

O que pode um rosto? O que pode um braço? O levante brasileiro e a nova estética do protesto

Raluca Soreanu^{107, 108}

A única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo.

Félix Guattari, *Caosmose*

Introdução¹⁰⁹

O presente artigo discute a estética sócio-política das manifestações que ocorreram no Brasil em 2013, a partir do entendimento guattariano da estética como o estudo das formas de contato entre os corpos. Primeiramente, apresento os pontos cegos e excessos das análises que focam nos aspectos violentos dos protestos. Especifico esses pontos cegos em termos da onipresença do significante “fascismo” no imaginário político brasileiro; e em termos dos impasses em torno do significante “revolução”. As análises exacerbando a dimensão violenta dos protestos falham em ver alguns modos de subjetivação emergentes, que são centrados no cuidado e na contenção mútua. Para dar conta desses modos de subjetivação, comparo a ideia da rostidade capitalista de Guattari (a “máquina com quatro olhos”), com a ideia de Freud do jogo do “Fort-Da”. Um novo olhar para a proposição de Freud pode nos levar a um novo paradigma da política e a uma nova semântica da proximidade social. A radicalidade na proposta de Freud consiste em falar de uma subjetividade não-rostificada e corporificada. Voltando-me para episódios do levante brasileiro, proponho duas questões mutuamente elucidativas sobre a nova estética do protesto: “O que pode um rosto?” e “O que pode

107 Tradução para o português por Renata Gomes, Manuela Linck de Romero e Igor Peres.

108 Agradecimentos a Giuseppe Cocco, Carusa Gabriela Dutra Biliatto, Stephen Frosh, Renata Gomes, Jô Gondar, Manuela Linck de Romero, Igor Peres, Barbara Szaniecki.

109 Agradecimentos a Giuseppe Cocco, Carusa Gabriela Dutra Biliatto, Stephen Frosh, Renata Gomes, Jô Gondar, Igor Peres, Barbara Szaniecki.

um braço?”. Aponto então para formas de re-corporificação e re-democratização do rosto e para a des-rostificação dos corpos.

Contextualizações: da violência às novas formas de cuidado

Desde junho de 2013, tanto os principais meios de comunicação quanto as arenas intelectuais do Brasil têm estado sobrecarregados com a preocupação acerca da emergência de um sujeito coletivo violento, pronto para dizimar a “sociedade” em um impulso niilista destrutivo, e para pôr em perigo a “civilização” com sua suposta barbárie. Há uma gramática significativamente binarizadora nessas preocupações. Um novo fenômeno de massa polifônico e surpreendente está sendo descrito por meio dos binários indivíduo/sociedade, razão/emoção, civilização/barbárie. A gramática da produção do abjeto. A gramática da criminalização. Uma gramática que não se historiciza, que não reflete sobre suas fortes afinidades com perspectivas irracionais sobre o fenômeno coletivo, que organiza o coletivo e o rejeita como uma fera descontrolada, uma mera “massa”. Alternativamente, se não puramente irracional, a multidão seria então controlada a distância por poderes ocultos. Como Giuseppe Cocco (2014) afirma, falou-se de “massas hipnotizadas” sem esclarecer, no entanto, quem seria o hipnotizador (p. 12). Sobrecarregados com imagens de violência, da “fera” solta atravessando o gás lacrimogêneo corretivo dos aparatos do Estado, ou quebrando as janelas de bancos e lojas, nós – e quem é esse “nós”, mesmo? – corremos o risco de nos convenceremos de que a violência é uma coisa de carne, e não uma questão, sobretudo, de pixels. Saturadas de negatividade, as representações visuais das cenas dos protestos se tornaram foracluídas nelas mesmas. Elas inflam em gestos quase sinfônicos. O triunfo da violência. O registro apocalíptico do pacto neodesenvolvimentista precisa de violência para perpetuar sua legitimidade. Eu argumento que a única visão possível para o caso do levante brasileiro é uma visão de perto, que inclua o toque, a escuta, o cheiro e o sentir na pele. Somente então poderemos começar a entender a escala e a direção da violência (ou a ausência dela! ou a presença de algo além da violência!) e as mutações do laço social.

A imagem da violência montada pela mídia por meio de técnicas de visão a distância esteve necessariamente conectada ao medo emergente do *fascismo*. Desde os primeiros dias do levante em junho de 2013, a frase “o gigante acordou” produziu medos eletrificantes. O que nos interessa aqui é como um medo generalizado diante de monstros e emergências gigantescas se torna um pavor específico do fascismo. Como a categoria “fascismo” ganha tanta força nas repercussões de junho de 2013, tornando-se um tipo de termo chave, dotado de uma falsa potên-

cia de explicar tudo o que estava acontecendo nas ruas? O primeiro movimento discursivo aqui é a mistificação dos microfascismos enquanto macrofascismo, ou o pressuposto implícito de que o fascismo seja um mero regime político – esse “outro” externo que se apossa de uma maneira violenta do pacificado, dócil e vitimizado corpo social. Em seu manifesto “Tudo mundo quer ser fascista” [“Everybody Wants to Be a Fascist”], Guattari (2009) esclarece como o fascismo se dá por uma operação micropolítica. Como ele escreve:

As máquinas totalitárias do capitalismo conseguem separar, particularizar, e molecularizar os trabalhadores, esvaziando-os, entretanto, de seu potencial de desejo. Essas máquinas se infiltram nas posições dos trabalhadores, suas famílias, suas parcerias, suas infâncias; elas se instalam no coração da subjetividade desses trabalhadores e suas visões de mundo. O capitalismo teme movimentos de multidões em larga escala. Seu objetivo é ter sistemas automáticos de regulação em seu comando. Esse papel regulatório é dado ao Estado e aos mecanismos de contratos entre as “parcerias sociais”. E quando um conflito põe em erupção os enquadramentos pré-estabelecidos, o capitalismo busca confiná-lo em guerras econômicas ou locais. (p. 169)

O medo e a criminalização das massas fervorosas nas ruas são parte de um modo fascista de operar. Todo movimento desejanete e multiconectivo deve ser contido a qualquer custo. Guattari argumenta: “ao lado do fascismo dos campos de concentração, que continuam a existir em inúmeros países, novas formas de fascismo molecular estão se desenvolvendo: um lento e ardente fascismo no familiarismo, na escola, no racismo, em todo tipo de gueto, o que compensa muito bem a falta de fornos crematórios.” (*ibidem*, p. 171)

O segundo movimento discursivo é mais contextual, e tem a ver com o golpe militar no imaginário social brasileiro, e a consideração correlativa da impossibilidade de processo revolucionário. Todos os processos revolucionários são golpes disfarçados. Expliquemo-nos. Falar sobre revolução no contexto brasileiro nunca significa somente um mero esclarecimento teórico: é como se fosse preciso pronunciar a palavra em uma voz macia, quase em um sussurro, para não chocar, não re-traumatizar e transportar seu interlocutor para um horizonte de associações que necessariamente levem ao golpe – a tentativa de capturar o poder de maneira violenta, seguido pelos terrores e repressões de um regime militar (HOLLANDER, 2010; TELES; SAFATLE, 2010). O golpe assombra o imaginário social, condicionando o que pode e o que não pode ser dito. De fato, o golpe imediatamente transborda em seu plural, golpes. A história sempre ameaça se repetir. O golpe assombra e sempre retorna, logrando um presente revoltado, e criando uma

linha temporal cega ao presente e que une um passado prejudicado e um futuro eternamente vulnerável, decifrado nos termos do passado.

