Sem lamentações

Filosofia, Anarquismo e outros ensaios

Daniel Santos da Silva

Editora Monstro dos Mares
Abril de 2020
Ponta Grossa – PR

Aviso de Copyleft: Esta publicação é uma ferramenta de luta contra o capitalismo, a colonialidade e o patriarcado em todas as suas expressões. Por isso, pode e deve ser reproduzida para ler em qualquer lugar, discutir em grupo, promover oficinas, citações acadêmicas, rodas de conversas e fazer impressões para fortalecer o seu rolê anárquico / anarquista / banquinha de zines / coletivo. Compartilhar não é crime. Pirataria é multiplicação.

Sem lamentações: filosofia, anarquismo e outros ensaios.
Daniel Santos da Silva

Editora geral e montagem: *abobrinha*
Diagramação, capa e impressão: *Baderna James*
Assistentes de montagem: *Amandão e espinosinha*

Editora Monstro dos Mares
Divulgação Acadêmica Anárquica
Caixa Postal 1560
Ponta Grossa – PR
84071-981

www.monstrodosmares.com.br
editora@monstrodosmares.com.br
Facebook: facebook.com/monstrodosmares
Instagram: @monstrodosmares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

S586s
Silva, Daniel Santos da.
Sem lamentações: filosofia, anarquismo e outros ensaios / Daniel Santos da Silva. – Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2020.
154 p. : 14 x 21 cm

ISBN 978-65-86008-01-2

1. Anarquismo e anarquistas. 2. Ensaios brasileiros. 3. Filosofia. I. Título.

CDD 335.83

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Esse livro foi diagramado e impresso utilizando energia solar.

Para Helena: eu poderia agradecer por sempre ter tido livros em casa – mas isso é o de menos em tanta generosidade; de ti, trago o que de melhor sou.

Sumário

Umas primeiras palavras **7**

Pascal **9**

Apesar de sermos educada/os **15**

Elis **23**

Projeto, comunicação e risco **29**

Solidariedade e Estado: ao redor de Bakunin **37**

Experiência, proximidade, vingança **45**

Malatesta e o tempo revolucionário **51**

Considerações sobre a matéria das memórias **67**

Da morte e das lutas que fazemos nossas **75**

O ódio teológico e o ódio ao teológico **85**

Sintomas de uma ausência
(danos da moral e política patriarcais) **97**

Sobrevoo: Espinosa e os afetos **109**

O ataque ao que nos forma **131**

Ética e história nos escritos de
Maria Lacerda de Moura **141**

Pedido de solidariedade

Só é possível fazer e distribuir livros e zines porque algumas pessoas compreendem essa função das editoras anárquicas e anarquistas. Escolhendo alguns itens em nossa lojinha, chegando junto na banquinha ou entrando com recursos financeiros na Rede de Apoio, quando viável, você fortalece a divulgação dos materiais. Seu apoio contribui para a disseminação de conhecimentos dissidentes e não-normativos, fazendo-os chegar a coletivos e singularidades que atuam em nome da liberdade e da autonomia. Contribua a partir de R$ 5 por mês para que mais projetos como o que você tem em mãos possam existir e chegar em mais pessoas.

www.catarse.me/monstromensal

Umas primeiras palavras

Foi demorado o *desejo* por este livro – foi lenta a percepção de que um livro *meu*, logo o primeiro, não teria uma "unidade" de tema, uma linha teórica e/ou prática única que orientasse quem lê do início ao fim. O contato com ensaios existia, com certeza; a dispersão de contextos que trazem ideias também me era próxima – Montaigne e Nietzsche sempre encheram minha mente de excitação. Mas existia também uma insegurança improfícua, porém forte, que apenas foi (está sendo) combatida pela própria escrita, pela (in)compreensão de mim que ela necessariamente traz. Essa necessidade, percebi, exigia a aparência de dispersão: ao fundo, os problemas se repetem modificados através dos ensaios, até porque eles cobrem mais de dez anos de escrita.

Houve uma revisão para a publicação, mas não quis modificar ideias e mesmo mensagens e frases truncadas. Minha revisão cuidou, sim, de tornar sensível o que eram palavras misturadas quase sem nexo, e mesmo assim há várias pedras no caminho, o que não é realmente um problema. Outro problema, quem sabe, são meus vícios acadêmicos, que aos poucos se diluem no que quero realmente dizer, mas que ainda estão bem presentes em vários dos ensaios aqui publicados. Mas isso apenas pode ser problema quando atrapalha a comunicação, e acredito não ter me perdido muito nisso. Com efeito, alguns dos textos surgem em contextos de tristeza e de violência, de alguma reflexão sobre isso, e creio que nada recobre ou diminui essa pegada específica do ensaio, que é não trabalhar com conclusões definitivas.

Também são bem transparentes – e nem quis ocultá-las – algumas das obras e pensamentos que impregnam toda a minha escrita. Simplesmente, há ensaios dirigidos a escritorxs e

pensamentos determinadxs – mas, além disso, algumas dessas influências estão onde eu não as explicito, correm juntas a diversos experimentos que tentei. Enfim, às vezes mais, às vezes menos claramente, há uma relação constante com fatos, ideias e filosofias que, ainda assim, não exige de quem lê erudição, a qual não passa de um escudo inútil, que quebra facilmente. A leveza, mesmo dentre interrogações e percepções – nunca lamentações – que nada têm de leve, talvez seja o requisito mais importante para que este livro seja de alguma utilidade a alguém.

E mesmo os aspectos acima anotados vão se modificando texto a texto – como os fiz conforme meu tempo e minhas necessidades, há por vezes uma temporalidade espessa entre alguns deles; é notável como nossa escrita está em simbiose com a leitura das coisas, a qual dificilmente permanece a mesma com o correr de tantos encontros e habitats. E com essa dinâmica fui capaz de me pôr alguns problemas e correr atrás deles, acompanhado por figuras mais que essenciais nessa trajetória, com quem troquei ideias em todos os recantos onde isso pode (e não pode) ser feito. E o encontro com a Editora Monstro dos Mares coroa, momentaneamente, esse caminho, permitindo a comunicação livre de ideias com vieses libertários e acolhendo meus vícios nessa escrita que é, apesar de tudo, sincera – não verdadeira.

Pascal

É compreensível que uma das principais imagens criadas para representar o mais profundo de nossa interioridade seja a de uma escuridão profunda, da negrura espessa da noite num pântano, um lugar onde se tem dificuldade para respirar. Um lugar no qual predomina a ignorância, a solidão e, por que não dizer, o pecado. Pascal, um grande cristão, matemático insuperável, filósofo sutil, mesmo ele, quer dizer, principalmente ele, compôs em palavras quadros fantasmagóricos de nossa natureza mais íntima, de nossa verdade mais humana e solitária. Ele tinha de onde partir para enxergar essa natureza corrompida – ou aonde chegar, pelo menos: de lá, do além terra, além mar, além natureza, e, mais importante, além carne humana. Um homem que poderia inflar sua vaidade e ser propositalmente louco diante dos outros, por sua genialidade, necessitava se sentir ínfimo, desprezível, para que sua luz mesma pudesse finalmente resplandecer, com toda a dignidade que, mesmo se um dia não a teve, pelo menos a herdou em parte de uma época em que o homem ainda não pecara. Por isso fugimos dessa visão pela diversão e paliativos semelhantes… fugimos de nós mesmos.

Nossa ignorância, nesse caso, é castigo, e posso sempre tentar buscar uma redenção naquilo que me supera, que tem o poder para isso – o que, por si, foi visualizado das mais diversas formas, a religião institucional sendo, claro, um dos mais influentes e nefastos espectros com que temos convivido. Por outro lado, a ignorância de si e das coisas pode proporcionar espetáculos grotescos como o egocentrismo, ou como se chame a fixação de alguém em si próprio, "interioridade e exterioridade" (mais ou menos: como *eu* olho para mim e como as outras singularidades *me* olham); em maior ou menor grau, temos todas e todos certa fixação por esse similar de ectoplasma que é o *eu*, sofremos por marcas que teriam sido deixadas nele e que às vezes são retomadas e retrabalhadas para sempre.

É corrente por entre as bocas que permanecer muito em si pode tornar o mundo pesado, que se nos levamos demais a sério perdemos as melhores coisas da vida, que não somos nada se não estamos com os outros… e, como tudo tem uma causa, os clichês também. Eles recolocam

problemas e soluções que nunca abandonaram o pensar humano, e se digo humano, não ocidental, ou outra especificidade qualquer, é porque já pressuponho aqui que tais perguntas e respostas têm formulações das mais diversas naturezas, com as mais diversas pretensões: seja se pergunto pela possibilidade do movimento, seja se busco a anulação dele enquanto desejo, pergunto por algum sentido das coisas que me permita compreender (ou ignorar mais alegremente) e desenrolar melhor vida e conquistas. Nesse caso, quero dizer que mesmo minimamente formulado pela consciência e pela linguagem, o sentimento de que somos apenas em relação a algo maior nos faz tomar as mais contraditórias posturas, em muitas ocasiões assassinas umas das outras.

Ir além do próprio ego é, pois, uma espécie de diretriz múltipla para nossas vidas e de alguma maneira, em algum grau, condição para o mínimo de leveza na vida. O que vejo, como contrapeso disso, melhor, como subterrâneo a isso, que sempre está a cavar outras tocas, é o retorno do ego no cotidiano mesmo, nas relações mais banais que travamos, assim como nas mais relevantes: em outras palavras, o poder que tem de nos impor autoimagens e de nos fazer querer que seja real (efetivo, sensível) o que é fruto de ignorância e de medo. É preciso muito esforço para notá-lo assim mesclado à vida, em maior ou menor grau; sempre resiste a ignorância, e uma que se tenta suprimir com mais ignorância.

Nesse espectro, há quase sempre disfarce na ignorância – o que a torna ainda mais pesada, contemporaneamente, pela velocidade mesma de tudo o que nos atravessa, pela economia de mercado, pela imaginalização de tudo, pelo excesso de pessoas no mundo… etc – embora isso não resuma uma tragédia, porque continuamos humanos em todas as nuances, das mais "vis" às mais "notáveis", tanto que permanecemos políticos da mesma forma que permanecemos sexuados, apenas necessitamos disso. E como, se somos todos seres singulares – seres que, tomados em certa perspectiva, não podem ser reduzidos nem a um conhecimento completo nem a outra coisa qualquer –, respondemos singularmente à questão: o que quero de mim? E o que quero vejo em mais alguém da forma que quero em mim? Trata-se, nesse caso, do molde que percebemos e fazemos do eu, e, em última instância, do molde do resto da matéria existente no planeta.

Pois, antes de inserirmos qualquer cisão entre o que está em mim e o que está fora, é do mesmo estofo que são feitos os indivíduos, mesma matéria, tão sutil quanto ela possa ser. O que não deixa de ser interessante: na visão de mundo que distinguia o que é imutável – e se localizava no céu sua morada – e o que perece – ou o mundo sublunar-, havia uma distinção essencial entre tais esferas que as tornava incomunicáveis do ponto de vista da causalidade que depois seria chamada de física. Para que algo de nossa interioridade e do que percebemos dela fosse realmente distinto do resto do que existe, uma parte pelo menos dela haveria que não poderia participar dos eventos que perpassam as coisas e a nós. Uma alma, um tipo particular de espírito, uma consciência tipo A, original e originária, um Eu real e independente, de fato, do que imaginamos dele, porque sujeito a (ou sujeito de) uma outra realidade exterior a nós. A partir disso, outros desdobramentos surgem e são incorporados de muitas outras formas.

E se esse *eu* não existe, como creio que não exista, o que podemos, repito, exigir de nós que sejamos? A que queremos que esse eu, apenas imaginado, moldado em argila sempre úmida, corresponda? Quais finalidades acabamos por impor a ele? Admito que esses questionamentos, pelo menos como estão colocados aqui e sem um desenvolvimento detalhado, rebuscado, fundamentado, são reducionistas, por mais que em palavras eu ainda busque ressaltar multiplicidades. Só que um texto também é feito de argila úmida. Em algumas ocasiões, lembro de focar na fúria quando percebo o quão esse eu é inventado por alguém que não sou; o quanto sou iludido todo dia nos menores sentidos que crio, ou melhor, penso criar, e me vem o sentimento de impotência em saber o que poderia ser esse eu que, já que não existe, tem de ser criado.

