo, ao identificar-se à totalidade da comunidade.

Ora, o que chama a atenção nessa idéia de política, como acontecimento raro, como aparecimento do nome anônimo, como índice do vazio de propriedade e de humanidade, que erige esse vazio não-proprietário como dano universal, é o que ele exclui do que normalmente entendemos como *política*. O que já em si um fato curioso. O que *normalmente* entendemos como política não é esse acontecimento raro, mas a recomposição dos títulos e das partes, dos sujeitos políticos em seus lugares ajustados. Rancière diz isso da seguinte maneira: “chamamos geralmente pelo nome de *política* o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição.”<sup>22</sup> As operações que compreendem a política são: agregação, consentimento, organização distribuição, legitimação.

O que entendemos normalmente por política, portanto, nos termos que já exploramos antes, compreende exclusivamente a distribuição, redistribuição legítima ou legitimada das partes já existentes do todo, a designação dos lugares e funções a estas partes. E nada mais. A isso, que normalmente chamamos *política*, Rancière propõe dar o nome, emprestado de uma elaboração de Michel Foucault, de *polícia*.

Nos estudos sobre governabilidade, sobre o surgimento de uma técnica ou arte de governar, no século XVII e XVIII, Foucault explica que por *polícia* entendia-

---

<sup>22</sup> P. 41.

se na época algo bastante distinto do camburão, das tropas de elites e seus blindados. Por *política*, entendia-se, no século XVIII, “tudo o que diz respeito ao ‘homem’ e à felicidade”. A *polícia*, como entendemos hoje esse termo, consistia apenas no braço armado da lei, era a “baixa polícia”, uma das partes dos serviços prestados pela antiga *polícia*, que tinha um escopo bem mais geral. A citação vem do *Tratado de polícia* de De Lamare (1705):

A polícia vela por tudo o que toca na felicidade dos homens [...], a polícia vela por tudo o que regulamenta a *sociedade* (as relações sociais) que prevalece entre os homens; [...] a polícia vela sobre o vivente [*le vivant*].<sup>23</sup>

A polícia vista deste ângulo ocupa-se de objetos tradicionais, como a religião, a saúde, o comércio, as fábricas, os operários, os pobres, a ordem pública, o teatro, a literatura, os espetáculos, mas do ponto de vista da vida. Da qualidade moral da vida, da preservação da vida, das comodidades e dos prazeres da vida.<sup>24</sup> Ora, este surgimento da vida como objeto da política, de uma arte de governar, é contemporâneo ao surgimento da razão des estado, com uma proposta de formular os princípios e os métodos do governo do estado, à medida em que eles diferem do governo de deus sobre o mundo, e do pai sobre a sua família. A racionalização do estado coincide com o estabelecimento das mais terríveis violências, explica Foucault, sob a égide desta técnica do governo, e do governo da vida. Governar a vida parece não excluir matá-la, ao contrário. Ainda no verbete para a *Enciclopédia*, “economia”, Rousseau definia-a como *lei da casa*:

E significa apenas o governo sábio e legítimo da casa, em vista do bem comum de toda a família. O sentido do termo foi em seguida estendido para o governo da grande família que é o Estado.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Foucault, Michel. “Omnes et singulatim: pour une critique de la raison politique”. *Dits et écrits* II, *loc. cit.*, p. 976.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*,

<sup>25</sup> Diderot e D’Alembert. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial/Editore Unesp, 2006, p. 83.

A arte de governar, característica da razão de estado está inteiramente ligada ao desenvolvimento da estatística, ou “aritmética política”.<sup>26</sup> *A arte de governar e a razão de estado* surgem no século XVI com os tratados de pedagogia do príncipe, porém são de certa forma bloqueados pela soberania, pela monarquia absolutista. O que opõe a arte de governar à soberania é que a arte de governar consiste na técnica de dispor a pluralidade das coisas segundo um objetivo, adequando cada uma delas a seus fins específicos. Por exemplo, produzir a maior riqueza possível, fornecer às pessoas meio de subsistência suficiente, multiplicar a população, etc.<sup>27</sup> Os fins do governo são imanentes às peças heterogêneas envolvidas nele. Enquanto que a soberania remete a uma obediência transcendente, a uma lei terrena ou divina, exterior ao corpo imanente do estado. Foucault explica que é o aparecimento da população, da necessidade de gerir grandes quantidades de pessoas, e seus problemas específicos: as grandes epidemias, a mortalidade endêmica, a espiral do trabalho e da riqueza, que desbloqueia a arte de governar. É no final dos anos 1970, precisamente no momento do surgimento do neoliberalismo com Margaret Thatcher no Reino Unido e Ronald Reagan nos EUA, que Foucault começa a se interessar pelo problema da governamentalidade. Estes estudos se inserem no corpo de uma série de estudos sobre a biopolítica e o biopoder, como gestão estatal do vivo e da vida. A relação entre o neoliberalismo, a governamentalidade, a “governança”, como se diz hoje em dia, e a biopolítica, permanece implícita nos trabalhos de Foucault, e vem sendo longamente explorada por pensadores que se reclamam destas categorias criadas por ele, dentre eles, Giorgio Agamben e Roberto Esposito.