Franco Berardi (2012, p. 64) nos alerta para o fato de que esgotamos as criatividades da ideia de revolução, que essa ideia contém “uma noção exagerada de vontade política”, e que, atualmente, ela pode ser substituída pela noção de “mudança paradigmática”. No meu entendimento, no contexto brasileiro, falar em revolução (mesmo que sussurrando) é mais do que oportuno. Com Julia Kristeva (2000), talvez possamos entender “a necessidade de uma cultura de revolta em uma sociedade que está viva e em movimento, não estagnada. Na verdade, se tal cultura não existisse, a vida se tornaria uma vida mortificada, isto é, uma vida de violência física e moral, de barbárie” (p. 7). Em rechaço à barbárie, talvez precisemos reaprender a pronunciar a palavra “revolução”. O segundo passo é trabalhar na direção de uma nova semiótica dos coletivos revolucionários.

Como podemos falar de políticas revolucionárias sem cair na armadilha que Berardi formulou: a inflação da ideia de vontade política? Trabalhando sob uma concepção linear de tempo, as revoluções aparecem como quebras ou cortes em um momento claramente definido – uma suspensão, um momento em que a história prende a respiração. Poderíamos então falar da Revolução Chinesa, de 1959, ou da Revolução Cubana, de 1949. Para pensadores não-lineares, a revolução é recuperada para dentro da história e da luta social: é o fim do poder-sobre e a liberação do poder-para (HOLLOWAY, 2010); é a instalação de novos laços entre as pessoas (DELEUZE e GUATTARI, 1991); é uma força que traz uma maturação da consciência (CASTORIADIS, 1964). Castoriadis considerou que grupos dominados são capazes de auto-instituição, auto-organização e auto-construção; a sociedade, afirma, “é uma forma de auto-criação” (CASTORIADIS, 1991, p. 132-133). As formas de cada sociedade são determinadas dentro da sociedade e por ela; não são o produto de forças externas à sociedade. A revolução de Castoriadis é então uma revolução paciente, uma revolução na qual a criação dos órgãos autônomos das massas vem primeiro. O que ele teve em mente foram comunas, sovietes, comitês de fábrica, conselhos, e – pensando no caso brasileiro e em suas formas emergentes – “plenárias” e comitês de vizinhança.

Trazendo o espírito da crítica castoriadiana para as revoluções compreendidas enquanto capturadoras do poder, Eugène Enriquez observa:

Revoluções globais que têm em vista a ‘totalidade social’ estão talvez produzindo somente as piores aberrações, contrariamente ao que os revolucionários sempre pensaram, porque elas desprezam a ideia de construções pacientes de uma outra realidade social e cultural por indivíduos e grupos, e elas se distan-

ciam das ações de todos aqueles que se lançam enquanto 'criadores de história' sem se preocuparem com a 'direção da história', uma vez que eles sabem pertinentemente que não há nenhuma direção pré-estabelecida para a história. (ENRIQUEZ, 1989, p. 39)

Ao escrever sobre a dimensão horizontal da política, Castoriadis modifica a própria finalidade da revolução social: não se trata mais da abolição da propriedade privada dos meios de produção, mas da eliminação das distinções definidas entre os líderes e os agentes na produção da vida social em geral (EGUCHI, 1989, p. 51). Castoriadis resgata a amplitude da ideia de revolução: a preocupação principal é que a humanidade tenha à frente um futuro real, e esse futuro não é somente para ser pensado, mas sim para ser construído. O conteúdo mesmo do projeto revolucionário é o ato de chegar a um tipo de sociedade que possa perpetuamente questionar o que está instituído, e, dessa forma, permanecer fundamentalmente aberta. A sociedade pós-revolucionária não terá destilado nenhum princípio miraculoso de auto-regulação, mas continuará a instituir a si mesma de maneira explícita e reflexiva.

A descrição apocalíptica dos protestos nas ruas é então silenciosamente atravessada por esses dois movimentos: a mistificação do microfascismo em macrofascismo; e a redução de todas as políticas radicais ao golpe militar em potencial. Em telas enormes, estamos todos nos tornando guerreiros niilistas fascinados com vidros quebrados. O fantasma translúcido desse guerreiro niilista nos assombra.

No que segue, reflito sobre a emergência de subjetividades de cuidado durante os protestos brasileiros. Plenamente devido aos movimentos do coletivo e capaz de criar textura coletiva com seus movimentos, esse cuidadoso militante é um pacificador complexo ou uma presença que dá continência à violência. Atravessado por uma ética do cuidado pelo outro, esse militante é re-rostificado, profundamente corporificado, e capaz de múltiplas conexões, anunciando uma nova estética. Essa não é uma descrição esperançosa, mas sim fenomenológica.

Estética e Distância Social

Em seu último livro, *Caosmose*, Félix Guattari fala de “um novo paradigma estético”, pelo qual se refere às mutações da sensibilidade, da epiderme, das zonas de contato entre os corpos. O pensamento ocidental parou na ideia da estética como a ciência da beleza de um objeto. Mas quando nós nos libertamos da ideia do belo como um objeto de contemplação, a preocupação central da estética passa a ser a forma como os corpos se percebem através do campo social. A es-

tética se torna uma ciência do contato. Contato entre as epidermes. Contato entre corpos. Contato entre faces. Berardi (2008) se refere ao novo paradigma estético de Guattari como “semântica da proximidade social”. Assim, quão próximos estávamos, exatamente, antes de junho de 2013 e quão próximos nos tornamos, após essa data? Estamos indo da pele a pele de outras maneiras, depois de junho de 2013? Pra começar: o capitalismo opera como uma patologia do contato. Não toque, apenas olhe. Epidermes são substituídas por telas. Faces são substituídas por telas.

Para trazer uma questão epistemológica, o que significaria anunciar uma mudança na semântica da proximidade? Tudo começa com onde e como traçamos o simbólico. Guattari recusa a divisão saussuriana do signo em duas partes constituintes, o significante material (a palavra) e o significado conceitual (a coisa que é referida pelo som). Para ele, as coisas significam em suas materialidades imediatas. O sentido não está descolado delas, situado em algum outro lugar em um domínio abstrato ou conceitual da mente ou das semânticas. Instalar essa divisão dentro do signo é dividir o sentido em aqui e lá, em uma presença da ordem da materialidade e uma ausência da ordem do significado pretendido; é dividir o sentido em uma ordem inferior de materialidade, do mundo mortal em que estamos vivendo, e em uma ordem elevada indefinível de plenitude semântica – um além que gostaríamos de alcançar.