Outras vezes, é possível que me encare com tal força que esse eu não seja nada além de puro gozo de uma força minha indescritível. Ainda em outras, uma mescla desses focos, sem respostas… em todas essas esferas, de uma forma ou de outra, é necessário que eu me saiba, principalmente me sinta, feito da mesma coisa de que o resto do "existir" é feito, sem que eu possa ser uma "interrupção" em toda a familiaridade do que existe. O que me dá a singularidade, então, senão o fato de ser uma atividade específica, que processa o seu entorno – e se processa é porque são da mesma matéria – de um ponto específico que é só seu,

comunicável porque é comum mas nunca o mesmo de outro? Em suma, a história dos meus afetos, todos, na ordem em que ocorreram e ocorrem, com essa conformação toda especifica, apenas diz respeito a mim, assim como pode ser dito da singularidade de todos.

O mais difícil, porém, nunca foi reconhecer essa sorte de singularidade, pois, mesmo que se venha a admiti-la em toda a sua mobilidade, talvez por isso mesmo sinta-se à vontade de procurar algo que nos defina diante de tudo o que é efêmero, que nos dê a dignidade merecida de um "ser humano". Tal sentimento, o de que nada somos se não tivermos uma essência fixa, cujo suporte está além de nós, um sentido para o qual nossa excelência aponta, se não é o mais comum entre nós, é o que mais cria razões para viver, para prosseguir, uma pátria, um povo, um deus, etc, algo que preencha o tempo. Assim, qual a força que poderia ter, como suporte de nossos sentidos, algo que tem como marca o devir e como finalidade…. nada?

A imagem de si não pode ser verdadeira porque corresponde a algo de real, mas porque é atual e nos faz tomar atitudes concretas. Porque nos leva além da imagem e nos torna *querer*, pois isso nos faz ser movimento e vontade, morrer ou matar por algo. Só que, a partir de algumas configurações específicas, pode significar querer o impossível, o impossível de obedecer a deus, o impossível do amor, o impossível da saciedade, o impossível de algumas facetas da civilidade, e uma vida nunca espera até que cada um descubra o quão impossível são algumas de suas vontades. Alguns até parecem entrever a impossibilidade de suas ambições, mas por essa razão mesmo fazem o que for necessário antes que tudo acabe, exploram, não sossegam até expandir ao máximo suas crenças, destruindo a cabeça até dos próprios filhos.

Com o passar do tempo e o enrolar-se da história humana, as exigências feitas a cada um mudaram, tornaram-se gradualmente mais especializadamente econômicas e simultaneamente mais complexas: hoje, onde a maioria das coisas é apenas imaginada e nunca sabida ou vivida, exige-se, justamente, a melhor das formações, o melhor dos comportamentos (seria mais engraçada, se não chegasse a assustar, a enormidade de balelas morais que são pregadas atualmente), a melhor das mulheres, etc, etc. Quase nada é dado, repito, tudo é exigido, e pior, se crê – e logo se tenta resolvê-la – vastamente nessa exigência, ou, pelo menos, na sua legitimidade.

Essas questões levam, claro, a outras; contudo, há um ponto específico em que essa complexidade é expressa no tempo, ou, pelo menos, nas noções que temos e podemos ter sobre o tempo. Se é possível impor que todos privilegiem uma determinada perspectiva de sua vida presente, digamos assim, é igualmente possível que determinem que perspectiva se tenha em relação ao passado próprio, e não menos ao futuro. Em outras palavras, quem tenta controlar nossa vida no presente, se vê obrigado a determinar as perspectivas que devemos ter de nosso passado (o singular, na figura de nossa história de vida, ou coletivo, nas figuras da história do país, na história geral, etc.) e de nosso futuro, do que devemos produzir e fazer. Terapias e religiões são criadas em cima disso. Ao contrário, ou como postura alternativa diante das coisas, há quem perceba o presente, senão como um campo aberto absolutamente, como absoluta possibilidades de aberturas, e assim pode incorporar seu passado e seu futuro à sua atividade atual, tal qual a construa dia a dia, entre altos e baixos.

Só que acredito ver no passado uma coisa especial, nem precisaria complementar que especial no modo como o tratamos; de certa forma, se o meu passado é o que me trouxe aqui, ele também não passa de um sintoma do que somos agora, porque sempre fui agora. Me pego dando atenção a vários aspectos do meu passado, que à simples lembrança me fazem rir ou me arrepiam os pelos, às vezes anos a fio sem nenhuma história a contar a não ser a de que eu estava ali; nunca vontade de estar ali novamente, nunca vontade de não ter estado ali. Porém nunca indiferença, a ponto de o que faço com ele ser determinante para que eu continue a fazer o que quero agora. A importância dessa relação com o vivido é par da importância que os afetos têm no que se entende por vida e, no caso da vida humana, a complexidade desses afetos é o que dá a sua consistência, sua profundidade, e é, com certeza, essa complexidade o único pano de fundo para qualquer valor que já foi ou venha a ser criado.

Todo conhecimento de si, que seja possível e útil, nunca deixa de ser uma criação de si: a possibilidade de criar um mundo novo, um novo modo de se relacionar com as coisas, envolve simultaneamente a possibilidade da criação de si, e compreende as mesmas condições, quais sejam, paciência, alegria, coragem, desprezo por si e pelos outros, e a possibilidade, se convier, de transformar o desprezo em riso. E não poderia ser diferente, visto que conhecer a si mesmo e ao mundo constitui um mesmo processo.

Em que medida escolhemos privilegiar um gênero a outro de vivências? Nesse caso, direi eu, que a esses campos não cabe a medida, porque o instinto não suporta quantificação alguma… posso ir até o infinito, e sempre que encontrar um terreno específico pertencente à escolha, percebo por baixo já outro ato inconsciente, que me faz querer privilegiar isso e não aquilo. O que se abre, no mínimo, é a pergunta pela natureza dessa escolha que privilegia, e que ao fazê-lo esboça com cores cada vez mais fortes o quadro da singularidade; enfim, o conjunto do que privilegiamos na vida, em ato e não como princípios abstratos inúteis, é o que mais se aproxima de uma noção de personalidade.

As questões da responsabilidade do eu só fazem sentido se colocadas em outros patamares, como a maneira de se exercer as forças individuais e coletivas (o que passa pelos interesses individuais e coletivos), por exemplo; entre tantos pensamentos "orientais" e "ocidentais", o cristianismo ainda é o principal avatar da responsabilidade destrutiva, principalmente se pensamos que muitas de suas nuances hoje nem se apresentam mais como cristãs. Alguns resquícios de um eu culpado cristão pulam às vezes de mim e saltitam na minha frente, quando antes eu nem os percebia.

São as coisas fora de nós, que lá estiveram ou lá ainda estão, que nos asseguram nossa própria existência – não porque nada em nós nunca remeta a nós próprios, mas porque, a fundo, não existe essa separação, porque o alcance dos nossos gestos se dão através de sua força e não de sua pele, porque talvez se pode, enfim, dar um passo maior que as pernas.

Apesar de sermos educada/os

Com certeza, passamos toda a vida em processo de formação, de *condução*, mesmo que os caminhos a que nos conduzem não tenham finalidade real ou algo que se assemelhe. Vê-se com frequência a educação como um estágio exclusivo dos primeiros anos de vida e que se estende ao máximo à faculdade – o que se chama às vezes de educação formal; e, apesar da educação formal, muitas vezes apenas perseguimos o conhecimento sem outros fins que o de conhecer e fortalecer-se, assegurar-se (não *contra*, mas *com*), *como que* aumentar nosso corpo tão pequeno frente a tanta coisa grande ou que aparenta grandeza por aí.

Não se escapa ao sentimento de que certas coisas ditas e vividas se entranham de tal modo em nossa carne que permanecem como fundo comum de nossas ações, de nossos desejos, algo que parece vir quase sempre de fora e se fixa na carne, na pele, na cabeça, na fala, etc. Algo que, perigoso, determina a extensão de nossos quereres, nossas possibilidades – o que é dessemelhante da experiência que mostra o inescapável de algumas coisas, a necessidade que as movimenta e que permite apreender a grandeza da natureza e a pequenez do indivíduo como instâncias não opostas, complementares, dinâmicas entrelaçadas em criatividade. A experiência que ensina a relatividade da grandeza e da pequenez também relativiza os territórios, porque os pluraliza, os fertiliza e os faz interdependentes – a civilidade, como em geral a conhecemos, fundamenta-se em parte justo na acomodação territorial e desejante das singularidades, com a ideia de que possam e caibam muita/os, ainda que muita/os tenham de se submeter a pouca/os.

Os gradientes individuais, contudo, variam em infinitos graus, têm infinitos tons e frequências, sem decisões que possam ser *absolutamente* harmonizantes – há mentira nos processos que, formalmente, tentam acomodar/aprisionar muita/os no mesmo espaço de convivência, uma violência cegamente convicta de incitar a superioridade humana (comparando indivíduos entre si); em outras palavras, os modelos que buscam a minha inserção não conflitual e sistemática no mundo social – pela educação formal e pela família – geram certezas que

me assimilam à massa amorfa e distinguem, negativamente, outros modos de ser aparentemente inconciliáveis: nesse sentido é que mitologias podem ser criadas ao redor de culturas, de modos de governar e de governos, de hemisférios do planeta, de nacionalidades, de cores, de modos de comércio – as configurações impostas se multiplicam na proporção dos interesses envolvidos.

Minha educação, em parte, não foi mais que isso; o semelhante e o diverso eram usados para confundir, sem nada dizer de concreto sobre o que nos assemelha e o que nos diferencia. Sobra sem resposta o que queremos de fato, já que nosso tempo é roubado enquanto aprendemos o que podemos querer; o menu decepciona, com certeza, pois o que é oferecido é temperado pela competição, o que tem *deve* ser disputado, e o será por quem, nos anos de formação, eram-me dispostos como semelhantes. O diferente era em geral identificado ao distante, ao que chega a desafiar a racionalidade, ao estrangeiro que pôs nossos antepassados em risco naquela guerra – a qual é objeto de memorização e assim cobrada regularmente. Até a palavra cultura era mobilizada para ilustrar o distanciamento, o inconciliável, pois o inexplicável apenas pode ser um caso peculiar de "cultura". Não aprendi – ! –, contudo, que a primeira rivalidade nascia ali, com quem estava ao meu lado, na sala da escola, e que insistiram ser alguém a me unir na saga de manter segura e estável as conquistas ancestrais da sociedade.

Não digo que a rivalidade ali nascia por – ou apenas por – serem essas companhias concorrentes em situações determinadas, como vestibularzinho, vestibularzão, emprego, etc. Mas por saber, hoje, que essa competição era subterraneamente condição do companheirismo, laço primeiro e estrutural das convivências que ali eram formadas, conforme as configurações dominantes. Então somente hoje percebo que a rivalidade devia programadamente constituir meu ser, pelo menos daquele que seria dignamente apreciado por quem deve apreciá-lo (parcerias sexuais, professora/es, pais e mães, biógrafa/os, bancas, financiadores, bancos, juíza/es, fiscais, polícia…). Nessa "lógica", as apreciações determinam a extensão de nossos desejos e, não menos, a ideia que o indivíduo pode ter de si.

Essa educação formalmente mutilada, se atinge algum sucesso, provoca-nos a querer e a não querer as mesmas coisas, a amar (por cobiça) e a odiar (por medo) as mesmas pessoas e coisas, a agredir civilizadamente, a deixar marcas pela força, não pela imaginação. O tédio de ser "educado", assim, prolonga-se na dúvida: não a dúvida estimulante, não a que pergunta às respostas, mas a que aporrinha mesmo que inconscientemente: para que serve? Para que serve nos afogar em semelhanças e distinções? Para termos os desejos disputados e entregues? Para suarmos por um diferencial que é, de fato, o convalescer da singularidade? Apesar de sermos educada/os, é possível ser sensível aos *laços* das diferenças que resistem diretamente à indiferenciação.

Nesse processo de dessingularizar pela "diferenciação" (capitalização), de promoção forçada de dualidades desde cedo incorporadas, são utilizados meios e instrumentos eficazes de distanciamento, pelo menos em dois níveis: um que opera pela verticalidade, que alça a um *lugar* determinado e hierárquico quem "ensina" – como *profissão* –, de quem educa, fundando uma quase transcendência do cargo (a qual, na prática, tem sido dilacerada no ensino público); simultânea e correlativamente ao ponto anterior, o distanciamento que opera pela horizontalidade, que gradativamente estabelece barreiras entre meu corpo e o de quem "comunga", entre minha mente e a de quem pensava comigo a partir do mesmo processo educacional. Apesar de sermos "educada/os", todavia, amizades reais são construídas e solidificadas nas escarpas da existência cotidiana, da exaltação ao tédio – por isso está sempre por aí em atividade a ideia comum de agir coletivamente, sem mediações de autoridade, em variados espaços e temporalidade que são resistência ativa à mortificação da vida escolar e acadêmica.