\*

Esta perspectiva da polícia, da população e da estatística como modo de governo dos vivos, com governamentalidade, nos dá elementos para pensar o diagnóstico da crise da política, sugerido na proposta do Colóquio. É da ordem da *polícia* (e não da *política*), a gestão das partes heterogêneas, dos diversos grupos que compõem o governo, o modelo da pressão dos lobbies, do balcão das

---

<sup>26</sup> Foucault, Michel. « Omnes et singulatim : pour une critique de la raison politique ». *Dits et écrits II, loc. cit.*, p. 972.

<sup>27</sup> Foucault, Michel. « A governamentalidade ». *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro : Graal, 2000, 17ª edição, p. 284.

negociações aberto no governo como partilha do quinhão das partes. É da ordem da *polícia* e não da *política* o governo por meio das pesquisas de opinião, que transplamam o modelo do consumo de mercadorias para a política. É a radicalização disso que é o marketing político, a lógica da publicidade passando a ocupar a integralidade do espaço público antes reservado à política. A “democracia consensual” corresponde à situação política atual na qual o povo é tornado idêntico à sua visibilidade midiática, por meio das pesquisas de opinião e a simulação incessante de votos, não mais submetidos à periodização eleitoral, mas realizados em tempo contínuo, como simulação, em uma relação especular do povo consigo mesmo, sem resto. Este modelo corresponde a uma democracia transformada em regime hegemônico da maioria infinitamente reconfigurada, e sempre a mesma.<sup>28</sup> Esta democracia, entendida como disputa entre grupos de pressão em negociação com a maioria, transforma a política numa infinita contagem e recontagem das partes, no cálculo questionado e refeito das parcelas, na redistribuição dos lugares e dos nomes a eles consignados.

Ora, a crise a que venho me referindo e o diagnóstico deste quadro tornou aparentemente impossível a apresentação de uma “parte sem parte”, ou “parcela sem parcela”, reivindicando o estatuto litigioso do todo. Esta é sem dúvida uma maneira de ver as coisas. Ela encaminharia uma série de discussões sobre o desaparecimento da *política*, entendida da forma rigorosa conforme a vim definindo. É nesse sentido que teríamos o diagnóstico sobre a despolitização que retoma o velho modelo da política como consciência embutida no diagnóstico marxista da alienação.<sup>29</sup>

Parece-me, no entanto, que podemos discernir no mundo de hoje uma “parcela dos sem-parcela”. A mobilização que ocorre atualmente em diversas partes do mundo de grandes segmentos da juventude universitária ou ex-

---

<sup>28</sup> Rancière, Jacques. *O desentendimento*, loc.cit., p. 107.

<sup>29</sup> Massimo Di Felice, professor e coordenador do Centro de Pesquisa sobre Opinião Pública em Contextos Digitais da ECA-USP, em entrevista ao Aliás do *Estado de S. Paulo*, propõe a hipótese de que com a internet passamos de uma democracia opinativa para uma democracia colaborativa. O diagnóstico que faz sobre um novo conceito de opinião pública é bastante instigante: « Meus alunos têm total desinteresse pelas questões políticas tradicionais, mas de maneira alguma podem ser chamados de alienados, porque estão em redes sociais, integram grupos que trabalham com reciclagem de lixo, inclusão digital, acesso à informação. Estão tentando modificar o seu território 365 dias por ano. Eles são cidadãos o ano inteiro, não só a cada quatro anos. » (Entrevista com Christian Carvalho Cruz. « Cidadãos 365 dias por ano ». Aliás. *O Estado de S. Paulo*, 25/04/2010.)