O simbólico, portanto, não se reduz à linguagem verbal. Corpos retornam na equação simbólica, enquanto uma semântica da proximidade social é capaz de entender ambas as distâncias, entre estes corpos materiais e as qualidades destas distâncias. Como diz Guattari:

Não há linguagem em si. O que especifica a linguagem humana é precisamente o fato de que ela nunca se refere a ela mesma, ela sempre permanece aberta a todos os outros modos de semiotização. Quando está fechada em uma língua nacional, uma dialética, um dialeto, uma língua especial ou delírio, é sempre devido a um certo tipo de operação política ou micropolítica. (GUATTARI, 2011, p. 27)

Simbólico é aquilo que precisamente pode significar mais do que uma coisa. José Gil fala do “significante flutuante”, que é uma energia, uma força impossível de ser significada por meio dos códigos. Aqui, o permutador dos códigos é o corpo. (GIL, 1997, p. 23). As unidades semânticas são as unidades gestuais. Afeto é o modulador global que integra uma multiplicidade de unidades numa

sequência individuada. Assim, de uma mera série de elementos em conjunção, movemos para uma forma singular.

O corpo se torna uma infralíngua – o que não é de maneira alguma concebido em uma relação binária com a linguagem verbal. Gil (1997, p. 47) nos confronta com a noção de *pós-pré-verbal*, capturando a concomitância entre a linguagem verbal e as linguagens corporais. Na sua argumentação:

Deve-se entender a infralíngua como resultado de um processo de incorporação (embodiment) da linguagem verbal, ou melhor, da sua inscrição-sedimentação no corpo e nos seus órgãos. Nesta inscrição perde-se a maior parte das articulações verbais, a gramática simplifica-se, reduz-se, é absorvida pelos movimentos corporais, o léxico quase desaparece. O corpo transforma-se: adquire uma inteligência, quer dizer, uma plasticidade do seu próprio espírito (o espírito do corpo: as praticognósias, as antecipações de gestos certos, a 'geometria natural', o conhecimento 'implícito' do espaço e do tempo), que não possuía antes. (GIL, 1997, p. 46)

Esta plasticidade do corpo irá fluir de volta ao intelecto, por meio de movimentos sutis, associações, impregnações, contaminações semânticas imperceptíveis, ritmos, modulações, cesuras.

As semânticas da proximidade social estão fundadas na leitura das qualidades *relacionais* da dimensão pós-pré-verbal da vida. Como se conectam as unidades gestuais e como ressoam com outras unidades gestuais? Diversas relações com a alteridade estão emergindo – ou a conexão está gradualmente caindo em um espelhamento fechado em si mesmo? Em outras palavras, a heterogeneidade das unidades gestuais da relação está aumentando ou diminuindo? Com tais questionamentos já estamos em diálogo com a noção guattariana de “coletivo”, que “deve ser entendido aqui no sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como aquém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos.” (GUATTARI, 1995, p. 9) Ao invés de intensidades pré-verbais, mantemos a produtividade do termo pós-pré-verbal, mostrando os corpos como uma infralíngua que não se opõe à linguagem verbal, mas passa através dela.

Guiado por uma ética da heterogeneidade, Guattari teoriza o coletivo enquanto uma multiplicidade (*ibidem*, p. 17). O que pulsa nessa multiplicidade para nós – enquanto pensamos nas semânticas de proximidade – são os complexos de subjetivação, onde, através de um “entrar em contato”, as pessoas podem realizar suas singularidades.

O que importa aqui não é unicamente o confronto com uma nova matéria de expressão, é a constituição de complexos de subjetivação: indivíduo-grupo-máquina-trocas múltiplas, que oferecem à pessoa possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar. (...) Assim, operam-se transplantes de transferência que não procedem a partir de dimensões “já existentes” da subjetividade, cristalizadas em complexos estruturais, mas que procedem de uma criação e que, por esse motivo, seriam antes da alçada de uma espécie de paradigma estético. Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe.

Uma vez que entendemos da estética enquanto uma “ciência do contato”, podemos especificar nossa questão. Como a distância social é atravessada? Como o contato se dá? De que maneira podemos decifrar as múltiplas trocas entre indivíduos-grupos-máquinas dos quais Guattari fala? Ou, como descrevemos as qualidades relacionais do pós-pré-verbal? Para responder tais perguntas, retorno a uma ideia freudiana que Guattari criticou fortemente (talvez demasiadamente), em suas reflexões sobre os perigos das noções edipianas operando dentro (e fora) da psicanálise. Trata-se da ideia do jogo do “Fort/Da”, escrita por Freud em 1920, em *Além do princípio do prazer*. Argumento que uma reapropriação criativa da ideia freudiana do jogo do “Fort/Da” pode ser um passo importante para responder a questão a respeito de como a distância social é atravessada. Freud nos dá um exemplo convincente sobre o ensaio da distância enquanto condição obrigatória para a vida social em seus registros do jogo de infância conhecido como “Fort/Da” – “agora você vê, agora não” – ou mais literalmente, “foi embora” / “está aqui de novo”.¹¹⁰ Para mim, todas as elaborações psicanalíticas postulando a existência

110 Freud escreve: “Esse bom menininho, contudo, tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e atirá-los longe para um canto, sob a cama, de maneira que procurar seus brinquedos e apanhá-los, quase sempre dava bom trabalho. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’, acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã ‘fort’. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de ‘ir embora’ com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. Nunca lhe ocorrera puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-ó’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reapareci-

de um “terceiro” ou de um “terceiro espaço” (ver especialmente Donald Winnicott, Jessica Benjamin) se assentam na análise de Freud acerca do “Fort/Da”.

Em sua tentativa de estabelecer sua própria proposta esquizoanalítica, contrastando-a com as psicanálises de Freud e Lacan, Guattari talvez não tenha reconhecido o brilhantismo da descoberta de Freud sobre o jogo do “Fort/Da”, e seu potencial em ser um ponto de partida radical para a compreensão da distância social. Nas suas palavras:

Ao contrário de Freud, a esquizoanálise não faz o Fort-Da depender de um afeto de frustração em relação à mãe e aos princípios universais da vida e da morte; nem, parecido a Lacan, a uma ordem significante transcendente. Considera-o como máquina desejante, trabalhando para a composição do eu verbal – em simbiose com as outras composições do eu emergente, do eu nuclear e do eu subjetivo – e, assim, inaugurando um novo domínio sobre objeto, sobre o toque, de uma espacialidade diferente do espaço transicional de Winnicott. (GUATTARI, 1995, p. 74-75)

Esclareçamos como podemos dialogar com Guattari e Freud sobre o “Fort/Da”, e não com Guattari *contra* Freud. Primeiramente, não há nada no texto freudiano que instrua sobre um eterno retorno à figura da mãe. A frustração da criança é mais enigmática do que Guattari parece considerar: pode ser endereçada à mãe, mas também à presença de um outro diferente da mãe. Este outro não é somente um indivíduo substituto da mãe, mas pode ser concebido como um coletivo ou uma composição de presenças interarticuladas. Além disso, quando Guattari (1995) sugere que devemos escolher “entre uma concepção mecânica de repetição mortífera e uma concepção máquinica de abertura processual” (p. 75), ele perde de vista o fato de que há uma solução profundamente esperançosa no “Fort/Da”, em que a criança encontra uma solução ativa para o problema da solidão. A repetição assim não aparece em uma série não-ambígua ou necessária com a pulsão de morte. Para concluir, é importante repolitizar o jogo do “Fort/Da” desde dentro: o interlocutor da criança não é a mãe, exclusivamente, e a criança não repete morbidamente, ela também inventa e se reapropria do espaço – ela anima o que é imóvel através dos movimentos de sua própria imaginação.