No primeiro nível, somos levados a aderir a autoridades, e quem as assume tende a seguir um trajeto constituído pela falta até que, um dia, encontrar-se-ia a saciedade através da *especialização*, da supremacia do conhecimento, uma lógica em que uma ilusão suporta outra e cujos efeitos são concretos para a formação; e é tanto mais efetiva porque se dá no campo da educação, em que idealmente as potências para resistir a dominações poderiam ser forjadas. Não poderia ser diferente, essa lógica abarca por contiguidade o segundo nível de distanciamento, na medida em que prioriza a *especialização* do espaço de convivência educativa, já dimensionando a

extensão que pode ter, também, o espaço de ação de nossos conhecimentos e atividades – espaço em que as regras de ação são as da competição e obediência (ser obediente, aqui, vai adquirindo sua coloração positiva).

Essa falsa lógica articula em outro campo, mas em contato com as linhas impostas de nossa formação, a especialização do lugar e da função da política; o cerceamento do conceito e da prática da política desconfigura tanto o conceito como a prática, ela se torna mais uma atividade assalariada, mesmo que de caráter especial. E pela pobreza que isso implica, a política passa a ser espacializada – em que existem locais legítimos para o embate político, o qual tem suas regras ditadas justo por especialistas.

Nessa dimensão restrita, os movimentos de resistência são instrumentalizados e direcionados para seus devidos espaços, para que ajam somente em seu devido tempo, usando apenas os devidos meios de contestação. As lutas que escapam se encontram, me parece, nos *laços* ativos entre quem consegue compreender – sentir e conhecer – que há outras dimensões a serem criadas, que devem ser; desse ponto de vista, desfazem-se os distanciamentos pelo reconhecimento de que aproximações concretas ocorrem entre desejos plurais e de intensidades múltiplas em relação à existência e ao que nela comparece.

Essas lutas – que somos levada/os a ignorar a maior parte do tempo – implicam redimensionar o que é posto, que é o distanciamento e o cerceamento, eliminar as dualidades fatalistas de que certas pessoas mandam e muitas obedecem a depender do resultado das competições. Há caminhos de revolta e ação, apesar de sermos educada/os. A utilidade de trilhá-los é proporcional à dificuldade (até de encontrá-los), mas ao fim sabemos que nada disso se dissocia da criação, do devir, de seres que se formam mutantes. A potência exigida é a do exercício cotidiano, terreno da real revolta, da disciplina – não de regras, que humilham qualquer busca sincera de transformações afetivo-intelectuais.

O distanciamento como pilar da formação é condição para que certas uniões, comunidades, grupos, sejam tidas por legítimas – para que funcionem critérios de legitimidade abstratos e impostos. Caso (a)berrante é o dos partidos políticos, cujos modos de organização refletem em geral a fatalidade abstrata – desconectada de causas reais – que submete a plu-

ralidade de ideias à homogeneidade do legítimo, da contestação oficiosa. Que afetos cimentam a união partidária…? Diriam que importa a concretude das boas intenções, as quais pedem para serem organizadas de maneira clara e unívoca. Escuto: boas intenções de organizar a difusão de valores e deveres obscuros e unilaterais. Essas boas intenções seguem a crença de que organização política é abertura comunicativa entre postos hierárquicos diversos, sem dizer que lugares políticos diversos – especializados, nesse sentido – significam impossibilidades comunicativas; nos espaços que sobram entre nós resta algodão, que os preenche sem nenhuma densidade. Passos fora dessa linha de especialização do fazer, do tempo e do espaço atacam diretamente o instituído em nossa época, desafiam a ordem da acumulação – também cognitiva –, expressa descontentamento com a tessitura frágil costurada pelo algodão (serviços, diversões, tecnologias, emprego…).

As educações alinhadas aos espaços e tempos especializados e controlados borram a verdade óbvia de que educação é conceito e prática que se refere a tudo que é imanente à vida e, não menos ao prazer – a que costumamos dissociar toda atividade que seja "produtiva". Educação não é qualquer coisa, mas como defini-la se expulsamos dela componentes fortes como a proximidade, a comunidade. Lembro-me pouco, mas lembro de um documentário em que ouvi um ancião Tule Kuna, na Colômbia, esclarecendo a necessidade profunda de que suas crianças passem pelos momentos pedagógicos próprios de sua comunidade, pois ali era o cerne da aliança espontânea que mantinha a comunidade unida entre si e ao meio, à natureza como a entendem, próxima, sem mediações, sem dentro nem fora – sem mais, o ancião afirmou que a educação dos "brancos", que já invadia sua comunidade, tinha, sim, validade, como *instrumento* para que suas crianças pudessem lidar com o mundo (quanta assimetria nas posturas frente ao diverso!) –, desde que tal educação nunca viesse sozinha, desacompanhada daquilo que de fato os unia.

⋆⋆⋆

A proximidade entre nós, com a natureza, até com o que não conhecemos, o distante, é rompida quando assimilamos como natural as ordenações que legitimam poucos espaços para a educação – e sobre os discursos envolvidos por ela, como mostra a análise arqueológica. Os *laços*, por mais que surjam à vista como espontâneos, são providos por atividades que são, mesmo que inconscientemente, de resistência – contra fins bem definidos, que declaram também especialidades para os desejos, em outras palavras, que dizem o que e a partir de que devemos sentir. Fins que fazem tanta/os contentarem-se com a servidão, outra/os desejá-la. Ensinar à criança obedecer e a quem deve obedecer é uma finalidade que nem se esconde, mas cuja imposição tolda nossa sensibilidade de reconhecer pessoas a quem seria saudável emular sem reconhecer autoridade – embota-nos, enfim, o senso de experiência, que é a única esfera da vida que propicia concretamente educação.

Somos educada/os de tal maneira que trabalhamos na manutenção das colunas que erguem a transcendência de quem educa, de quem nisso se especializa; trabalhamos erguendo as paredes que confinam o espaço da educação; escrevemos as regras que ordenam nossos desejos. O "lugar de aprender" – ou "lugar de entediar-se" – pode se reconfigurar espacialmente, pode seguir a céu aberto, em contato com a natureza, pode ser móvel; o cerceamento da aprendizagem, porém, possibilita toda essa variedade, porque não importa tanto – vê-se hoje – o lugar da educação, mas que a educação seja, de certa forma, um lugar. É diferente saber utilizar ambientes para a imersão no aprendizado, em que os olhares podem se desfixar e as aglomerações se formam por afinidade, até na presença de profissionais da educação, mas que entendam que produzir conhecimento não é introduzir hierarquia.

A educação como lugar, a formação pelo distanciamento se enraíza em nós em diferentes profundidades, a singularidade nunca é completamente perdida; por isso ser irredutível, não é esperado, pois a ramificação que deve permanecer fincada é a da submissão comum, e daí então eliminar as diferenças não cooptáveis. Na escola, em todos os seus espaços, o desestímulo de que comungavam toda/os era descarregado mais pesadamente em alguns indivíduos, por conjunção de fatores em movimento, cor, sexualidade, notas, cabelo, tamanho, aparência… apesar disso,

existia nossa malícia natural, também capaz de machucar, só que mais passageiramente; apesar disso, encontros sem mediações transpunham os muros, ou adentravam os banheiros, faziam-nos esperar por eles.

De uma perspectiva mais ampla, política e educação não correm paralelamente e nem se tocam apenas a determinada altura, nenhuma das duas é, originariamente, campo autônomo de ação. Nesse sentido, a educação política – a que interroga por que as coisas são assim e por que se deve agir para modificá-las – não fixa fronteiras, até exige de quem com ela trabalha a intrusão premeditada em áreas diversas, às vezes consideradas distantes. Também exige em sua "grade" a desterritorialização contínua do agir político, sempre tomado em sua imagem como atividade especializada. Consequentemente, se há educação democrática, ela precisa trabalhar constantemente com a desconfiança e a crítica da representação, arruinando as fatalidades que historicamente foram impostas. A educação política descompartimentaliza a ação e prepara a efetividade de outro direito, de outra justiça, de outra relação com a terra, de outra abordagem do distante e do diferente.

Contextualmente, essa educação política não pode ser hegemônica, é de resistência. Atua contra esse processo que em vários estratos da vida consome a singularidade – e é por isso chamado de educação. E quanto mais estamos no fundo, mas precisamos retomar o "óbvio", que somos nossas ações, que assim elas são inevitavelmente políticas em algum momento e que nossos desejos também o são. Logo, não deixa de ser refluxo toda ideia de educação política que possamos querer venha do poder "público", assim como não lutar pela ocupação dos lugares de aprender na intenção de desformatá-los, de ampliarem imensuravelmente seu alcance material e simbólico nas comunidades.

Apesar de sermos educada/os, a vontade de resistir encerra o discernimento que lapida continuamente o desejo de liberdade – autodeterminação na compreensão da própria história, em sua reapropriação contínua, no conhecimento dos fundamentos das comunidades, na produção de *laços* entre o comum e o diverso. Isso não implica conforto, o mais certo é que convivamos com tensões indepassáveis – já que a lida cotidiana é com complexidades singulares e coletivas que apenas são simplificadas para servirem de linha para engodo, de estofo para mentira.

Em outros termos, o retardo dos desejos pela “educação” exige outros conceitos, que não distanciem indivíduo e comunidade, que realcem os fundamentos comuns das duas modalidades de existência. O trato com a memória adjunto a tais conceitos desvela que a história é mais que narração de conflitos humanos, é expansão continuada desses conflitos, é material de guerra. Os sentidos da memória costumam ser violentos quando estabilizados na voz de especialistas, mas a covardia desse tipo de violência está em mascarar-se de saber e, mais fundamentalmente, criar campos de legitimidade em que ela, a memória, pode ser cultivada/retorcida.

Elis

> "A situação desesperada da época em que vivo me enche de esperança". **Marx**, em *carta a Ruge*.

Alguns mais, outros menos intensamente, mas muitos têm na música um suporte de vida – um suporte móvel e múltiplo, complexo, cuja intuitividade parece ser a resposta tão procurada pela hegemônica filosofia do ocidente mas da qual se quer fugir, e que se refere às relações travadas entre pensamento e corpo, ideias e movimento. Por ser mais intuitiva, essa resposta vacila na hora de virar discurso, resiste às pressões da letra – mas cede um tanto, aproxima-se daqueles que de fato a procuram e surge em figura de exemplos, de composições e interpretações, além de sussurrar imagens sugestivas ao pensamento de quem ouve e provocar vibrações estimulantes no corpo de quem sente.

Incluo-me mais entre os que solicitam uma resposta à questão do que entre aqueles que conseguem intuí-la; algumas vezes, porém, é possível acessar na visão de uma intérprete a incorporação quase imediata de dores e alegrias cujas ideias ultrapassam de longe a fronteira da música como simples arranjo de sonoridades. A interpretação torna-se, sem problema de continuidade, uma criação e nos encaminha aos sonhos que envolvem aquela canção – não sonhos propriamente do compositor ou do intérprete, sim sensações um tanto fugidias e desordenadas, oníricas por isto, por serem capazes de levar quem ouve a experimentar o não vivido do mundo acordado, lógico, temporalmente medido e imposto. Penso, como exemplo, em Elis interpretando – e esse termo parece readquirir com ela sua mais original expressão semântica e artística; a cada vez que ouço uma de suas interpretações de *Atrás da porta*, do Chico, vem-me o frio da ausência de tudo, não apenas do carinho e da coberta, vem-me a inacessibilidade da cama ali ao lado, o medo de erguer a voz, a impossibilidade da união e da separação totais entre adoração e ódio, amor e solidão.