universitária, desempregada ou “precarizada”, e habilitada pelas novas redes digitais constitui, me parece, um acontecimento inusitado na política. Não é indiferente que esta mobilização tenha se iniciado na Ásia, disseminando-se de forma virótica em revoluções na Tunísia e no Egito, uma guerra civil na Líbia, protestos na Argélia, Bahrein, Djibuti, Iraque, Jordânia, Síria Omã, Iémen, no que se convencionou chamar de “primavera árabe”, e em seguida se espalhando pelo Ocidente, com os *Indignados* da Espanha, o *Occupy Wall Street*, e em diversas cidades nos Estados Unidos, na Universidade de São Paulo, e na Cinelândia no Rio de Janeiro. Em cada caso, e com as evidentes especificidades de cada um, o mesmo engajamento de resistência civil, com a ocupação simultânea de espaços urbanos por meio de passeatas e comícios, e de mídias sociais, como o Facebook, o Twitter e o Youtube, configurando um novo campo híbrido de expressão e articulação política, em torno da demanda de uma *¡Democracia real Ya!*, para utilizar a expressão cunhada pelo movimento espanhol.<sup>30</sup> Tampouco é indiferente o estopim que declanchou o movimento no mundo: a autoimolação do universitário tunisiano desempregado, vendedor ambulante de legumes e frutas, Mohammed Bouazizi, em 28 de dezembro de 2010, em protesto contra o governo da Tunísia, que deixou a explicação do seu suicídio para a mãe no Facebook. Nele se combinam três comunitarismos aparentemente contraditórios: o martírio codificado pelo comunitarismo islâmico religioso, o universitário moderno, e o ultracontemporâneo das novas redes digitais. Os 20 milhões de eleitores de Marina Silva, nas eleições de 2010, me parece, correspondem a este mesmo segmento de pessoas. As questões que passam a interessar a este eleitorado jovem, universitário, conforme ele se coloca no Brasil, contém os elementos de uma “parcela dos sem-parcela”. Os temas veiculados por essa política são estranhos à tradição codificada pela política: a crítica ao modelo da democracia representativa

---

<sup>30</sup> <http://www.democraciarealya.es/> Ver o Manifesto do movimento, em : <http://www.democraciarealya.es/manifiesto-comun/> Veja-se, por exemplo, a definição de democracia, e o diagnóstico de sua deturpação atual : « La democracia parte del pueblo (demos=pueblo; cracia=gobierno) así que el gobierno debe ser del pueblo. Sin embargo, en este país la mayor parte de la clase política ni siquiera nos escucha. Sus funciones deberían ser la de llevar nuestra voz a las instituciones, facilitando la participación política ciudadana mediante cauces directos y procurando el mayor beneficio para el grueso de la sociedad, no la de enriquecerse y medrar a nuestra costa, atendiendo tan sólo a los dictados de los grandes poderes económicos y aferrándose al poder a través de una dictadura partidocrática encabezada por las inamovibles siglas del PPSOE [Partido Popular Socialista Obrero Español].”

e à estrutura partidária; o questionamento radical ao modelo produtivo e ao produtivismo; a condenação ao modelo energético, o nervo da economia produtiva, às “energias fósseis”, como um mal necessário; a discussão rigorosa sobre modelos energéticos alternativos; a colocação em pauta dos direitos reprodutivos e do aborto; a relação entre produção de energia e ocupação territorial ameríndia— todos estes elementos compõem um quadro novo da política, que tem como foco os temas da vida e do cotidiano, a proposição de uma forma direta e real de democracia, em oposição ao modelo clássico representativo.

Obviamente a mobilização deste contingente significativo de uma população desidentificada com os moldes tradicionais da política se insere precariamente no modelo eleitoral. Não surpreendente que o PV como partido, com toda a sua inserção mais do que ambígua no modelo tradicional da política brasileira, teve e terá grande dificuldade de se apropriar deste segmento da juventude. Fernando Henrique Cardoso, em 14/04/2011, em um esforço desesperado, e naturalmente fadado ao fracasso, de reconfigurar os grupos alinhados em torno do PSDB, publicou um artigo intitulado, “O papel da oposição”, em que tenta estabelecer os parâmetros para partidarizar esse eleitorado que fora seduzido por Marina Silva, na eleições do ano anterior. E FHC menciona justamente os elementos da política do cotidiano, da vida, como essenciais para estas pessoas.<sup>31</sup>

Os filósofos italianos Antonio Negri e Paolo Virno são os que me parecem fornecer subsídios adequados para se entender o que está passando na política contemporânea. Paolo Virno em *Uma gramática da multidão* parte do diagnóstico conhecido, formulado por Hannah Arendt, em *A condição humana*, sobre a condição moderna da política.<sup>32</sup> Lembremos que Arendt demonstra que a modernidade se define pelo desaparecimento da distinção clássica entre a esfera pública e a privada. Na Antiguidade, e Arendt se apoia também em Aristóteles,

---

<sup>31</sup> «Dado o anacronismo das instituições político-partidárias, seria talvez pedir muito aos partidos que mergulhem na vida cotidiana e tenham ligações orgânicas com grupos que expressam as dificuldades e anseios do homem comum. Mas que pelo menos ouçam suas vozes e atuem em consonância com elas. // Não deve existir uma separação radical entre o mundo da política e a vida cotidiana, nem muito menos entre valores e interesses práticos.» (<http://blogs.estadao.com.br/radar-politico/2011/04/14/leia-a-integra-do-artigo-de-fhc-o-papel-da-oposicao/>. Acessado em 03 de dezembro de 2011.)