Ao jogar seu brinquedo no espaço, a criança primeiramente deseja. Junto com o brinquedo, ela então cria uma máquina desejante (e não um mero “teatro da linguagem”, ou uma mera fundação do lugar onde posteriormente o “teatro da

mento com um alegre ‘da’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno.” (1920, p. 25-26).

linguagem” vai ser encenado), para usar os termos guattarianos. A criança também encontra o imprevisto: em seu ativo atravessamento do espaço, ela abre um mundo de possíveis, cujos desdobramentos não são calculáveis. Há algo tanto enigmático quanto não-prescrito no jogo, embora concordemos que seja aparentemente uma sequência de movimentos repetitivos. O jogo tem um vetor centrífugo em seu núcleo: é um alcançar o fora, em direção ao território imaginado onde um “outro” começa.

Após ter concedido à criança a posição de sujeito (trata-se de um movimento temporário, como vamos ver), é válido perceber que qualquer re-politização da psicanálise terá pelo menos três elementos de investimento, talvez mais. Sigo aqui Jessica Benjamin em suas ideias do “terceiro espaço”, onde o sujeito/outro/terceiro espaço são os elementos em questão, cada qual tratado com igual interesse. O “outro” se refere a outro sujeito com sua própria singularidade, e não um simples “objeto” constituído por fantasias inconscientes, por falta ou por defesa. Um “objeto” nunca escapa à posição de um simples subordinado do sujeito e, assim, não escapa à onipotência do sujeito. Para complexificar o esquema de Benjamin, o outro pode ser também uma composição de singularidades, um coletivo, uma multiplicidade. O “terceiro espaço” se refere a um tipo particular do espaço entre o sujeito e o outro, onde o reconhecimento mútuo é possível, com ambos os sujeitos reconhecendo a subjetividade do outro. O terceiro espaço assim concebido já é uma qualidade da relacionalidade – é a intersubjetividade numa versão qualificada, com uma referência direta à possibilidade de mutualidade: tanto o sujeito quando o outro se alternam sendo ativos e passivos, fazendo e deixando o outro fazer. Voltando à nossa ideia de distância social, o “terceiro espaço” é um atravessamento horizontal da distância, que reconhece o outro.

Em um acontecimento mais bem sucedido ainda, pode se dar um atravessamento oblíquo da distância social, onde sujeito e outro não somente se encontram enquanto parceiros iguais na troca, mas também criam um novo modo de se relacionar em seu encontro. Este “terceiro espaço” oblíquo tem forte afinidade com os agenciamentos coletivos de enunciação de Guattari; e com a transversalidade. Em *Caosmose*, Guattari escreve:

Novos agenciamentos coletivos de enunciação estão começando a formar uma identidade fora dos empreendimentos fragmentários, em tempos de iniciativas arriscadas, experimentos de caminhos e erros, diferentes formas de ver e fazer o mundo, diferentes maneiras de ser e de trazer à luz novas modalidades de ser vão abrir possibilidades, irrigar e enriquecer uns aos outros. Trata-se menos

de uma questão de ter acesso às novas esferas cognitivas do que de aprender e criar, em modos páticos, virtualidades mutantes existenciais. (GUATTARI, 1995, p. 120)

O esquema triádico sujeito/outro/terceiro espaço silenciosamente encapsula a temporalidade. O sujeito não é eternizado, nunca está sendo engendrado em um único ponto de perspectiva a partir do qual uma única história é contada. O sujeito está fundamentalmente no lugar do outro em novo momento do desdobramento temporal. Em outro corte temporal, o “terceiro espaço” se torna nosso foco. De certa maneira, consideramos o “terceiro espaço” enquanto um sujeito, ou estamos preocupados com as qualidades da relação. Fazemos uma semântica da proximidade social.

A reflexão sobre a estética do atravessamento da distância social não é um sinal de estetização do social, mas é uma forma de reconhecer que a emergência de uma subjetividade tem uma maneira de estabelecer contato entre epidermes, entre corpos. O social tem uma estética. Por isso que incursões no mundo da arte podem desenvolver nossos sentidos enquanto observadores sociais. Em entrevista dada no fim de sua vida, Guattari responde aos seus críticos, formulando três áreas onde o retorno à arte pode ser frutífero:

Não pode haver nenhum mal-entendido: não estou propondo uma estetização da social. Refiro-me somente à arte enquanto paradigma que sublinha três tipos de problemas: o da criatividade processual, o questionamento permanente acerca da identidade do objeto; aquele da polifonia da enunciação; e finalmente, o da autopoiesis, que quer dizer, a produção de núcleos [foyers] de subjetivação parcial. (GUATTARI, 1992, p. 30)

Através de Guattari, retornamos a Freud. Primeiramente, a criança do “Fort/Da”, jogando ativamente uma mensagem no espaço social, lança múltiplas perguntas acerca do que ela pode devir em seu encontro com o outro. Ela nunca está suficientemente identificada consigo mesma para se constituir enquanto um “sujeito” eterno. Em segundo lugar, não há certeza de que ela repetidamente joga seu brinquedo na direção de sua mãe – o endereçamento de suas atividades varia. Na descrição de Freud, nos é apresentado só uma face da atividade de jogar algo no espaço. Em outro momento, talvez outros jogassem coisas para a criança; ou jogassem coisas com a criança em suas mentes. Em terceiro lugar, vemos a criança se auto-produzindo em sua atividade relacional. A criança, no momento antes de começar a jogar, não é a mesma criança depois da brincadeira.

O que pode um rosto?