Quando olhaste bem nos olhos meus
E o teu olhar era de adeus, Juro que não acreditei
Eu te estranhei, Me debrucei, Sobre teu corpo e duvidei
E me arrastei e te arranhei, E me agarrei nos teus cabelos
Nos teus pelos, Teu pijama, Nos teus pés ao pé da cama
Sem carinho, sem coberta, No tapete atrás da porta, Reclamei baixinho
Dei pra maldizer o nosso lar, Pra sujar teu nome, te humilhar
E me vingar a qualquer preço, Te adorando pelo avesso
Pra mostrar que inda sou tua, Só pra provar que inda sou tua[1]

Por quantas revoluções não passaram os estados de consciência de Elis para alcançarem tal energia interpretativa? "*Qui donc devant l'amour ose parler d'enfer?*" (quem diante do amor ousa falar do inferno?), pergunta Delphine à sua irmã de eleição, Hippolyte, nos versos de Baudelaire: Elis, cantora, atriz, cantriz, consegue através das experiências de seus olhos, de seus gestos e de sua voz nos fazer sonhar com o próprio inferno, não o desejar todo de uma vez, mas experimentá-lo no vivido e no não vivido do amor – o amor de cada um, através do amor desta mulher por este homem.

Não há apenas inferno nessa visão, obviamente, e esse inferno mesmo não se separa dos amores que desejo consumar. Outra música que costumo ouvir e sentir pela sua beleza e profundidade, e por sua mensagem, interpretada também por Elis, me fez penetrar ultimamente em outro sonho de amor, desta vez não do amor romântico, de que não se trata, e sim do amor que quer perto, vivo, que faz temer mas que confia no destino de si – não na providência, mas na necessidade natural que encaminha as coisas às suas liberdades perdidas e ansiadas. Aos poucos, conforme reescutava a interpretação de Elis, a datação dessa música se dissolveu para mim, a partir dela sonhei com a força necessária desse amor nos dias de hoje, ainda nos dias de hoje:

1 Chico Buarque e Francis Hime.

Nos dias de hoje é bom que se proteja
Ofereça a face pra quem quer que seja
Nos dias de hoje esteja tranquilo, Haja o que houver pense nos seus filhos
Não ande nos bares, esqueça os amigos, Não pare nas praças, não corra perigo
Não fale do medo que temos da vida, Não ponha o dedo na nossa ferida
Nos dias de hoje não lhes dê motivo, Porque na verdade eu te quero vivo
Tenha paciência, Deus está contigo, Deus está conosco até o pescoço
Já está escrito, já está previsto, Por todas as videntes, pelas cartomantes
Tá tudo nas cartas, em todas as estrelas, No jogo dos búzios e nas profecias
Cai o rei de Espadas, Cai o rei de Ouros, Cai o rei de Paus,
Cai não fica nada.[2]

Se o amor não se separa totalmente do medo, especialmente nessa canção, também nela e em meus sonhos há constantemente acompanhamento de uma alegria. Caem todos os reis, algo, sim, permanece – o dedo que aponta pra cima e o sorriso que se insinua alegremente violento cumprem uma profecia, relatam uma necessidade. Necessidade de resistir, antes de tudo. Não preciso crer em búzios, em profecias ou cartomantes para ter sonhos com a íntima necessidade que leva o amor a resistir a todas as invectivas da tirania e exige a toda resistência ser impregnada de amor. Seja como um Deus que se expressa de baixo a alto, ou como estratégia biológica, o amor pressupõe um sentido (não uma finalidade, um sentido), o qual se põe diretamente contra a tirania, seja ela exercida por um corpo, por um comando militar ou pela lógica do consumo como (im)posição do ser de cada um.

O que me traz a música de Ivan Lins e Vitor Martins aos dias de hoje não é, certamente, o silêncio verbal exigido pela censura e pela violência diretas, institucionais, sim a naturalização imaginária do silêncio que é todo dia solicitado e atendido – em outras palavras, comprado – e da violência que é todo dia praticada e ocultada contra aqueles que decidem não atender à solicitação dos poderes que dominam. Televisão e mídia de massa naturalizam o silêncio, ou parecem naturalizar – mas

2 Ivan Lins e Vitor Martins.

nem todos se calam. A violência exige não tanto a tortura e a morte, sim um corte profundo nas tendências à multiplicidade em cada um e em cada coletividade – mas o múltiplo não se extingue.

Quem clama, em *Cartomante*, clama por cautela, não por resignação, creio. Tão simples – mas essa perspectiva apenas me veio com os gestos e a voz de Elis, pois por trás de uma certa severidade, assustada talvez, entrevi não apenas uma alegria, mas toda a necessidade que ela traz consigo e que muito se mostra em momentos de espera ativa, como o momento da canção e o momento de hoje. Elis torna a música intempestiva, ao menos a tornou para mim. Me faz pensar em outras canções e outras questões, que mais se referem a terminologias: há otimismo nessa resistência alegre (combativa em todos os níveis, mas alegre)? O que caracteriza um otimismo – faz sentido que ele seja fruto de deliberação? O corpo delibera? Digo questões nominais já que não se trata disso aqui, tais questões não ajudam a entender a multiplicidade de elementos, às vezes aparentemente contraditórios, que fazem da interpretação de Elis um *nó* de vida na música.

Eu não poderia realizar tarefa tão extensa, apenas trago aqui uma impressão que tenho agora, ao lembrar de uma entrevista da cantora (vista na TV Cultura, mas não me recordo em que programa). Ao ser interrogada – pois perguntada e acusada ao mesmo tempo – sobre a tonalidade afetiva de sua interpretação de *Saudosa maloca*, por que a tristeza em uma música originalmente tão alegre –, Elis responde em quase ira que nunca poderia gravar aquela música alegremente, tamanha a tristeza que a marcava. Sim, *Saudosa maloca* traz consigo a tristeza do exílio em sua própria cidade, da expulsão, da violência – trazê-la a nosso contexto é tarefa fácil, nunca a higienização social a serviço de grandes interesses privados foi feita tão às claras. Ela, Elis Regina, tinha um compromisso, seu corpo sentia a música; o que Elis me trouxe foi a sensação de que o homem que impede os gritos de Matogrosso não está a capitular – está antes a exercitar a cautela indispensável a toda espera ativa.

Se o senhor não tá lembrado, Dá licença de contá
Que aqui onde agora está, Esse adifício arto
Era uma casa véia, Um palacete assobradado

Foi aqui seu moço, Que eu, Mato Grosso e o Joca Construímos nossa maloca, Mas um dia, nem quero me lembrá Veio os homis c'as ferramentas, O dono mandô derrubá

Peguemos tudo as nossas coisas, E fumos pro meio da rua

Apreciar a demolição, Que tristeza que eu sentia

Cada táuba que caía, Doía no coração

Mato Grosso quis gritá, Mas em cima eu falei

Os homis tá cá razão, Nós arranja outro lugar

Só se conformemos quando o Joca falou

Deus dá o frio conforme o cobertor

E hoje nós pega páia nas gramas do jardim

E prá esquecê, nós cantemos assim

Saudosa maloca, maloca querida

Dim-dim donde nós passemos os dias feliz de nossa vida

Saudosa maloca, maloca querida

Dim-dim donde nós passemos os dias feliz de nossas vidas[3]

"*Que tristeza que nós sentia, cada tábua que caía doía no coração…*". A necessidade inescapável subjacente à luta – "*Deus dá o frio conforme o cobertor*" – faz da resistência uma espécie de jogo móvel, pois se resiste em qualquer lugar a despeito do domínio por poucos do espaço e do tempo na vida social.

Adoniran – junto a Bezerra – demonstrou musicalmente, no século passado brasileiro, que a alegria e a tristeza implícitas na luta cotidiana não implicam falsas oposições; se persistir é causa dos dois (e acabo persistindo em meus próprios vícios de linguagem), é igualmente finalidade – *como* que dialeticamente, os dois afetos são subsumidos em um sentido maior, o de resistir. Cito os dois em sequência após salientar os sonhos de síntese entre pensamento e corpo que tenho ao ver as interpretações de Elis, e de como elas trazem, sob a forma da arte, a indissociabilidade, no amor – por alguém, pela vida ou pelo seu lugar próprio – da tristeza e da alegria, porque é característica imanente da obra dos dois a força da alegria criativa, nem que essa criação muito deva às dores cotidianas.

3 Adoniran Barbosa.

Projeto, comunicação e risco

O pôr-se a escrever é já um risco, meio incalculável – ou melhor, para quem quer e para quem precisa, este ato provavelmente seja dos mais perigosos, arriscados. Como sempre são indissociáveis o individual e o coletivo, o singular e o múltiplo, este ato implica de antemão uma experiência do risco e do medo, em alto grau. A escrita, assim, em algumas de suas múltiplas generalidades, se apega a rupturas e as explora constantemente – variadas experiências de risco, de amedrontamento, e do que isso necessariamente envolve de decisão.

A sucinta divagação acima é exemplificada, com maior ou menor intensidades, em obras com que convivemos, filosóficas ou literárias, mas em profundidade pode se estender às mais distintas singularidades concretas, muitas das quais não se determinam em escrita, ou mesmo em alguma expressão bem definida. Isso porque se trata de uma experiência vital – e como tal, o risco e o medo a acompanham nas mais "básicas" realidades, e também nas mais complexas. Nessa medida, individual e coletivo se abraçam, assim como o singular e o múltiplo: não *positivamente* nessas expressões tristes de nossas vivências (os medos), porém na constatação de que não há vida sem que ela seja a expressão de muitos combates. E de decisões que envolvem alguma forma de projeção.

Com um distante parentesco de termos, foi assim que o filósofo holandês Espinosa (1632-1677) repôs sua própria experiência a partir da escrita. Em uma obra intitulada *Tratado da emenda do intelecto* (inacabada), ele escreve:

> Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir pela eternidade, uma contínua e suma alegria.[4]

4 *Tratado da emenda do intelecto*, trad. de Cristiano Novaes de Rezende (Ed. Unicamp), p. 27.

Não é preciso enganar-se pela força religiosa que a combinação "bem verdadeiro" costuma trazer consigo – vemos sem rodeios que o feito do filósofo é desafiar uma ordem tanto afetiva – entranhada no cotidiano – como ética (um bem que possa ser comunicado) que lhe ameaça de morte:

> Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrendo de doença letal, que, quando prevê morte certa caso não seja administrado um remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda sua esperança.[5]

As palavras são moderadas, mas a dor, quando se faz assim ouvir, quando assim obriga à decisão, torna as coisas inadiáveis, e ainda exige de quem age paciência consigo próprio. A elaboração de uma nova ordem, autônoma, implica desde sempre a confluência dos mais variados projetos, das mais diversamente coloridas ansiedades, não existe sem os desejos individuais e não se materializa sem a comunicação. Teria o filósofo holandês insistido na comunicabilidade necessária dos bens éticos porque apreendeu a impossibilidade do estar bem sozinho? O que parece óbvio não o é, aqui, neste caso. O que me permite levantar uma pergunta: no trabalho filosófico – se é que é possível definir tal trabalho, penso mais aqui no pensamento que cria e busca viver encarnado na crítica e na liberdade –, a leitura do passado e do presente, sua compreensão, se separa da manufatura de um projeto? Espinosa, a cada passo de suas críticas ontológicas, já não estava a construir, ou reterritorializar, um projeto ético-político?

Se procuramos responder a isso olhando para os efeitos históricos e circunstanciais daquele contexto, temos que responder que sim: a realidade e a inteligibilidade do projeto ético-político espinosano machucaram o ego teológico e dominador de muitas seitas, religiões e "ideólogos" políticos, desde sua aparição, e machucam ainda hoje. O risco, vimos, era desde o início previsto, mesmo que desconhecida sua extensão. Posteriormente, vemos o próprio Espinosa sofrer um atentado a faca em

5 Idem, ps. 29-31.

sua cidade, ser excomungado e expulso de sua comunidade, ter poucos amigos (embora leais) e ver antes de morrer o ideal republicano holandês ser linchado em praça pública.

A partir dessa perspectiva comunicativa (postura "antecipadamente" anti-individualista no sentido liberal, antimeritocrática, etc) - que não abrange somente a filosofia –, a produção de um projeto de vida deve ser imanente à contínua inserção subversiva na própria comunidade, na medida em que certa estrutura dessa comunidade obsta parcialmente a comunicação desses bens éticos, relacionados, antes de tudo, à plena realização da potência dos corpos individuais e coletivos. Realização possível plenamente para as utopias, projeto de luta e resistência para o concreto campo político: tentativa permanente de síntese de novas formas afetivas. Além ou aquém disso, resta muitas vezes apenas a incerteza sobre a validade desses quereres – não fosse o desejo não calar, o medo e a preguiça seriam ainda mais despóticos.