<sup>32</sup> Virno, Paolo. *A Grammar of the Multitude*. Trad. Isabella Bertolotti, James Castaito, Andrea Casson. Nova York : Semiotet€, 2004 ; Hannah Arendt. *The Human Condition. A Study on the Central Dilemmas Facing Modern Man*. New York, Doubleday Anchor Books, 1959.

temos, de um lado, a esfera doméstica, regulada pela *oikonomia*, pela “lei da casa”, organizada em torno da manutenção, produção e reprodução da vida, isto é, das necessidades vitais. Este seria o universo das mulheres, dos escravos e das crianças, o universo privado, caracterizado pela *privação* das liberdades. De outro lado, temos a esfera pública, conforme será nomeada pelo direito romano, o espaço competitivo da ação e da palavra, a *práxis*, como fazer político dos homens livres, e deliberação sobre os desígnios da cidade.

Ora, esta repartição rígida teria sido substituída na modernidade por uma transposição da esfera privada, da privação da liberdade, da *oikonomia*, da “lei da casa”, para a esfera pública. Por outro lado, teríamos transferido a liberdade para a esfera privada: é lá que somos verdadeiramente livres, enquanto que na esfera pública somos presos, pautados pela regra da necessidade, pela economia. O diagnóstico de Arendt encaminha uma ideia do declínio da política, substituída pela politização da esfera privada (ou privatização da esfera pública), iniciada pela ascensão do “social”. Na modernidade, a política teria sido substituída pela *sociedade*, isto é, pelo princípio animal do *labor* (do trabalho), entendido como manutenção da subsistência, por regras comportamentais e não pela ação. Os comportamentos são padronizados e pautados pelas regras da igualdade na *sociedade de massas*, gerida pelas estatísticas, e pelo governo quantitativo das populações.

Observem que o diagnóstico de Arendt se aproxima por uma via diversa do de Foucault. Ora, Paolo Virno parte precisamente da tripartição de Arendt entre labor, ação, e intelecto, herdada de Aristóteles, mas profundamente reelaborada: *poiesis*=labor; *práxis*=ação; vida intelectual=*vita contemplativa*. Obviamente as transformações saltam aos olhos: Virno colapsa o *homo faber* e o *homo laborans* na categoria de labor, *poiesis*, a fabricação. O diagnóstico de Virno é o mesmo de Arendt. A distinção entre as três áreas de *A condição humana* não funciona mais hoje. As fronteiras entre “a atividade intelectual pura, a ação política e o labor se dissolvem”.<sup>33</sup>

Arendt insistia na denúncia do colapso da fronteira entre labor e política. A política foi substituída pelo labor, pela produção, manutenção, reprodução da vida. A política, ou seja, a possibilidade de produzir o novo, de provocar acontecimentos,

---

<sup>33</sup> Virno, Paolo. *A Grammar of the Multitude*, loc.cit., p. 50.



o espaço da fala e da ação, passou a ser ocupado pelo labor, pela busca repetitiva de sustentação da vida. A política para Arendt se transformou em produção, *poiesis*. Virno, no entanto, inverte a hipótese de Arendt. Não é a política que se transformou em labor; é o labor que adquiriu características tradicionalmente atribuídas à ação política.<sup>34</sup>

Virno pensa que no mundo pós-industrial, em que a linha de produção fordista, a fábrica, ou o próprio modelo do trabalho, entrou em crise. Com o desemprego maciço, o desativamento da malha industrial nos países do primeiro mundo, temos uma nova categoria de política, que se confunde com a antiga produção, com o antigo modelo do trabalho. O descrédito pelo qual passa a velha política, no sentido da política eleitoral, partidária, se explicaria pelo fato de que ela hoje teria migrado para a esfera da *poiesis*, do labor. A multidão pós-fordista de jovens desempregados ou precarizados não seria despolitizada, como queremos crer, e aprendemos a dizer, mas estaria produzindo simplesmente outra forma de política que ainda não aprendemos a reconhecer. Virno chama de *virtuosismo* essa nova forma de política. Os jovens são *virtuosos*, são exímios praticantes de um novo tipo de trabalho, o *trabalho imaterial*, desvinculado das cadeias tradicionais do labor industrial. Estes desempregados produzem objetos, realizam uma *poiesis* nova que assimila características da *práxis*.