As mudanças estéticas trazidas pelo despertar político de junho de 2013 no Brasil talvez tivessem surpreendido Félix Guattari. Em *Mil platôs*, que escreve com Gilles Deleuze, a rostificação do social e o inevitável sistema “muro branco-buraco negro” (que produz o rosto) são centrais. A significância é um muro branco, enquanto que a subjetivação é um buraco negro. A rostificação começa com o rosto de Cristo no ano zero. O rosto de Cristo é elevado ao nível de um paradigma: Cristo é o Homem Branco que equaliza todos os desvios e divergências. “Uma história de terror, o rosto é uma historia de terror”, (GUATTARI e DELEUZE, 1987, p. 186). Eles desnaturalizam o rosto e mostram como os processos de rostificação não são restritos à face. Quase tudo pode ser rostificado – outras partes do corpo, animais, coisas, casas:

O rosto é uma superfície: traços, linhas, rugas do rosto, rosto comprido, quadrado, triangular; o rosto é um mapa, mesmo se aplicado sobre um volume, envolvendo-o, mesmo se cercando e margeando cavidades que não existem mais senão como buracos. Mesmo humana, a cabeça não é forçosamente um rosto. O rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando pára de ser codificada pelo corpo, quando ela mesma pára de ter um código corporal polívoco multidimensional — quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificado e deve ser sobre-codificado por algo que denominaremos Rosto. É o mesmo que dizer que a cabeça, que todos os elementos volume-cavidade da cabeça devem ser rostificados. Eles o serão pela tela esburacada, pelo muro branco-buraco negro, a máquina abstrata que irá produzir rosto (ibidem, p. 188).

No *Inconsciente maquínico*, Guattari (2011) introduz o par analítico rostidade significativa/rostidade diagramática, que já configure mais saídas da captura pela rostidade do ano zero. A rostidade capitalista pertence à primeira categoria: trata-se de uma rostidade significativa. Rostos impressos pelo capitalismo são rostos em que nada acontece; são benevolentes e binarizantes; são carregadores de papéis sociais. Para ele, no capitalismo, “uma rostidade abstrata fala no coração do discurso, vestindo buracos negros subjetivos, mascarando colapsos semióticos, implementando estruturas personológicas de poder” (GUATTARI, 2011, p. 76). Isso leva à individuação da enunciação – afirmações são sempre controladas e censuradas – sobre o pano de fundo de um medo constante de que o ego sucumba, se exponha, perca o controle. A distância social é assim cancelada, já que o percurso é muito curto: do eu ao eu, nunca do eu ao outro. Essa “pequena viagem” do ego equivale à abolição do socius. O rosto, o pênis e a autoconsciência fun-

cionam juntos como uma série: todos os três estão envolvidos numa operação de produção de um sentimento de apropriação. Temos poder sobre o rosto abstraído, também temos poder sobre os outros abstraídos. Assim, para Guattari, “nenhuma nova conjunção semiótica é concebível, nenhum nomadismo criativo, nenhum encontro surpreendente, nenhum brilho do desejo” (2011, p. 98)

A constituição da rostidade abstrata tem uma característica crucial: é baseada na conexão de rostos primários dois a dois. Isso resulta em uma “máquina com quatro olhos”, funcionando de acordo com uma lógica de binarização: enquanto parte da máquina, tudo e qualquer um, é ou X ou Y, “rosto de professora e de aluno, de pai e de filho, de operário e de patrão, de policial e de cidadão, de acusado e de juiz (DELEUZE e GUATTARI, 1987).

Guattari e Deleuze se referem aqui a uma prisão afetiva baseada na produção de infinitas instâncias de um duplo olhar: o contato do olhar entre dois participantes, excluindo o mundo em volta e constituindo um ao outro em um binarismo. O poder flui através dessa máquina com quatro olhos: “poder maternal que passa pelo rosto no aleitamento; poder passional que passa pelo rosto do ser amado num transe amoroso; poder político que passa pelo rosto do chefe [...]; poder do cinema que passa pelo rosto da *star* e pelo seu grande plano...” (DELEUZE e GUATTARI, 1987, p. 42). Essa gaiola escópica empobrece e homogeniza o mundo e os nossos encontros possíveis. Toda alteridade que cai fora do esquema binário deve ser extinta: “Ah, não é nem um homem nem uma mulher, é um travesti: a relação binária se estabelece entre o ‘não’ de primeira categoria e um ‘sim’ de categoria seguinte que tanto pode marcar uma tolerância sob certas condições quanto indicar um inimigo que é necessário abater a qualquer preço (*ibidem*, p. 197). Em uma máquina com quatro olhos a distância social é zero. Os dois participantes não têm intimidade um com o outro, estão somente espelhando um ao outro. Esse tipo de par escópico também necessita silenciosamente ser visto (como, por exemplo, um casal no restaurante) – caso contrário, os componentes deixam de existir.

Como eu havia sugerido, na obra *Mil Platôs* de Guattari e Deleuze, o paradigma da rostidade aparece mais aprisionadoro do que em *O Inconsciente maquínico*, de Guattari. Em *Mil platôs*, a solução proposta é mais enigmática: “se o homem tem um destino, esse será mais o de escapar ao rosto, desfazer o rosto e as rostificações, tornar-se imperceptível, tornar-se clandestino”; e “[o] programa, o slogan da esquizoanálise vem a ser este: procurem seus buracos negros e seus muros brancos, os conheçam, conheçam seus rostos, de outro modo vocês não os desfarão, de outro modo não traçarão suas linhas de fuga” (DELEUZE e GUATTARI,

1987, p. 208). Mas o que é encontrar o buraco negro de cada um se a máquina com quatro olhos é o paradigma do Ocidente? Em *O Inconsciente maquínico* Guattari introduz a ideia de uma “rostidade diagramática”. Isso traz um rosto recaído no corpo; um rosto que está levando sua materialidade a sério; um rosto que é poroso; um rosto que está compondo e decompondo o tempo todo; um rosto que “emite signos-partículas numa rede” (GUATTARI, 2011, p. 102); um rosto que não é dependente de um espelhamento constante. Movemo-nos da questão “o que é um rosto?” para a questão “o que pode um rosto?”.

Aqui, percebemos a radicalidade do paradigma da relacionalidade contida no jogo do “Fort/Da” de Freud, onde o rosto já é diagramático, já é re-corporificado e equalizado com outras partes do corpo – com respeito ao quanto de sentido esperamos emanar dali. O rosto da criança é desejante, e não se autoconsome com um espelhamento perfeito. O outro pode estar ou não estar materialmente no recinto! Ainda que o outro esteja no mesmo ambiente, a criança e ele estariam ou demasiadamente próximos ou demasiadamente distantes – assim o jogo não se torna redundante. Sempre há algo para se jogar ao longo do espaço como um ato de demarcação desejante da “boa” distância do outro.

Jogo do “Fort/Da” [criança jogando um brinquedo para frente e para trás]	A máquina com quatro olhos [um casal em um restaurante]
corporificado ativo centrífugo cria sentido potencialmente inclui outros não assume um ponto de vista externo	rostificado e rostificante atividade falsa/espelhamento passivo centrípeto engole o sentido em seus buracos negros se desliga do mundo assume um espectador

A virada estético-política mais profunda de Junho de 2013 é o movimento de uma rostidade que pode ser lida como uma “máquina com quatro olhos”, para uma que pode ser melhor compreendida por meio do jogo do “Fort/Da”. Nos protestos, o rosto não é mais significante do que uma mão ou um joelho – tudo depende do que um rosto pode. O rosto é então democratizado, em relação às outras partes ou órgãos do corpo. Ele volta para a cabeça e volta para o corpo. Ele

também é coletivizado já que seus movimentos e modulações não estão abrindo os buracos negros específicos para a produção de um Homem Branco, mas eles estão se conectando com outros em velocidades diferentes, examinando a cena da ação e alertando para o perigo.