Mas como pensar um projeto de comunicação em uma época de fluxos de informações tão *contraditórios*? De certa maneira, quando transformo a multiplicidade inerente a qualquer corpo social em mera contradição, suas relações são empobrecidas, conflitos essenciais não são considerados, e antigos preconceitos em direção às repúblicas populares tendem a vir à superfície: "se muitos exercem o poder de decisão, as contradições minam as bases da sociedade, provocando guerra interna, divisão, etc". Esse tipo de contradição existe, mas já instalado quase como condição da sociedade capitalista: são suas amarras que minam as bases das comunidades, que nutrem a guerra dentro da cidade e que dividem a geografia e a vida que deveriam ser comuns.

Embora a democracia tenha sido, enquanto termo vago e instrumento ideológico, motor e *telos* de supostas novas formas de pensar e viver, o capital nunca deixa de agir pela *exclusão*, ainda que trabalhe na inclusão de todas e todos os que podem consumir – o que força a contradição inerente ao próprio capitalismo a ser (a parecer) uma forma de conflito acidental, quando é constitutivo, algo a ser sufocado na vida comum, como se a vida comum não fosse por isso travada em suas gêneses. A luta de classes, por exemplo, não pode *parecer* luta de classes. O racismo não pode *parecer* racismo.

O parecer, como mostrou Debord, torna-se supremo – sufocando o ser, a vida. Ser e parecer são separados estrategicamente na sociedade do espetáculo, e a separação opera essencialmente em diversos estratos da dominação capitalista; por isso, a classe proletária, diz o situacionista, não deve ser *representada* – e a estrutura de transcendência da burocracia do Partido Comunista na URSS é a impossibilidade de um projeto verdadeiramente revolucionário –, "ela – a classe proletária – deve somente se reconhecer a si mesma como uma separação radical com o mundo da separação".

Em outras palavras, se podemos pensar a multiplicidade inerente à vida a partir de fluxos contraditórios, precisamos (re)inverter a relação entre multiplicidade e comunicação, e reservar à contradição a realidade do conflito; mesmo que eu não determine satisfatoriamente o que há de se entender por comunicação, tal inversão não é misteriosa e não requer maiores explicações. Os dois termos são complementares, multiplicidade e comunicação (a diferença convive com o comum, é a identidade que expulsa o comum), sempre o foram, e em nossa época barreiras são repostas à espera de serem detonadas, as possibilidades são muitas – ainda que vigiem e tentem controlar a web e outros meios.

Tal como outros aspectos políticos urgentes – em momentos diversos – da história humana, os atuais não independem de forma alguma dos anseios de liberdade e de conhecimento como *desejo*; e qualquer projeto minimamente válido, pensemos em extensão local ou internacional, requer como *telos* a extinção das separações e das exclusões, enfim, da propriedade privada. É a assunção de um grande risco, aí é que as barreiras renascem, o medo mostra sua força e a diferença de postura entre esquerda e direita sucumbe (sem nunca deixar de existir, entretanto) diante do desejo mais bem difundido entre nós – nem por isso invencível –, o de possuir e o de dominar.

A crítica aos movimentos anarquistas, por exemplo, quando padronizada, aponta para certo limite das lutas da esquerda bem-comportada, como aponta o comandante Marcos em uma de suas últimas declarações (2013) – apenas o fim da propriedade atinge o cerne da questão, e talvez um grande indício seja essa onda reacionária contra as ações diretas e ideias libertárias mais radicais.

Por esse radicalismo libertário, que procura avançar a crítica política a conflitos mais essenciais do que a administração de um suposto bem público, os anarquistas são nomeados, perseguidos e culpados de todo ataque à segurança social… e a perseguição vai aumentar – basta mirar as ferrenhas reações de direitas e esquerdas à explosão de temporalidades e espacialidades que, mesmo fazendo uso de identidades, borram toda pré-definição; a retaliação a projetos de organização libertários, em todo o planeta, sob certa perspectiva *indica* a resiliência de um internacionalismo mais vivo entre os anarquistas do que entre outras vertentes da esquerda, muitas das quais abandonam na prática Marx em favor de um sistema de reformas sociais menos agressivo à paisagem do capital. *Indica*, não afirma: não é na negatividade da falta de comunicação e na existência da repressão que está a força da anarquia, sim na positividade do conflito, na recolocação constante do múltiplo como força essencial à comunicação que possibilite reais projetos de vida e de política.

O dilaceramento das fronteiras nacionais não ocorre no mesmo ritmo e não significa o mesmo para todas as esferas das relações políticas. Se poderes políticos e econômicos de corporações crescem cada vez mais e estilhaçam fronteiras com seus negócios e ambições, as reações, mesmo capitalistas (leis antitruste, internacionalismo do direito aplicado aos negócios e suas transcrições locais) são muitas vezes acorrentadas a essas fronteiras. Já projetos políticos libertários desprezam fronteiras *afirmativamente* – pela luta, por afetos alegres e por produções do desejo. A universalidade desse tema já há muito foi transformada em homogeneidade de sonhos de consumo; e pela esquerda foi esquecida, ou sua importância minimizada (ou ainda, mesmo quando várias esquerdas podem se articular no poder, como na América do Sul, interesses financeiros privados recriam as fronteiras, as quais dilaceram qualquer unidade de projeto da esquerda institucionalizada).

Projetos de luta e resistência – de vida – passam então por um delineamento de horizontes para além dos básicos de comunidade, fortalecendo nessa prática comunitária o desprezo por todas as formas de dominação de pessoas por outras, insistindo na inevitável transmutação do próprio sentido de comunidade, exigindo sempre a reconstituição desse sentido; a amplitude desse projeto – em confronto com a força do inimigo – é que define os mais concretos meios de resistência. Assim como hoje a

política profissional acostumou-se a adotar a inversão de sentido do que é a segurança e a paz – mais que nunca contrárias à liberdade e signos de servidão –, também se converte a solidão: até muitos com experiência, sabidamente advertidos de todos esses remanejamentos semânticos fascistas, acham-se solitários cada vez mais nestes tempos. Parece ser essa solidão um produto a mais do medo, aliás como toda solidão; muitos debandam à direita justamente por medo…

É da "essência" da esquerda, espectro comum em toda a sua complexidade, que a vida social deve ser compreendida e produzida a partir da abertura – não só à própria multiplicidade imanente a todo corpo social, mas igualmente às novas sínteses afetivas realizadas individual e coletivamente. O mundo a ser construído poderia apoiar-se, pois, na atividade prática singular de cada pessoa, desde que tal atividade possa sempre ser levada aos limites particulares de sua potência, de sua energia. Se a esquerda assusta a alguns ignorantes por conter em seu seio essa multiplicidade – entendida em termos ideológicos como incoerências internas de um projeto utópico – e assumir a vida social e política como conflito perpétuo, as forças reacionárias em ação atualmente já têm um aparato pronto que remete a uma superfície unitária.

Exemplo maior disso são os assassinatos em comunidades originárias sob a supervisão estatal; também absurdamente assistimos ao recrudescimento da ideia de que o Brasil é naturalmente pacífico e que isso permite hoje a ascensão econômica e política do país (tornado dogma, esse motivo, que ainda hoje nada tem de anacrônico, legitima o discurso hegemônico de que a revolta expressa fisicamente em bancos e afins é um ataque à democracia nacional); outro exemplo é a contínua mortificação do corpo (saúde afetiva em geral) através não apenas da exploração pelo trabalho, mas da circunscrição do desejo "legítimo" às esferas econômicas viabilizadas pelo capital, então sempre relacionadas ao consumo e a relações pessoais mediadas por valores imaginariamente transcendentes às relações em si.

Em razão das barreiras à vida, ou antes, em contraposição a elas, as atitudes das anarquias no que concerne a projetos de vida comuns trazem consigo uma espécie de negação primordial, em sentido propositalmente aproximado àquele que deu Maquiavel ao caráter negativo da voz

e do desejo popular: o *não!* primeiro é um escudo contra a subserviência, e é negativo apenas perspectivamente, assim como se pode dizer sobre as resistências, e não há negatividade mais produtiva. Às anarquias seguem vários *nãos!*, porém que se travestem de negatividade apenas porque a opressão é uma realidade dada em muitas realidades sociais e políticas. Afirma-se, com tais negações, aquilo que há de mais positivo e comum em todos os que delineiam para si e para a coletividade uma verdadeira vida: o desejo de liberdade. Nesse sentido, a anarquia não negocia: sem se enclausurar - pelo contrário, buscando sempre ajustar os projetos sociais e políticos ao que as individualidades têm mais de comum e de "internacional"–, esse desejo de liberdade nega qualquer projeto que se alie de alguma maneira à persistência do poder sobre, já que qualquer reforma desse tipo não passa disso, de reforma, e não delineia nada senão alguns nem tão novos projetos de poder.

Solidariedade e Estado: ao redor de Bakunin

Não é raro e nem culpável que, em análises filosóficas, históricas e políticas procuremos estabelecer certa linearidade no desenrolar/desenvolver das instituições humanas no campo político, e não menos, no religioso. Nem sempre, porém, está atrelada ao desenrolar da história uma finalidade inerente, um sentido para o qual ela se encaminhe inteligentemente; as mais fortes visões de uma história teleológica são, na filosofia, o hegelianismo, secundado pelo marxismo – difíceis, ainda assim, de serem ditas no singular: não estão ausentes, nessas duas fontes de interpretação da realidade histórica do homem, diversas tonalidades que variam entre si dentro de um espectro comum e que por si são já razões de controvérsias e debates nem sempre frutíferos. Entretanto, bem diverso é o delineamento histórico que traça Bakunin em seus textos, em especial n'*O princípio do Estado*.

Embora a dialética idealista de Hegel seja, como se diz comumente, invertida por Marx e Engels – a ponto de a materialidade das relações entre os indivíduos ser a base e o motor do sentido histórico –, a representação de um fim, o caráter teleológico, acabou criando barreiras à livre associação entre os reais produtores dessa materialidade móvel e entre aqueles que se dispunham a pensá-la – sem entrar em detalhes, os fundamentos da cisão socialista no seio da internacional (1872, Haya) também passam por aí, pela crença de Marx em um caminho trilhado e sinteticamente determinado no Estado operário; sem dúvida, ideia contestável em momento tão crucial. Com efeito, Bakunin sempre insistiu, antes mesmo desse evento, na caracterização da natureza do Estado como contraditória à efetiva reunião solidária dos trabalhadores na cidade e no campo, já que, cito, "aumentar, crescer, conquistar, a qualquer preço e sempre, é uma tendência inerente a todo Estado".[6] A necessidade histórica do Estado operário é prontamente, pois, contestada por Bakunin e pelos socialistas libertários que se seguem até os dias atuais. Uma outra necessidade, elaborada em outro registro, é vislumbrada pelo libertário russo e desenvolvida, em diversas facetas, em seus escritos e em sua prática revolucionária.

6 Bakunin, *O princípio do Estado e outros ensaios*, Ed. Hedra, 2014, p. 27.

Sem o reconhecimento – se é que posso utilizar esse termo - da solidariedade *natural* entre os homens, seria esvaziada toda conjuntura *histórica* do anarquismo enquanto movimento socialista que visa primordialmente à libertação de todos os seres humanos das cadeias físicas, psicológicas, políticas e sociais (em relação com todas, as cadeias morais); e como o Estado se apresenta, reforça Bakunin, como "objeto absoluto", é legítimo perguntar se há de fato algum objeto que detenha definitivamente tal atributo sem recair nas invenções danosas impostas por governos ou vanguardas autoritárias. Pretensões absolutas escondem geralmente interesses bem relativos. Retomando a dialética entre natureza e história, pois, Bakunin produz à medida que reflete um campo próprio à necessidade, sabendo-se valer do que à sua época era literatura obrigatória, e também criticando-a, naturalmente.