Este trabalho imaterial—produtivo de uma outra forma—consiste na produção de alguma coisa de *comum*, de alguma coisa da ordem de novas formas de cooperação, de inteligência coletiva. O comum é o patrimônio criativo do sujeito, da inteligência, da linguagem—a produção comum de subjetividades. Tudo isso que a “democracia”, como administração da coisa pública, institucionalizou e se apropriou através do estado, pode agora estar sendo reivindicado como direito de uma gestão comum do comum. Obviamente as fábricas não deixaram de existir, e a produção material não foi simplesmente substituída pela imaterial. Apenas a produção imaterial passa a ocupar uma fatia cada vez maior do processo produtivo das nações.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Idem, p. 51.

<sup>35</sup> « Dizemos que hoje o capitalismo não pode mais se permitir dessubjetivar—individualização, serialização—os homens, triturar-lhes a carne para fazer deles golens de duas cabeças (o « indivíduo » como unidade produtiva, a « população » como objeto de gestão massificada). O capitalismo não pode mais permitir-se isso porque o produto do

A noção de trabalho imaterial vem de Marx, mais especificamente do *Grundrisse*. Trata-se do famoso "fragmento das máquinas",<sup>36</sup> em que Marx formula laconicamente o que seriam as condições do trabalho na terceira revolução capitalista. Após os modos de produção manufatureiro, e industrial, seria a vez do *trabalho imaterial*, ou *abstrato*. O trabalho imaterial suscita para Marx duas hipóteses: uma utópica, fourierista, de que, com a mudança do estatuto do trabalho, agora que a parte material da produção ficaria principalmente a cargo das máquinas, a jornada de trabalho se reduziria, e os homens se emancipariam da escravidão do trabalho, tornando-se supervisores de máquinas. A segunda, mais realista, e verdadeiramente profética, que se coaduna perfeitamente com a hipótese foucaultiana do biopoder, é que, com o trabalho imaterial, ocorreria uma "coincidência entre tempo de vida e tempo de trabalho".<sup>37</sup> Na idade do "capitalismo cognitivo", a produção não mais dependerá da dialética do instrumento, já que são as próprias atividades intelectuais do sujeito que vão incrementar a produção. "[C]ada aumento de produção nasce da expressão de atividades intelectuais, da força produtiva da descoberta científica e sobretudo da estreita aplicação da ciência e da tecnologia à elaboração da atividade de transformação da matéria".<sup>38</sup> Exatamente como o biopoder de Foucault, que se confunde com a totalidade da vida, também o trabalho imaterial de Marx se identifica com a própria vida produtiva. Ou, como Marx escreve, a respeito da potência do "intelecto geral": "As máquinas são órgãos do cérebro humano, criados pela mão humana", são o poder objetivado do saber. "À medida em que os poderes da produção social forem produzidos, não apenas sob a forma de conhecimento,

---

valor é doravante a produção comum das subatividades. Quando dizemos que a produção tornou-se « comum », não pretendemos negar que existam ainda usinas, corpos massacrados e cadeias de trabalho. Afirmamos somente que o princípio mesmo da produção, seu baricentro, deslocou-se ; que criar valor, hoje, é pôr em rede subjetividades e captar, desviar, apropriar-se daquilo que elas fazem de comum e que elas inauguram. O capitalismo tem hoje necessidade de subjetividades, ele depende delas. Ele se encontra portanto preso aquilo que, paradoxalmente o mina... » Negri, Antonio. « Inventer le commun des hommes » (coescrito com Judith Revel). Negri, Antonio. *Inventer le commun des hommes*. Paris : Bayard Éditions, 2010, p. 291.

<sup>36</sup> Marx, Karl. *Grundrisse. Introduction to the Critique of Political Economy*. Tradução: Martin Nicolaus. Nova Iorque: Vintage Books, 1973, p.703-706.

<sup>37</sup> Negri, Antonio. *5 lições sobre Império*. Tradução: Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 93.

<sup>38</sup> Idem, 92-93)

mas também como órgãos imediatos de prática social, do processo de vida real".<sup>39</sup> É neste ponto, elaborando a noção foucaultiana de biopoder, e a de trabalho imaterial de Marx, que Antonio Negri e Michael Hardt, em *Império*, vêem a possibilidade de reverter a ontologia do controle social imperial, em produção ontológica da liberdade coletiva<sup>40</sup>. É o lado fulgurante, quase visionário do pensamento dos dois: é bem verdade que tanto o biopoder quanto o trabalho imaterial se referem a um momento em que a opção de um fora, nem que seja marginal, deixou de existir, já que o exercício do poder se confunde com a própria superfície da vida como um todo, e nada é exterior à vida ocupada pelo exercício produtivo imperial. No entanto, é aqui que podem se armar as forças afirmativas de resistência: o trabalho imaterial produz não só mercadorias, mas sujeitos; a biopolítica não apenas controla a vida, mas pode libertá-la. O que Foucault coloca de maneira clara no final de *História da sexualidade I. A vontade de Saber*:

E contra esse poder ainda novo no século XIX [o bio-poder], as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe -- isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. [...] [O] que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. [...] [A] vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la.<sup>41</sup>

Um programa de resistência dos sujeitos aos dispositivos do poder consiste em tomar ao pé da letra a constituição da vida como objeto político e voltá-la « contra o sistema que tentava controlá-la ». Trata-se de um campo de experimentação que toma o comum da vida, que se expressa pela linguagem comum, que está ligado à constituição de um campo de experimentação vital. É possível que se caminhe hoje em dia para uma nova configuração da democracia a partir do domínio da vida, da vida humana, mas não só, precisamente como trabalho imaterial e capitalismo cognitivo. Talvez estejamos diante de uma novo

---

<sup>39</sup> Marx, Karl, loc.cit., p. 706.

<sup>40</sup>Cf. Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Império*. Tradução: Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001, terceira edição ; Lazzarato, Maurizio e Negri, Antonio. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001 ; COocco, Giuseppe e Hopstein, Graciela (orgs.) *As multidões e o império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

<sup>41</sup>Foucault, Michel. *História da sexualidade I. Vontade de saber*. Tradução: Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A.Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977, 136).

corpo político de um sujeito « sem parcela », uma “parcela dos sem-parcela” e sem títulos, que reivindica agora um nome do direito para nomear-se a si própria não como parte do todo, mas como o todo : o comum.

\*

Esta produção imaterial do comum é perceptível hoje em dia em muitos lugares, espalhados no imenso tecido multiforme do que chamamos cultura contemporânea. Citarei aqui à guisa de conclusão, dois exemplos, situados em uma área ao mesmo tempo extremamente profícua e sempre em perigo, hoje em dia : a poesia. Os poetas contemporâneos escrevem, e fazem circular seus poemas, em rede, em blogs de circulação restrita ou ampla. Produzem seus textos frequentemente a partir de uma zona de precariedade de trabalho material, em empregos ou subempregos que lhes permitem sobreviver. Estão frequentemente vinculados a redes de produção coletiva, editoras menores, ou centros de pesquisa. Os textos são disponibilizados on-line em parte ou em sua totalidade em um enfrentamento resolutivo com as leis de propriedade intelectual e de copyright. Em primeiro, lugar, um poema do poeta carioca, Ismar Tirelli Neto:

#### Preocupações épicas

I.  
Nunca andei tão longe sem  
ter antes ouvido o tango  
no Cabaret  
Sauvage, sem ter  
ainda escrito os tais  
“Poemas da Mudança”, sem  
ter belo (belo) & bronco  
adormecido num postal  
desfechado de Oxford,  
Lille, São Paulo.  
Nunca andei tão longe  
que um satélite – no mais  
dos casos, materno – não  
viesses me apanhar.  
Reconheço de nenhum  
grado que foi aquela  
anedota em que  
os vizinhos de Kant  
ajustam relógios

à hora de seu passeio  
vespertino o verdadeiro  
motivo pelo qual  
desisti da Filosofia.  
Isso tudo porque  
também eu  
nunca me abalei  
daqui. Você foi  
toda a extensão  
de maio, preservando  
as conotações  
pertinentes a ambos  
os hemisférios. And I  
don't know if I'm ever  
coming home.

II.  
Com os michês  
tchecos  
a ruína seria certa, não  
essa burocracia  
infame, & por que  
não, Berlim?, poderia  
passar (por) uma  
temporada com Antônio  
& seu marido  
fotógrafo, cujo  
nome recorde  
perfeitamente: por  
pleitear, minha  
cidadania do mundo.  
Perdi para Paris  
mais amigos do que  
tenho dedos. Descuidei  
da “morte feliz” há  
um ano, ou dois,  
num ponto de ônibus  
próximo à Rua  
do Ouvidor.  
Mas também, é  
força admitir,  
nunca andei tão  
longe, nem tão pouco  
familiar.  
Em que  
o autor se deixa  
montar por uma  
pracinha de bairro  
como um triciclo”.

III.  
Peça para móbile  
autobiográfico.  
As primeiras lembranças  
sofrem rasgos  
profundos  
nos lados  
dos indicadores,  
cutículas  
arrancadas.  
Dodge desfeito  
em dactílos.  
O menino  
põe sangue entre  
as ferragens.  
Sua Olivetti  
gagueja.