Como a política retornou ao rosto? Como o desejo retornou ao rosto? Como os rostos deixaram de ser buracos negros subjetivos depois de junho de 2013? Primeiramente, houve uma recusa da dicotomia entre processos materiais e processos semióticos. A maneira como os manifestantes dão sentido é diretamente no corpo. Eles entregam seu rosto e sua pele à política e dessa forma, ele (o rosto) se resingulariza. Um milhão de pessoas saíram às ruas na mesma noite – esse encontro colapsou temporariamente a necessidade de uma rostidade abstrata, ao condensar e alterar qualitativamente o espaço social. Após tanto tempo andando nas ruas seguindo meramente trajetórias funcionais e dóceis, as pessoas andaram na rua questionando a ordem social e política. Os rostos estavam próximos uns dos outros, carregando uma interrogação. Isso marca a emergência de um novo social. A amarração do vínculo social em novos termos.

Segundo, os novos rostos desejanter emergiram pela ação de um aparato estatal violento e repressivo. Por causa das muitas nuvens de gás lacrimogênio, os manifestantes sentiram seus rostos. Eles ficaram dormentes, doeram, incharam, vazaram. Aqui, é importante desnaturalizar a escolha das técnicas repressivas do estado. A fumaça tóxica da bomba atinge um objetivo principal: garante que paremos de enxergar uns aos outros – e talvez alcance a possibilidade de que percamos nosso caminho. Do lado corporificado desta forma de violência, os manifestantes ainda se movem, respiram, piscam, franzem a testa. Uma nova sociabilidade emerge – a sociabilidade de atravessar nuvens de gás lacrimogêneo uns com os outros. Soluções para os olhos temporariamente cegos são inventadas e colocadas em prática. “Quer vinagre, companheiro?” – aqui está uma das questões centrais dessa sociabilidade, posta com tanta frequência nas ruas do Rio de Janeiro após junho de 2013. O vinagre torna-se a solução para o rosto nos protestos. Torna-se uma substância muito poderosa, uma poção, um antídoto para a tentativa do estado de arrancar os olhos.

Terceiro, precisamos investigar a forma como o uso de máscaras durante os protestos se coloca em relação à emergência de novas rostidades. A máscara é um espelho performativo para a violência do Estado. Essa performance alerta que o Leviatã cegou-se há um longo tempo. Não vê mais os cidadãos como iguais, e em lugar disso, enquanto vigia e controla os fluxos, identifica entre eles elementos que poderiam vir a interromper o fluxo tranquilo da máquina. A máquina que

move os corpos para o trabalho. A máquina do consumo. A máquina do lazer. Quando o jovem negro usa seu próprio rosto, ele é parado, revistado e agredido pela polícia. Assim, o uso da máscara equivale à redistribuição do “perigo” através do espaço social. Com máscaras, somos todos igualmente perigosos, antes e acima de tudo a partir de uma violência categorial: o que entra em colapso são precisamente as categorizações racistas e classistas que estão em ação no julgamento do perigo dos corpos. A máscara preta dos protestos é parte de uma nova semiótica; não é a volta ao rosto inexpressivo, ao buraco negro capitalista, mas a construção ativa de uma rostidade pela qual o capitalismo pode ser tocado: uma rostidade que ele não pode codificar. A pele-rosto sob o tecido-rosto (a máscara) é sentida cada vez mais como o lugar de produção de uma individualidade política.

Após junho de 2013, portanto, passamos a produzir mais rostidades sensíveis e multiconectivas. O caso do Amarildo condensa muitas das mudanças estético-políticas do junho de 2013. Antes de cruzar para o lado do símbolo, lembremo-nos da pessoa. Amarildo de Souza era um pedreiro, morava na comunidade da Rocinha, Rio de Janeiro, e foi visto pela última vez em 14 de julho de 2013. Ele desapareceu sem deixar rastros após uma investigação policial. Esse desaparecimento converteu-se num evento político de ressonância nacional e até internacional, tornando-se símbolo da violência policial e estatal e sua capacidade de tornar a vida algo supérfluo, dispensável. Pilhas de corpos (uma pilha imaginária, pois sua materialidade nos é negada) desaparecidos cristalizaram-se numa referência singular. Essa cristalização é um dos acontecimentos simbólicos mais densos que o levante brasileiro produziu. A força do símbolo é dada pelo espaço impresso no imaginário social por todos os outros desaparecidos, por todas as vidas politicamente desqualificadas que são dispensadas e se mantém anônimas. Ao gritar “Onde está Amarildo?” a multidão deu nome à perda. Temporalidades diferentes se sobrepõem. Os desaparecidos da ditadura militar encontraram os desaparecidos dos tempos de pacificação das favelas. A passagem do tempo da perda sem um luto possível para a perda com luto acontece quando os tempos se cruzam.

A pergunta “Onde está o Amarildo?” é o jogo do “Fort/Da” da subjetividade coletiva. Uma pergunta é lançada no espaço político, sem fechamento ou endereçamento predeterminado. A subjetividade coletiva está tentando estabelecer um laço com o outro via uma pergunta. Mas este outro falha em enviar uma mensagem de volta ao coletivo, deixando-o em um estado de não-reconhecimento. Ainda assim, o espaço político ganha uma nova qualidade, que tem a ver principalmente com a abertura da interpelação: o outro político dessa sequência

é muito mais uma virtualidade do que uma autoridade predeterminada (o Estado, um partido político, a policia militar etc).

Não apenas as mudanças estão condensadas no caso do Amarildo. Também estão as repetições, os pontos mórbidos, as reações paranóicas da nossa cultura. Logo após a desapareição de Amarildo, ouvi alguém dizer: “Vi uma foto do Amarildo. Ele tem buracos nas bochechas. Tem cara de traficante”. Comparemos a gramática dessa observação – a formação do imaginário racista – com o episódio sobre o impacto do olhar alienante, de Fanon, centrado no grito da criança: “Mamãe, veja o negro! Estou com medo!” (1986, p. 111). Esse episódio é crucial para as discussões sobre alienação, reconhecimento e colonialismo. O poder colonial é construído a partir da capacidade do colonizador de negar ao colonizado a fonte da subjetividade; é um gesto de roubar o espelho do outro (FROSH, 2013). Guattari e Deleuze (1987, p. 197) mostram como o racismo precisa de um rosto, e como ele abstrai e redistribui o rosto de Cristo no rosto generalizado do homem qualquer, o Homem Branco:

Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. [...] O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem.