Bakunin é um autor que conhece profundamente Hegel e Marx – traduzia ambos para o russo, inclusive, como modo de sobreviver após renegar a vida de privilégios legada por sua família –, e perspectiva linhas autoritárias que desfilam em uma e outra concepções a respeito do desenrolar da história e suas relações com o absoluto, ou com coisas tomadas como absolutas. Por isso, tinha o costume de rearranjar os sentidos dos termos correntes e, muitas vezes, introduzia-os de forma inquisitória: diante de sua própria pergunta, "existem direito humano e moral humana absolutos?"[7], responde: "Por mais ateus que sejamos, e precisamente porque somos ateus, reconhecemos uma moral humana e um direito humano absolutos. Em todo o caso, prossegue o revolucionário, trata-se de entender o significado desta palavra, absoluto".[8]

A concepção bakuniniana de solidariedade perfaz um trajeto que é pavimentado por essa concepção não finalista de absoluto. Antes, ao contrário: lançando mão de conceitos filosóficos fundamentais desde a antiguidade grega, tendo a afirmar que, em vez de se guiar – mesmo parcial ou momentaneamente – por uma causalidade final, o autor restringe suas análises à causalidade eficiente; em outras palavras, assume a causalidade material da realidade produtiva humana, mas não a subsume a outra representativa – como quer que tenha sido, Marx e Engels igualmente o fazem. Assim, a necessidade que impulsiona e perpassa as relações humanas é de-

7 Idem, p.28.

8 Idem, p. 29. Grifo de Bakunin.

sejante, afetiva, social, nunca representativa (no sentido da dialética alemã dos séculos XVIII e XIX). A solidariedade necessária, no caso, à revolução mais completa possível – a social –, não pode partir da representação nem da ideia de finalidade inata à evolução da história humana; nem, também, da representação em seu sentido político, o da união entre os indivíduos figurada e determinada por uma espécie de *persona*.

Nos dois sentidos acima, Bakunin funda suas reiteradas investidas contra o esquema marxista de revolução, em que as reviravoltas política e econômica precederiam a *social*, pois que se mantém a ideia de que o Estado proletário é etapa fundamental na construção do socialismo, representando síntese necessária das contradições econômicas do Estado burguês. Por outro lado, esse Estado representativo do proletariado, igualmente, *por ser representativo*, implicaria uma unidade baseada na força política, que, entende o russo, se constitui como poder de uns – no caso uma casta burocrática e intelectual do partido – sobre todo o resto.

A causalidade eficiente avançada por Bakunin, entendida sem dificuldades como uma rede de produção histórica e material – o campo do pensamento materialmente constituído, componente essencial do campo revolucionário socialista –, demanda análises que levem em conta toda a experiência complexa (sempre local e temporalmente localizadas) de práxis social, política e econômica com vistas a um melhor entendimento da imanência necessária da solidariedade à prática revolucionária social. Assim, para repor o absoluto, é preciso desfazê-lo antes de tudo como absoluto.

> O absoluto universal, abraçando a totalidade infinita dos mundos e dos seres, não o concebemos, porque não somente somos incapazes de percebê-los com nossos sentidos, mas nem sequer podemos imaginá-lo. (…) O absoluto que nós entendemos é um absoluto muito relativo, e, sobretudo, relativo exclusivamente à espécie humana.[9]

Podemos sentir que outra espécie de materialidade histórica guia os critérios pelos quais os meios revolucionários podem ser assegurados, a finalidade historicamente engendrada sendo, sempre, a libertação de todos os homens. O campo de ação em que se insere tal concepção requer a destruição de todos

9 Idem, os. 29-39.

os princípios que se ergam com pretensões absolutas – no campo político como no religioso, o poder autoritário é irmanado à concepção de uma unidade abstrata que contradiz a realidade de um motor material e ético (humano), o qual tem na solidariedade sua raiz histórica, na medida em que nada além da experiência das massas e de seus sentimentos pode fundar uma comunidade internacional dos trabalhadores.[10]

Por isso são *essenciais* as colocações de Bakunin sobre a experiência histórica e afetiva dos indivíduos e coletividades exploradas pelo sistema político-econômico capitalista. A solidariedade é um conceito e constitui uma prática que tem a força de unificar sem uniformizar, já que seus critérios de eficiência – não baseados em uma ideia finalista única e em certo grau ontologizada – são moldados sempre a partir da experiência histórica múltipla e singular de cada federação, de cada país, de cada comuna, de interesses inúmeros que expressam os mais diferentes momentos e circunstâncias espaço-temporais. Era dentro desses parâmetros que o revolucionário russo lia a Internacional naquele instante, e era a partir daí que podia fluir, mesmo que em temporalidades múltiplas, o desejo de revolução social contra a dominação estatal, religiosa e capitalista dos trabalhadores.

As experiências individuais e coletivas são ressaltadas em seus termos constituintes pela compreensão da simultaneidade, na humanidade, de sua condição individual(ista) e social(ista), no que diz respeito ao sentimento de existência, a partir do qual localizamos a nós próprios e a nosso grupo enlaçados que estamos a uma série de sentimentos que fundam consciências morais. Diferentemente do que prega o sistema hegeliano, a consciência do homem não aponta para uma subjetividade que encontra seu lugar – mesmo que fora de seu tempo – como momento de uma subjetividade absoluta, ou do absoluto como subjetividade; ao contrário; toda formação de consciência humana se dá no terreno da pura experiência afetiva material, na imanência do "sujeito" às complexas perspectivas que se cruzam na sua história e que constituem, enfim,

10 Cito uma carta de Bakunin ao jornal *La liberté* de Bruxelas, datada de 1872: "… a partir do momento que o absoluto não existe, não pode existir para a Internacional dogma infalível, nem, consequentemente, teoria política e econômica oficial, e nossos congressos nunca devem assumir o papel de concílios ecumênicos proclamando princípios obrigatórios para todos os associados e fiéis."

sua personalidade.[11] Tal premissa é constitutiva em relação às aspirações morais e políticas da humanidade, é a base sobre a qual se apoia a "moral absoluta" que acima foi aventada pelas palavras de Bakunin.

Por que a *solidariedade*, então? Cito:

> Cada homem que conheceis e com o qual vos encontrais em relação, direta ou indireta, determina, mais ou menos, vosso ser mais íntimo, contribui para fazer de vós o que sois, constituir vossa personalidade. Em consequência, se estais cercados de escravos, mesmo que sejais senhor deles, implica dizer que sois também escravo, pois a consciência dos escravos não pode refletir senão vossa imagem aviltada.[12]

Todo movimento constitutivo da personalidade, e pensemos não menos nas formações coletivas e seus engenhos singulares – cujas possibilidades e faticidades são amplamente analisadas por Bakunin em textos como *Estatismo e anarquia* –, pressupõe o olhar do outro, a vida com outro, atual e não virtualmente; ainda, no caso da aspiração maior à liberdade, "só poderíeis ser um homem realmente livre se estivésseis cercados de homens realmente livres". Voltando ao plano da dialética materialista e teleológica de Marx, podemos sempre nos perguntar como da situação posta de uma organização estatal, mesmo se anexada a ela a alcunha de popular, é capaz de surgir uma efetiva igualdade social, já que o Estado é, por essência, a organização do poder (sobre)?

Quando entra em polêmica direta com Marx é que fica mais clara a disposição bukuniniana de inverter os princípios de ação revolucionária daquele. É este confronto o tema explícito da carta de Bakunin enviada ao *La Liberté* em 1872, a qual citei um pouco acima. O russo reitera inúmeras vezes que Marx esquecera de algo fundamental: que cada povo,

11 O *Princípio do Estado*, ps. 31 e 32: "O homem… só adquire a consciência refletida de si mesmo, consciência que constitui propriamente sua personalidade, por meio da inteligência, e, consequentemente, em sociedade. Vossa personalidade mais íntima, a consciência que tendes de vós mesmos em vosso foro interior, não é, de certa forma, senão o reflexo de sua própria imagem, refletida e enviada a vós, como por meio de um conjunto de espelhos, pela consciência tanto coletiva quanto individual de todos os seres humanos que compõem vosso mundo social."

12 Ibidem.

que cada federação expressava uma tal singularidade que se tornava impossível crer – e ditatorial conceber – uma unidade/uniformidade para o desenvolvimento histórico da humanidade, ou para a valoração de seus diversos ritmos.

O laço de Métis, que finalmente poderia criar uma verdadeira unidade entre os trabalhadores, na Internacional, sempre fora a solidariedade, conforme os princípios constitutivos que acabei de expor. Do mais, como a posse do poder político – cabível para os alemães, os americanos e os ingleses? – pode determinar as leis econômicas a ponto de a classe trabalhadora ver concretamente supridas as suas necessidades e seus desejos? É conhecida a argumentação bukuniniana contra a tentativa de uniformização da Internacional, e nunca seus objetos teóricos se descolam, nem por um instante, da conjuntura tão amplamente por ele avaliada de cada federação que compunha a AIT.[13]

Não é, pois, fundada em uma pretensão *moralista* a recorrência da solidariedade como valor e prática de âmbito universal para quem aspira à liberdade social. Por trás da impossibilidade vista por Bakunin de que o Estado popular do Sr. Marx, como costumava dizer, fosse efetivamente fonte de igualdade na revolução socialista, existe uma reflexão profunda a respeito da força que a experiência afetiva individual e de cada coletividade tem na construção de um mundo novo. Nem a anarquia, creio, é fim em si, senão uma postura ética e afetiva que vive e busca compreender as reais fontes de exploração de quem produz e de quem quer viver livre – todas e todos, sejam operária/os fabris urbana/os ou camponesa/es.

A complexidade dos aspectos a orientar a leitura de conjunturas econômico-políticas dos povos exige múltiplos registros, desde históricos a etnográficos – cada aspecto por si já é boa engrenagem para reflexões mais profundas. Entretanto, apenas anoto aqui, sem poder ir a fundo, que semelhante forma de análise exige de quem a faz atenção a respeito

13Carta ao *La Liberté*: "Ele (Marx) diz: 'A miséria produz a escravidão política, o Estado'. Mas não permite inverter esta frase e dizer: 'A escravidão política, o Estado, por sua vez, reproduz e conserva a miséria, como uma condição de sua existência; assim, pra destruir a miséria, é preciso destruir o Estado'. E, coisa estranha, ele que proíbe seus adversários de incriminarem a escravidão política, o Estado, como causa real da miséria, ordena a seus amigos e a seus discípulos do Partido da social-democracia na Alemanha para considerar a conquista do poder e das liberdades políticas como a condição prévia, absolutamente necessária, da emancipação econômica". Grifos meus.

de como se dá historicamente a relação entre um povo e sua prática de liberdade;[14] o "instinto de revolta", ou de "liberdade", singular em cada povo, mesmo em cada singularidade humana, ganha nessas análises um espaço considerável, sem que se deva entender por isso a atribuição, a um dado povo, de qualidades eternas ou teleológicas: é na história que se constrói a complexa rede que "forma" a personalidade de uma pessoa, imaginemos de um povo – mas é constatável por essa mesma história que, encaminhada à liberdade, toda pretensão concreta necessita de sua base coletiva e, radicalmente, internacional.

Por isso o fator de unidade internacional na AIT tem seu estofo concreto na solidariedade; cito Bakunin:

> Só existe uma única lei realmente obrigatória para todos os membros, indivíduos, seções e federações da Internacional, da qual esta lei constitui a verdadeira, a única base: é, em toda sua extensão, em todas as suas consequências e aplicações, a solidariedade internacional dos trabalhadores de todas as profissões e de todos os países em luta econômica contra os exploradores do trabalho. É na organização real desta solidariedade, pela ação espontânea das massas operárias de todas as línguas e de todas as nações, e não em sua unificação por decretos, nem sob a batuta de um governo qualquer, que reside unicamente a unidade real e viva da Internacional.

Em outro tempo, com outro vocabulário, Bakunin repõe – a meu ver – uma crítica apresentada por Maquiavel e Espinosa aos pensadores e atores políticos de suas épocas e lugares: de nada adianta extirpar um déspota se não são extirpadas simultaneamente as causas do despotismo. Em *Estatismo e anarquia*, o revolucionário cuida de analisar a questão do Pan-eslavismo levando em conta todas as suas particularidades, e ao falar do povo sérvio afirma que muita/os imaginam uma revolução ao derrubarem um príncipe e imediatamente colocarem outro em seu lugar; em termos mais contemporâneos e mais locais, sou tentado a analisar de maneira *semelhante* os movimentos conciliatórios que parte da esquerda brasileira e sul-americana realiza utilizando o poder político,

14 Pela obra *Estatismo e anarquia*, procurar as análises exemplificadoras a respeito do caráter do povo alemão.

mas ceder a tal tentação seria ceder ao reducionismo. De qualquer maneira, sem entrar no mérito de alianças e reformas – se são essenciais ou perigosas, etc. –, não é obscura a relação direta de tais movimentos políticos especializados, às vezes considerados revolucionários, com as dificuldades impostas às fontes comunicativas e de solidariedade entre quem trabalha. Quanto a tais obstáculos, ninguém os analisou melhor do que Marx, que quase ironicamente concebia a estrutura estatal como contrária a essa solidariedade (hierarquização do trabalho, divisão da mão de obra, fracas estruturas sindicais, etc.); os limites a que estão sujeitas as ações diretas e coletivas dos trabalhadores podem ser borrados pela ação contínua da conciliação política dentro dos parâmetros do capital internacional financeiro, mas não são invisíveis.