(junho, 2010)<sup>42</sup>

O poema contém uma microépica do deslocamento pós-moderno em « ambos/ os hemisférios » a partir do andar e do caminhar, como marcas de uma viagem para longe, que no entanto nunca aconteceu. Nele os lugares ou referências internacionais ou nacionais, remetendo a diversos campos culturais, são elencados como possibilidade de deslocamento, mas inteiramente pautados por uma dupla negativa, que marca bem o profundo papel estrutural, rítmico, da negatividade nesta poesia. « Nunca andei tão longe sem/ ter antes ouvido [...] ». *Nunca/ sem*: o andar é antecedido por uma condição que o pressupõe, marcando um hábito ou uma necessidade, e algo que é denotado pelo contrário da falta, “sem”, ou seja: “com”, que nunca se percebe como presença. A frase poderia ser inteira transcrita como afirmativa: “sempre fui longe/com”. No entanto, o centro dela consiste na dupla negativa que a move, e se cristaliza em fórmulas amargas como “de nenhum grado”. O leit motiv “Nunca andei tão longe”, as mensagens vindas de cidades internacionais Oxford, Lille, São Paulo, Paris, Berlin--inscrites como reverso do provincianismo urbano do Rio de Janeiro, da rua do Ouvidor e do ponto de ônibus--em um mundo globalizado, contrasta com a referência à anedota biográfica de Kant, para explicar que “também eu/ nunca me abalei/ daqui”.

---

<sup>42</sup> <http://oamigosolteiro.wordpress.com/2010/12/26/preocupacoes-epicas/>. Acessado em 07 de dezembro de 2011.

Exatamente como Kant, embora esta identificação mesma seja recusada e motiva a desistência da Filosofia. O que não impede o “móvil/ autobiográfico” de se compor fractalmente de viagens e de projetos, de pessoas, “michês/ tchecos”, amigos perdidos para Paris, em que se sublinha, em cada caso, a perda, dos dedos, indicadores, das cutículas arrancadas, vertidos em dactilos poéticos. Sem nunca ter se “abalado” daqui e no entanto, tampouco, sem um aqui aonde estar, e para onde voltar. “And I/ don’t know if I’m ever/ coming home”, que cita uma canção remota na língua transnacional da canção.

O outro poema é de Allan da Rosa, poeta da periferia de São Paulo, que traz em sua poesia as marcas de experiência da marginalidade social. Nesta poesia, que se espalha em saraus, como os da Coperifa, em diversas metrópoles brasileiras, a biografia é um elemento importante, que a poesia modula e transforma.<sup>43</sup>

### Tabuleiro

Periferia: vasto tabuleiros podre de peças reluzentes  
Peças que desvirtuam, fintam, se rapelam no mesmo time  
muquiadas, cagüetam, se encolhem na berlinda.  
Peças que retrucam, inventam métrica, tiram prumo no muro do abismo  
Cozinham a poeira das paredes, se armam com vassouras e metranças e cadernos  
Peças de luto: desacatam cuturnos, apavoram biroscas e bacanas, chamam sintonias

---

<sup>43</sup> Eis a maneira como o site da Global Editora resume a biografia de Allan da Rosa: « Allan Santos da Rosa trabalhou como feirante, office-boy, operário em indústria plástica, vendedor de incensos, livros, churros, seguros e jazigos de cemitério. Em 1998, estudou no cursinho do Núcleo de Consciência Negra e passou no vestibular para o curso de graduação em História, na Universidade de São Paulo, onde atualmente é mestrando em Cultura e Educação.

Ganhou um troco também como professor, pesquisador, alfabetizador de adultos, dançarino, ator de rua, produtor de exposições, roteirista e locutor de rádio-documentários. É co-autor do vídeo "Vaguei os livros, me sujei com a m... toda", que já circulou pelo Brasil adentro e pelos continentes afora. Integrante do grupo de capoeira angola Irmãos Guerreiros e do Sarau da Cooperifa, organizador do selo Edições Toró, é mais um escritor no movimento de literatura das beiradas paulistanas. Canetas das ladeiras, dos escadões, das vielas e das feiras. Nessa cena onde aflora a herança de sotaques e linhas que vêm de lápis e tinteiros antigos. Nascido e crescido na Campestre, Americanópolis, Jabaquara. Habitou o Crusp e hoje se divide entre Americanópolis e Taboão da Serra.

É autor de *Vão* (poesia, Edições Toró, 2005), *Zagaia* (romance versado, infanto-juvenil, Editora DCL, 2007) e co-autor, com o fotógrafo Guma, de *Morada* (prosa e poesia, Edições Toró, 2007).”

(<http://www.globaleditora.com.br/Loader.aspx?ucontrol=bWVudUhhvbWUsYnVzY2FfYXV0b3I=&autorID=3771>. Acessado em 08 de dezembro de 2011.)