O que é comum aos dois relatos (sobre Amarildo e sobre o negro de Fanon) é a redução da subjetividade humana a um traço racializado (cor da pele, marcas no rosto). Mas o que difere os dois? Primeiro, o imaginário racista contemporâneo não necessita mais da presença do corpo real que carrega esses traços. Uma imagem desse corpo é suficiente. Uma foto de Amarildo é Amarildo para o imaginário racista. O racismo contemporâneo é um entusiasta das telas, pois se baseia em técnicas de vigilância. Ele transforma os rostos em algo bidimensional e as codifica. Decide à distância quais são perigosas. Essa perda de profundidade passa despercebida, é uma parte do que “nós” fazemos. A partir de uma projeção, as características indesejáveis e impensáveis do eu são evacuadas rumo ao outro. É o outro que é um sujeito do excesso (aqui, envolvido com drogas). Mas outra característica marcante se revela aqui: o racismo contemporâneo muitas vezes

contém um elemento de profanação. O outro racializado aqui escolhido é um desaparecido – que provavelmente morreu. O encontro entre corpos e rostos é negado duplamente: Amarildo é apenas uma foto, até porque está desaparecido. Não podia estar mais longe. Não pode nos tocar. O novo tipo de imaginário racista tem uma inclinação por cadáveres – vamos chamá-lo de racismo profanatório. A terceira emergência é uma eugenia plácida e distante – que possibilita comentários precisos sobre os “buracos nas bochechas” e o estabelecimento da cadeia causal a que pertencem. Aqui, seria interessante lembrar qual o papel das medidas faciais na criação da raça no Brasil (MORITZ SCHWARCZ, 1993). O capitalismo tardio nos confronta com uma eugenia introjetada. Cada indivíduo é transformado num laboratório para a realização das menores medidas racializantes. Um juiz com um rosto abstrato (o “buraco negro” de Guattari) anota de forma indiferente as conotações de excesso dos “buracos nas bochechas” de um outro desempoderado e perigoso. Um buraco negro rostizado procura morbidamente deslocar sua falta para o rosto de um outro.

Sem dúvida, houve muita profanação da foto de Amarildo. Há toda uma ecologia de ideias racistas para acomodar essas profanações. O que nos anima aqui, contudo, é a emergência de um outro tipo de ecologia mental, e uma nova estética. O que deu ao racista a chance de construir o outro como um “traficante” foi o fato de a foto de Amarildo já ter chegado ao espaço público, alcançando mutações complexas do imaginário político: aqui, refiro-me à resingularização e ao luto público. O luto público em si pode ser lido pelo paradigma do jogo do Fort/Da. A voz coletiva é lançada no espaço político de maneira que quando retorne à escuta coletiva, algo da perda coletiva se mova, saia de seu lugar e seja experimentada diferentemente.

Num primeiro corte da semiotização, Amarildo representa apenas ele mesmo, afirmando a natureza não-supérflua da vida humana. Uma fuga da trilha infinita de corpos não identificados – de corpos em sacos de lixo preto, de corpos enterrados sem um funeral – é o que busca a resingularização de Amarildo.

Num segundo corte da semiotização, somos todos Amarildos, no sentido de que estamos todos expostos à violência do Estado. Por vários meses, a pergunta “Cadê o Amarildo?” foi ouvida nos protestos do Rio de Janeiro. Centenas de milhares de pessoas cantando um nome em uníssono contam como uma cerimônia de luto coletivo. Uma noite quieta no Rio de Janeiro, na qual o silêncio é rompido por um grito, em algum lugar distante – “Amarildo!” – é uma noite de luto. Um ônibus urbano, lotado de pessoas que subitamente começam a gritar seu nome, “Cadê o Amarildo?”, marca uma reconfiguração profunda do espaço públi-

co. Os restos dos mortos e desaparecidos da ditadura militar, cujo luto não pôde ser feito, assim como aqueles da democracia, começam a migrar para um novo lugar do imaginário social. Agora parece que começamos a conseguir falar sobre o assunto. Enquanto Amarildo corre o risco de ser desfigurado pelas operações do inconsciente racista, seu rosto foi reconstruído, não tanto através de imagens, mas por vozes em coro, por ritmos dos cantos dos protestos. A nova ecologia mental desliza para longe do visual: é às vezes anti-escópica, é auditiva e cines-tésica. A partir da voz, reconstruímos um rosto em movimento. Nosso rosto. O rosto do outro.

As correntes de semiotização em torno de Amarildo são, muito simplesmente, uma imensidão, no que diz respeito aos deslocamentos do imaginário político. Algo aconteceu e, por algum tempo, seria bom refletir acerca de sua estética e sua poética. O símbolo político vem se tornando cada vez menor. É delgado. É versátil. É elíptico. E seu sentido não está fechado. Ultimamente, uma questão tem aparecido nos muros do Rio de Janeiro: “Cadê?” Uma palavra de quatro letras, que já contém um verbo e uma referência à existência. Essa palavra de quatro letras é parte de uma política pós-edipiana, que não traz referência necessária ao pai político – a suas numerosas autorizações e instituições, assim como a suas mortes e destituições. Novas formas políticas emergem sem referência necessária à Autoridade e à Lei do Pai (Razão, Ordem, Estado e Mercado). “Cadê?” opera um corte na subjetividade e, ao operar esse corte, constitui a responsabilidade do sujeito político. Onde está a dor? Onde estão os mortos da ditadura? Onde está o luto? Onde está a memória? Cada sujeito político deve preencher a elipse de forma diferente.

Finalmente, a pergunta “Cadê?” marca uma radicalização da abertura ao outro, se lida à luz do paradigma do “Fort/Da”. Ela indica que o sujeito sabe que algo foi deslocado, escondido ou simplesmente perdido. Quando a pergunta se torna tão aberta em suas referências, o outro é encontrado em sua alteridade radical. Após junho de 2013, fomos longe o suficiente em termos de criatividade política ao ponto de não ficarmos mais inseguros diante de uma questão em aberto, diante de uma gramática delgada ou diante da pequenez de nossos atos.

O que pode um braço?

Até agora, vimos um inesperado retorno do rosto como um modo de fazer do corpo: um rosto ativo recorporificado. Outras partes do corpo podem ser também democratizadas. No que segue, descrevo um episódio onde os protagonistas são braços e mãos. A pergunta aqui se torna: “o que pode um braço?”. Os braços

não agem sozinhos, tampouco se rostificam sendo elevados a uma abstração totalizadora; pelo contrário, eles entram em um agenciamento criativo: braços-olhos-voz-multidão em movimento.

O episódio ocorreu durante a manifestação de 20 de junho, no Rio de Janeiro, quando mais de um milhão de manifestantes foram caminhando pela Avenida Presidente Vargas. Ao passar a Estação Central, os manifestantes encontraram a primeira barreira policial, ouviram-se as primeiras explosões das “bombas de efeito moral”, e sentiu-se o efeito das primeiras bombas de gás lacrimogêneo em suas narinas. A densidade da multidão ao redor da Estação Central naquele momento era imensa. O encontro com a barricada fez a primeira parte do corpo coletivo engrossar consideravelmente, a medida que os manifestantes continuavam chegando de trás. No momento em que as primeiras explosões foram ouvidas e o gás sentido, a tensão elevou, e imediatamente vários segmentos de manifestantes começaram a circular dentro do mesmo espaço, com fricção corpo a corpo, na medida em que alguns estavam decididos a avançar, enquanto outros queriam retornar. Este poderoso novo tráfego urbano das grandes manifestações foi acumulando em termos de segundos em direção a um pânico geral, em que as pessoas começam a correr e arriscam pisotear umas as outras.