Com efeito, é possível um diálogo entre existências de natureza tão diferente, como entre os explorados e os exploradores? É possível um diálogo mediado entre esses dois – qual seria o termo comum? O Estado conseguiria cumprir esse papel? Mas, se o Estado nunca foi *apenas* mediação, em que medida sua potência age em prol dos explorados? Neste sentido, toda conciliação é, na verdade, submissão de uma das partes àquela que conseguiu redigir os termos do diálogo, suas circunstâncias semânticas e deturpar toda a sua verdade histórica (como as origens do conflito entre as duas partes, posta como qualquer outra coisa).

Experiência, proximidade, vingança

Ao Márcio, morto em sua casa em 12 de setembro de 2014.

O constante movimento das coisas, tão notório e cheio de lições, não me deixa, por isso, menos aturdido: como alguém que corre, sobe ao ônibus e se pega sem saber bem se está na linha certa. Se simplesmente dado – deixado a nossas vistas e em nossos corpos, sem mais – qualquer afeto nos lança um pouco que seja em confusão. Porém, ainda que me concentre no vivido, certos eventos não se deixam apreender por minha minúscula inteligência, e mesmo que eu dispense, como sempre, a ansiedade de uma explicação final para qualquer coisa, a frustração não deixa de ser presente e forte.

Assim pensando, a experiência age hoje como uma força gravitacional, mantém meus pés no chão, não presos, mas sujos e descalços, sempre em movimento. E a terra assim colada aos meus pés me remete, como a vejo, a um solo de conflitos, a campos de lutas muito diversas, lutas que atravessam os cotidianos – embora sem, por isso, causarem a todo instante saltos de espanto; esse "controle" surge tanto mais quanto mais as experiências forjam no corpo um aparato de concepções e decisões práticas, talvez, por vezes, vulgares.

E desde sempre as concepções humanas estiveram ligadas à terra, mesmo quando a superstição e a ignorância faziam os olhares apontarem para cima. Por sua ligação estreita com a terra, muitas ancestralidades forjavam e praticavam a vingança; também os antigos gregos – dos quais não se pode dizer que viviam a contemplar o céu esperando mandamentos morais – derramavam o sangue daqueles que profanavam sua família numa espécie de eterno retorno da morte: nada mais ligado à terra, e se uma ética era aí formada e posta em movimento, nada tinha de transcendente, nem física nem espiritualmente, era forjada no campo próprio dos conflitos terrenos.

Sobre essa história, muito já foi dito, e por quem sabe. O que me interessa, aqui, é pensar o terreno em que se batem alguns afetos específicos: se há "deformação" do campo ético – o que implica necessariamente a existência de um campo ético –, com certeza forças reais deixam marcas de *como* operam na vida coletiva, e muitas dessas forças

só fazem sentido quando perspectivadas pela luta ética, ou por uma ética imanente às necessidades coletivas – o que pode sempre ser pensado como posição de resistências cotidianas à opressão em todos os níveis.

Entre as variações modernas da vida está a constante sensação de que a política não implica mais uma luta que parte das necessidades coletivas. Em que medida – posso me perguntar, se impregnado também de tal sensação – as reais conveniências entre nós estão sendo levadas em consideração nas atuais configurações "políticas"? Se posso aliar a essa ideia de conveniência a de uma experiência determinada, construtiva e inacabável, que fundamenta uma ética do positivo (não da carência como momento constitutivo), quantos são os véus que encobrem o real caráter da experiência política? Como pode ser forte tal experiência quando determinada pela lógica do simulacro? Se a nossa inteligência é tanto mais concretamente comunicável quanto mais nosso corpo compartilha propriedades e desejos com outros corpos, subtrair a "essência" dessa experiência política é privar-nos do conhecimento de fato útil.

Sem lamentar, contudo, as máscaras com que nos habituamos para enfrentar os conflitos terrestres, muito menos sem as aceitar prontamente, noto as aparentes banalidades que compõem as dores cotidianas explodirem com a adição do espanto diante dos absurdos que, encadeados, conectados, aprofundam a tristeza. Absurdos que exigem de nós certos sentimentos "humanos" que, existindo de fato, forçariam o fim dessa mesma configuração que os exige. Sente-se, com isso, que a experiência é termo vago quando não unida a realidades afetivas singulares e quando é evocada sem que o que há de comum nelas seja extraído da profundidade – é o caso, já apontaram alguns críticos do sistema capitalista, quando as experiências são vividas e comunicadas no campo do simulacro, quando as experiências colam em seus "sujeitos" imantadas exclusivamente pelas determinações da economia política e de suas exigências cada vez mais globais (o que, sem paradoxo, mascara o caráter "internacional" que a necessária experiência da união humana reclama).

Quando se instaura uma velocidade nas relações incapaz de ser alcançada por elementos éticos (humanamente, em outras palavras, tal como o decálogo não pode ser praticado por elementos morais, reconheceu Lutero), o corpo de outrem passa a ocupar o meu como um hóspede inoportuno, cuja saída é secretamente – ou não – desejada e preparada.

Ou então, como único ponto discernível em um horizonte sem linhas, outrem se torna fonte de minha única estima, é consumido por mim, sem ser por nada disso responsável; acredito, nesse viés, que conheço a mim próprio a partir de apreciações alheias – facilmente o ódio então chega e se impõe. Se certa experiência se põe em contato, por essas vias, com o fértil campo conflitual dos afetos, vínculos necessários são revirados em ausência, carência, impossibilidade, ou ainda sonho (seja como quimérico ou utópico). É claramente em relação a coletividades, mesmo que fragmentadas, que todas as experiências vitais nos são "dadas": em termos práticos e constituintes (envolvente de conflitos), não há conexão entre experiências vitais senão como luta cotidiana, a qual visa à união e à livre cooperação.

Há muito, pois, são identificáveis moralismos que operam como forças que procuram esvaziar o sentido político e ético de grande parte da vida humana. O Estado comporta morais, a religião prega morais, a polícia é um órgão ideológico e moral de uma classe numericamente pequena, mas forte. Esses mesmos órgãos, essas mesmas instituições, em que contribuíram para a livre união entre nós? Pelo contrário, lutam e existem para impossibilitá-la. Enquanto as morais povoam nosso mundo e distorcem qualquer experiência do que convém humanamente, as injustiças, reais ou não, habitam cada região do *globo* e cada mente, antepondo a vingança, *essa* vingança quase que inconsciente – simultaneamente vinculada à terra e dela apartada –, em perpétuo movimento.

Escapar à luta é, pois, uma quimera. Porém não é quimérico que muito dessa energia vital que existe na e para a luta adote como inimigos aqueles e aquelas sem as quais as singularidades permanecem atadas ao insular, ao incomunicável. Quando se inspira a vingança comunal (não vulgar, resultado de intenso labor prático e intelectual), motor de qualquer ato revolucionário, facilmente expira-se a vingança privada, carente de toda solidariedade; mãos acorrentadas usam da pouca liberdade de movimento para sufocar seus companheiros de cárcere, enquanto quem ordena a violência apenas manda recolher os corpos. Gente companheira de bairro se assassina e faz rir a polícia e os pregadores morais, exceto quando a quem se atinge tem o pé "além", quando quem morre guarda semelhança segundo as "conveniências" morais – entenda-se, financeiras, em geral.

Essa passagem, mais que metafórica, da vingança coletiva à vingança privada, diz muito sobre o encarceramento de nossos desejos contemporaneamente, e, por continuidade, desvela essenciais aspectos éticos de uma "economia do desejo", e, enfim, traz à superfície uma ânsia estrutural pelo fim da ética, entendida sob a perspectiva da produção coletiva de desejos (a partir de conflitos que condicionam certa parcela da vida). Deleuze e Guattari perceberam algumas dessas implicações, na medida em que *máquina desejante* e *máquina social* não são objetos de distinção real: se o nascimento e desenvolvimento do capitalismo implicaram um gradativo – quando não brusco – afastamento dos reais produtores dos meios de produção, a continuidade ético-histórica do capitalismo causou e causa o afastamento das vias de produção do desejo próprio, o qual se constitui, sem dúvida, com a alteridade – o que nos lembra como a livre comunicação é dos principais pressupostos éticos.

A ética não some, por mais que queiram: não transferimos nem detonamos simplesmente nossas experiências e inteligências. A ética é bloqueada, violada, mitificada – quando não é tomada como simples sinônimo da moral. Que eu exerça minha vingança matando o vizinho é um tapa na primária identificação entre moralidade e bondade. Mesmo que qualquer ética esteja longe de ser repositório de temas morais, nem nunca o tenha sido, bondade e maldade podem e sempre foram eticamente *abordados*, *compreendidos* – mesmo que tais atributos, creio, não possam ser eticamente *praticados* (como se tais ações fossem motivadas, ainda que compreendidas, por instâncias que escapariam à "natureza" humana). A moralidade hoje nunca esteve tão esvaziada de ética: por mais que padres e pastores, mesmo que travestidos laicamente, gritem pela bondade entre nós, a real moralidade de hoje e de sempre – ou os moralismos – não hesita em cometer/justificar os mais vis assassinatos, cotidianamente.

Ainda do ponto de vista da experiência, sentimos constantemente como *ausência* a verdade do regime político democrático – sentida como ausência porque a razão capitalista é intrínseca às formas modernas e contemporâneas de Estado, e porque as bases da sociabilidade neoliberal reassentam, a cada momento, em nós, o desejo como ausência. Coordenada a essa experiência, certa reflexão nos faz perceber a democracia como a positividade de desejos atuantes, comuns, mesmo que não "formados",

terminados e plenos de consenso. Por não ser um regime político *a mais*, a democracia é atuante sempre em termos de positividade: desde a criação e exercício de direitos (e não leis, entendidas como negatividades), do que se pode em detrimento do que não se deve, até a constituição livre e inclusiva da sociabilidade (em detrimento de contratos tácitos ou formais). Contra a paciência amortizante do negativo, a serenidade conflitiva do positivo.

Maior que a dor da ausência de alguém que amamos, que se transforma em desejo de luta conforme avança a experiência, é a indignação diante das pessoas que reclamam histérica e hipocritamente um acabamento formal e moral da democracia, situação em que mesmo as melhores intencionadas dentre elas tapam suas vistas ao fato histórico de que em nossas terras toda tentativa de vingança contra opressões de raça, cor, gênero, sexualidade, de território e cultura, acaba em sangue derramado hegemonicamente de um lado: sobre o corpo e a liberdade das mulheres e LGBTQIA+, sobre o corpo, a liberdade e a terra das comunidades originárias (e sem esse sangue os direitos atuais não existiriam). Quanto mais discursos morais tentam condicionar nossas proximidades a esquemas abstratos de regras (mesmo supostamente laicas), mais a guerra de expropriação do capital é encoberta e legitimada, mais a ética se torna disciplina abstrata que nada tem a ver com a experiência de alteridade, do comum e da utilidade coletiva.

Do mais, nessa concepção de experiência, a ética não é posta no mundo em blocos compactos, lisos e justapostos; se hoje a ética deve ser elemento de revolução, não se pode esperar mudanças sociais profundas, do ponto de vista das proximidades, de pontuais reformas econômicas que não abalam o poder dos indivíduos que detêm o capital. E nem devem os seres oprimidos querer usar as malhas de quem oprime: como Maquiavel aponta, a virtude guerreira não permite usar armas alheias – assim aos seres oprimidos, em seus desejos de vingança, não é saudável preservar o *modus operandi* econômico e político capitalista, senão *explodir* territorialidades específicas, instaurando assim, conforme peculiaridades territoriais, históricas, etc, novas lógicas (e experiências) de relação com a produção, distribuição e troca… em outras palavras, em exemplos mínimos, iniciativas de empresas autogestionadas no Uruguai,

fábricas recuperadas na Argentina, experiências pedagógico-libertárias no Brasil e no mundo, etc, são experiências de fomentação ético-política que não podem ser subestimadas…

…como se o corpo fosse capaz de abrigar poucos – a família, parceiro ou parceira –, capaz de poucos afetos simultâneos… e a maior parte das pessoas crê nisso, o maior dos logros. Não falo nada de novo, a violência reverbera, seja por solidão, por preguiça de quem é violentado, por reverência, seja pela facilidade que temos em odiar. A violência arranca a vida e decepa a mente de quem em tempos outros seria família. E que em tempos vindouros, quem sabe, voltará a ser.