Peças empetecadas, esfarrapadas, escorraçadas  
Vida mais quente que o fogão onde se requeenta o meio-dia  
Tabuleiro de peça lesada, inerte, micha:  
Peças que acocham a bíblia no suvaco e pastam, sagrado rebanho.  
Peças do revide, da intéra, do revestrés  
    Ladinas, formosas, filhas de Aruanda.  
Peças porreta, peças tronchas passando carão  
Tabuleiro sem estuque sonhando carrão  
Falcatruas caçulas: cópias capegnas dos conchavos aristocráticos  
    das valises de neon.  
Pecas encruadas, esbagaçadas, marrentas  
    que na peixeira trincam a unha dos Gigantes.  
Peças de rinha, peraltas, briosas  
    que nas fendas bolam tochas, paliçadas e desastres.  
Malícia e ternura semeiam malocas, cabgaços e trambiques  
Peças?  
  
Do chororô, da esfolia e da guerrilha,  
    passando por baixo,  
    um novo jogo.  
(Agora tua vez)<sup>44</sup>

O poema compõe um quadro múltiplo da paisagem da periferia pobre brasileira, fotografada de longe, como em uma vista aérea, ou de infinitamente perto, descendo às minúcias de seus inúmeros tipos, como um “tabuleiro” de xadrez ou damas, e as “peças” que o compõem. O esforço de objetivação e formalização se inscreve no projeto de produzir um diagrama, o tabuleiro, que represente com a devida complexidade a heterotopia que o nome identitário *periferia* circunscreve. “Peças” é o indicador do número coletivo que anaforicamente martela a composição das partes, pessoas, termos, gírias pseudo-dialetais, gestos, compondo uma vinheta da vida na periferia. A edição artesanal, em caligrafia cuidada de letras redondas, imita a arte do grafite, que aparece na grafia do título do poema, “Tabuleiro”. As palavras que o compõem são grafadas segundo uma correção própria que não respeita necessariamente a norma culta. Dezenas de micro-cenas são elencadas aqui, sob a forma de “peças”, objetos trazidos ao nosso olhar, resumindo em uma palavra dramas inteiros em uma taquigrafia virtuosa: “Peças que desvirtuam, fintam, se rapelam no mesmo time/

---

<sup>44</sup> ROSA, Allan. “Tabuleiro”. *Vão*. Edições Toró: São Paulo, 2005, p. 28-29. Este poema assim como uma amostra do livro *Vão*, e outros de outros poetas, está disponível no site da Editora Toró. <http://www.edicoestoro.net/nossos-livros/poesia.html>. Acessado em 08 de dezembro de 2011.



muquiadas, cagüetam, se encolhem na berlinda”. Termos do dialeto informal, o *patoá* de que falava Rimbaud, como *muquiado*, derivado de *muquifado*, de *muquifo*, “esconderijo, mocó, lugar longínquo e/ou inacessível”,<sup>45</sup> inserem a composição no jogo de futebol, com times em que os jogadores se repelem (“rapelam”) entre si, “fintam”, se “cagüetam”, construindo um compêndio de atos que compõem o vocabulário existencial deste microcosmo da cidade pobre brasileira. Ao final, o poema questiona o próprio estado de objeto que havia dado às “peças” que compõem o seu tabuleiro “podre” e pobre, descrevendo um processo de detalhamento e subjetivação das partes. Trata-se de um jogo, sim, mas um jogo em que o leitor deve tomar parte, chegando a sua vez de jogar “um novo jogo”: “Agora tua vez”.

A subjetivação de uma resistência coletiva projeta uma produção imaterial que repete os próprios mecanismos de produção e reprodução do poder--uma viagem pelo mundo globalizado sem sair do lugar, deslocada como negatividade da mesma globalização que a constitui; a mecânica da pobreza na periferia brasileira, como mapa heterotópico da cidade--mas voltando essa gestão da vida cotidiana, contra ela mesma. A produção do comum consiste em nomear esse novo sujeito comum, afixando a linguagem em que se escreve como linguagem do comum.

---

<sup>45</sup> Cito estas definições sem muita certeza, e sem maneira de verificá-las. O termo, assim como o muito mais comum, *muquifo*, de que seria derivado, estão ausentes do Houaiss. O que em si já indicia a constituição de formações semidialetais, que proliferam nos espaços urbanos brasileiros, em regimes segregado, em que vivem e sobrevivem, com tradução apenas esporádica para a norma culta e o léxico padrão. As definições são citadas de um *Dicionário Informal*, que pode ser acessado na internet, mas cuja confiabilidade não pude verificar. <http://www.dicionarioinformal.com.br/>. Acessado em 08 de dezembro de 201.