Nesta hora de grande tensão, aconteceu um jogo de “Fort/Da” coletivo. Um dos manifestantes se levantou em um bloco de cimento, ergueu os braços longos obliquamente sobre a multidão, movendo-os lentamente para cima e para baixo, e pronunciou numa voz grave e forte, em sintonia com seus movimentos: “Sem correr! Sem correr!”. Os cânticos repetidos pararam o corpo coletivo, que, em seguida, deixou-se modulado pela voz-movimento que é capaz de dar continência. Os fios irregulares de pessoas que estavam preparadas para fugir em pânico desaceleraram e voltaram a padrões mais ordenados. Aqui a distância social é atravessada obliquamente, por uma linha de som e movimento. Esta linha cria um “terceiro espaço” contenedor (BENJAMIN, 1988), onde o coletivo não devesse em uma coleção de indivíduos, mas mantenha suas modulações sincronizadas.

A eficácia dos longos braços levantados, seu poder social no local, sua criatividade oblíqua é possível pelo tipo de corporificação-rostificação do manifestante. Ao invés do que Guattari (2011, p. 80) chama da “tela semiótica vazia da rostidade capitalista”, baseada na individualização da enunciação, e assombrada por obsessões de colapso semiótico, nós descobrimos aqui a rostidade do cuidado kairótico para o tecido coletivo. Em vez do olho vazio da consciência rostificada do capitalismo, vemos o olho cuidadoso examinando o movimento de dezenas de milhares de pessoas, e desenhando uma linha de som-movimento em direção a

elas. Em vez de uma rostidade abstrata, temos uma voz rítmica profunda emanando de um corpo ondulante. Escapando do “triângulo facializante olho-nariz-testa que coleta, formaliza, neutraliza, e esmaga os traços específicos dos outros componentes” (GUATTARI, 2011, p. 75), encontramos os braços longos levantados como um novo local de significação e observamos um gesto de eficácia político-social. Os braços levantados obliquamente não reivindicam a autoria e não se transformam em totalização personalista. O rosto do militante não almeja se instituir a si mesmo como um Rosto (o rosto de um Homem Branco), mas, pelo contrário, está investido na eficácia do agenciamento rosto-braços-olhos-voz-multidão. O rosto está ligado ao corpo e também a um coletivo.

Uma linha oblíqua viaja para fora do corpo do indivíduo para conter e modular o ritmo do socius. Ao fazê-lo, cria um novo socius, um novo complexo de subjetivação. O coletivo incorporou a obliquidade do cuidado. Um novo conjunto semiótico torna-se imaginável através a obliquidade do agenciamento braços-olhos-voz-multidão em movimento.

Conclusão

Ainda não sabemos o que pode um corpo, diz Espinosa. Essa descoberta é uma questão de experimentação, mas também é uma questão de prudência. A ética surge justamente dessa tensão entre a necessidade de experimentação e a necessidade de prudência. As manifestações de 2013 trouxeram novas composições de corpos, com diferentes velocidades e intensidades. Também trouxeram novas composições do socius. Para observar as criatividades das manifestações, precisamos atravessar uma série de fantasmas. É o fantasma do indivíduo enquanto “sujeito” da história ou da política. É o fantasma da dualidade entre o indivíduo e o social. É o fantasma do “social” em si, entendido como fusional, homogêneo e constituído através da lógica da identidade. Por fim, é o fantasma da violência em potencial que pode se voltar para esse “socius” entendido em termos de identidade e homogeneidade – uma espécie de nostalgia da comunidade que nunca existiu (PELBART, 2013). Nesse momento, nossas questões mais quentes em teoria social e política são aquelas sobre como a distância social é atravessada. A semântica da distância social encontra uma maneira de qualificar e descrever os surpreendentes modos singulares de atravessamento da distância social. Aqui, o jogo do “Fort-Da” de Freud abre novos caminhos. Este é, entretanto, um Freud que não teme o encontro com a crítica da rostificação, de Guattari. Assim, a distância se torna o ponto umbilical da política.

Referências

- BENJAMIN, Jessica. *The Bonds of Love*. Nova York: Pantheon, 1988.
- BERARDI, Berardi Bifo. *Félix Guattari: Thought, Friendship, and Visionary Cartography*. Trad. G. Mecchia and C.J. Stivale. Nova York: Palgrave, 2008.
- BERARDI, Berardi Bifo. *The Uprising*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. Recommencing the Revolution. In CURTIS, D. A. (Org.) *The Castoriadis Reader*. Londres: Blackwell, 1964.
- CASTORIADIS, Cornelius. Power, Politics, Autonomy. In: D. A. Curtis (org.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1991. p 143-146.
- COCCO, Giuseppe. Introdução – A dança dos vagalumes. In: Bruno Cava e Giuseppe Cocco (orgs.). *Amanhã vai ser maior – o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Anna Blume, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 [1980].
- ENRIQUEZ, Eugène. Cornelius Castoriadis: un homme dans un oeuvre. In: G. Busino (org.) *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra: Librairie Droz, 1989, p. 27-48.
- FANON, Frantz. *Black skin, White masks*. Trad. C.L. Markmann. Londres: Pluto, 1986.
- FREUD, Sigmund. Beyond the Pleasure Principle, trad. James Strachey. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Nova York: Norton, 1961 [1920].
- FROSH, Stephen. Psychoanalysis, Colonialism, Racism. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, vol. 33, no. 3, 2013. p. 141-154.
- GIL, José. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- GUATTARI, Félix. *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- GUATTARI, Félix. Everybody Wants to Be a Fascist. In: *Chaosology: Texts and Interviews 1972-1977*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009. p. 154-175.
- GUATTARI, Félix. *The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis*. Los Angeles: Semiotext(e), 2011.
- HOLLANDER, Nancy Caro. *Uprooted Minds: Surviving the Politics of Terror in the Americas*. Nova York, Londres: Routledge, 2010.
- HOLLOWAY, Jack. *Crack Capitalism*. Londres: Pluto Press, 2010.

KRISTEVA, Julia. *The Sense and Non-sense of Revolt*. Nova York: Columbia University Press, 2000.

MORITZ SCHWARCZ, Lilla. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870 -1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PELBART, Peter Pál. *O Averso do niilismo – cartografias do esgotamento/ Cartography of exhaustion – nihilism inside out*. São Paulo: n-1 publications, 2013.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

■.....**Raluca Soreanu** é psicanalista e socióloga. Atualmente é pesquisadora Marie Curie em sociologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e no Birkbeck College, em Londres. É doutora em sociologia pela University College London, Reino Unido, com uma tese sobre criatividade coletiva. É membro associado do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

■.....**Renata Gomes** é doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP.

■.....**Manuela Linck de Romero** é mestranda em psicologia clínica pela PUC-Rio.

■.....**Igor Peres** é doutorando em Sociologia pelo IESP/UERJ.