Malatesta e o tempo revolucionário

> Não se trata de chegar à anarquia hoje ou amanhã, ou em dez séculos, mas caminhar rumo à anarquia hoje, amanhã e sempre. **Errico Malatesta**

A utopia não é só gênero literário ou fantasia da mente fixada em escrita ou em ideia. Se já se limitou a isso, ultrapassou os limites quase que imediatamente pela excitação que provocou nos desejos em todas as esferas, tanto nas mais religiosas como nas mais (pretensiosamente, muitas vezes) laicas. Pensar o não-lugar assumido pela etimologia nem sempre significa a ausência de ideias positivas, e, se pensamos nos desejos – e no desejo como algo positivo –, houve utopias, desde muito, que propuseram novas instâncias a serem desejadas e novos desejos a serem experimentados. Sendo pintura do futuro, muitas utopias fincaram uma relação desejante com o presente. Contudo, do ponto de vista da história, o próprio desejo muitas vezes foi colado negativamente ao tempo, na medida em que o indivíduo era intrinsecamente mesclado à duração, e apenas poderia *cortejar* o eterno: desde que se acreditasse na eternidade transcendente ao mundo e à história, o indivíduo e seu desejo material não poderiam cumprir outro papel senão o de se esvaírem juntamente ao tempo no fim de tudo.

A história cristã, hegemônica à força, criou ela própria suas utopias – mas o que seria a história se se limitasse às utopias cristãs? Sem discutir a permanência da religião/cultura cristã como força que se impõe ainda hoje no ocidente, todo um processo correu, um processo que deslocou a própria noção de poder – a ponto de grande parte da política já na baixa idade média ser alimentada por guerras de poderes seculares contra o papado ou contra potências eclesiásticas. Esse processo há muito é discutido: não se trata apenas de "laicização" do mundo (e de seus pensamentos e de suas utopias), mas a política se descola da eternidade e *reclama* a história – com seu conjunto infinito de indivíduos desejantes – como âncora, como suporte de um novo comprometimento com a inteligibilidade do mundo e do tempo.

Porém, em vez de colocar a questão do tempo e do lugar (e do não-lugar) como uma linha progressiva que nos afasta do transcendente, do a-histórico, e nos aproxima da compreensão da realidade material do mundo – em vez disso, processo que me levaria a me trair por minha ignorância dialética, é mais profícuo relevar aspectos da insolúvel complexidade envolvida na história, cujo campo material de análises produz ainda utopias das mais ambíguas, para não dizer contraditórias, simultaneamente a ideias das mais concretas. O liberalismo econômico, por exemplo, não poucas vezes se pretendeu um naturalismo, leitura formal da natureza, em que os fundamentos teóricos remeteriam à necessidade relacional das coisas sob a forma da troca (do livre comércio, ou da concorrência, posteriormente). O liberalismo, já o disseram, também tem suas utopias.

Assim, a crença em um Estado moderador e justo, imparcial em relação aos interesses individuais, também pode não passar de utopia, guardando contudo efeitos materiais e simbólicos dos mais potentes. Por outro lado, o materialismo histórico do século XIX, dito científico, forjou lugares viáveis de intervenção no presente, como luta concreta (de classes), fabricando conceitos de lugares por excelência não existentes; utópicas ou não, as ditaduras do proletário e sua superação, a sociedade verdadeiramente socialista, são (não-) lugares[15] que fundam até hoje certa visão de história, e de como devemos mirá-la se intentamos conseguir sua liberação das amarras da superstição e da burguesia.

Obviamente, a imaginação revolucionária do socialismo dito científico não pode – nem ela – ser resumida a uma linha simples de teorias e lutas que se iniciam em um ponto discreto da história e caminham teleologicamente, assentando um fim único a suas expectativas. Acredito, porém, não reduzir tanto as ideias desses movimentos ao retomar – escolha minha – com Malatesta,[16] por exemplo, certa perspectiva sobre as críticas aos métodos anarquistas de avaliação do mundo; para algumas,

15 Se pensamos, como penso, que a ditadura bolchevista na URSS não foi proletária até o fim, tornando-se partidário-burocrática. Pode-se perceber, creio, que as fronteiras entre utopia e política concreta podem ser deslocadas conforme o interesse de quem defende ou propaga certas ideias ou planos. Assim, chamar a anarquia de utopia pode nem constituir um menosprezo, mas no mínimo diz a respeito de quem profere a sentença algo sobre seu próprio interesse político.

a anarquia não manifesta teórica ou praticamente a compreensão adequada da necessidade que percorre a história e determina as sínteses a serem operadas no campo revolucionário. As ideias anarquistas estariam "em contradição com as leis da evolução estabelecidas pela ciência" (*Rumo à anarquia*, 1910) – a isso Malatesta responde, sem rechaçar qualquer aproximação com a ciência ou identificá-la ao anarquismo, propondo a imagem da experimentação ("transportada do campo das ciências para o das realizações sociais", *ibidem*) como horizonte de compreensão e da dinâmica socialista libertária, em suas plurais facetas. A experiência revolucionária funda, a seus olhos, a necessidade de desfazer na prática e na teoria os laços que ligam inexoravelmente a vivência política moderna e a existência de Estados que representariam os anseios das coletividades.

Assim, frente a outro entrelaçamento essencial, entre história e necessidade – já não a necessidade teleológica –, a utopia revolucionária é deslocada e posta em contato com uma complexidade bem mais ampla de determinações, condições morais, intelectuais e materiais de luta e de revolução: "se é utopia querer fazer a revolução somente quando estivermos todos prontos e de acordo, é ainda mais utópico querê-la fazer sem nada e sem ninguém" (*A organização das massas operárias*, 1897). Materialmente, a necessidade dos fatos em muito contradiz certos ideários revolucionários da época, mas isso não significa que a revolta concreta dispensa a realidade dinâmica – material – das ideias a um campo *separado* da luta contra o capitalismo e toda forma de opressão. Claro, aponta seus limites, assim como os limites da simples propaganda.

Se não aplico a dialética (como método de leitura da realidade social e da história) para obter uma visão dessa complexidade de relações, se não recorro ao negativo como condição do movimento histórico, é porque a miséria diz respeito à imanência desejante de cada um na medida em que sente sua vida empobrecida pela dominação; a história faz seus passos *sobre* os ombros dos trabalhadores, e sair dessa situação não demanda lamentações (*Um pouco de*

16 Santa Maria Capua Vetere, 14 de dezembro de 1853 – Roma, 22 de julho de 1932. As obras completas de Malatesta não estão publicadas em português, acredito que nem em italiano ainda – o que não é um impedimento de afirmar algo sobre ele, mas exige paciência e, no caso aqui, um tanto de displicência. Nas referências em que ponho apenas o nome do texto e o ano, elas foram tiradas da edição brasileira da Hedra, 2007, com organização e tradução de Plínio Augusto Coêlho.

teoria, 1892) ou desenha necessidades futuras a respeito da liberdade, mas exige a prática e a formulação de práticas que renovem e ampliem a potência de quem deseja a liberdade – de si, e, fundamental, coletiva.

É nesse sentido que Malatesta fala de finalidade revolucionária, ou pelo menos dos fins que estão envolvidos *incontornavelmente* na prática libertária, na luta anarquista. Longe de buscar alternativas aleatórias, ou ignorar completamente as causas da dominação capitalista, ele tenta mostrar quais critérios concretos determinam (ou podem determinar) a escolha dos fins e dos meios revolucionários, repondo nesse nível de análise a necessidade que une uns e outros desses "momentos" da luta, da qual são irmãs nossa multiplicidade e complexidade afetivas e suas condições no tempo e no espaço. Em tal contexto, chamar a afetividade para o campo de batalha e para a análise das condições materiais e morais de liberdade significa forjar uma arma contra uma ideia de racionalidade e de mundo que reflete certos ideais burgueses de civilização: se as sociedades não podem subsistir sem alguma forma de cooperação, não adianta buscar as causas dela fora da natureza material dos interesses e das forças que convergem ou conflitam cotidianamente na história humana.[17]

Desse ponto de vista, a obra do anarquista italiano não deixa a dever a nenhum sistema moral ou político mais acurado, ainda que seu intento explícito fosse sempre a prática revolucionária: esta tem a primazia em seu anarquismo, mas suas investigações e seus escritos cumprem a função desconstrutiva – de valores, de apreciações singulares ou coletivas, de práticas e ideias – inerente ao socialismo libertário, desde seus primórdios. Irmanando história e necessidade material humana, ele percebe que a fundação dos critérios da luta política, de seus fins, precisa ressignificar a noção de finalidade, pela qual a posição dos meios necessários à concreção da liberdade (da anarquia) possa

17 Pensemos, superficialmente, em Kant, que no século XVIII procura fundamentar a consideração mútua entre os homens a partir dos imperativos racionais – nem tão racionais assim – elencados em sua crítica às racionalidades "metafísicas" anteriores à sua obra. Em última análise, Kant sabe bem que o conflito é o motor da história (Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita), mas ela se encaminha por isso mesmo para uma solução de cunho finalista e universalista, na figura do Estado cosmopolita.

responder à necessidade acima mencionada.[18] Porém, para além disso, precisamos considerar que a *desconstrução* de valores e práticas é parte do mesmíssimo trabalho que *produz* valores e práticas – impossível separar as duas instâncias –, tendo como base a realidade material, moral e intelectual humana em determinado momento histórico. E Malatesta compreende como poucos as dificuldades presentes em seu momento, a necessidade de se engajar em lutas não anarquistas e os aparentes e reais contrassensos entre meios reformistas e fins revolucionários.

***

Revirar e conhecer as finalidades inatas às religiões e aos partidos autoritários nos faz mirar a necessidade de seus meios: para aquelas, a glória de Deus precisa de um suporte bem específico, nosso embrutecimento moral e intelectual; para estes, "que pensam estar de posse da verdade absoluta" (*Um pouco de teoria*), a adesão dos trabalhadores às suas ideias necessita da dominação e da coação, da chegada ao poder de uns poucos iluminados visionários capazes de verdadeiramente fazer todos entenderem – nem que pela tortura – a única via que se apresenta como "revolucionária". Aí se opera outro deslocamento, diretamente referido à anarquia e à sua concepção: se etimologicamente o termo remete a uma negatividade, à ausência de poderes governantes, na concretude da história a positividade se impõe (semelhante ao que ocorre com a utopia, a simples discussão etimológica empobrece mais que cultiva os sentidos possíveis e as perspectivas históricas que se nos apresentam). Operado tal deslocamento na história, outras determinações surgem e, consequentemente, temos de rever a ligação finalidades/meios no que concerne às práticas e às ideias anarquistas.

Nos exemplos acima, é legítima a pergunta pela origem dos supostos bens buscados e objetos de culto ou de luta; a complexidade material dessas origens diz muito, a meu ver, sobre as condições de garantia dos meios úteis e necessários para a consecução dos fins propostos. Claro que simplifico bastante; apenas abro espaço para algumas indagações e

18 *Um pouco de teoria*, 1892: "O fim justifica os meios. Denegriu-se muito esta máxima: ela é, contudo, uma regra universal de conduta. Seria melhor dizer: todo fim requer seus meios, visto que a moral deve ser buscada no objetivo, os meios são fatais."

colocações que me foram estimuladas pela leitura dos textos de Malatesta. No caso das religiões, os bens seriam dádivas de Deus, com a mediação de seus sacerdotes na Terra; no caso dos partidos autoritários, as dádivas viriam das vanguardas revolucionárias e/ou intelectuais, com a mediação da imposição de ideias e práticas – e os exemplos poderiam seguir: se pensamos na paz social como dádiva da organização governamental ou estatal, as mediações não seriam outras senão a violência cotidiana contra os dominados[19] e as ideologias impostas pelas classes dominantes, que geram a antinomia "necessária" entre segurança e liberdade. Se a liberdade universal é a finalidade, afirma Malatesta, nem se pode falar de dádivas, pois que "acreditamos que esta liberdade e este bem-estar não poderão ser dados nem por um homem, nem por um partido, mas todos deverão descobrir neles mesmos suas condições, e conquistá-las".[20]

Malatesta conhecia bem o princípio de solidariedade em sua forma bakuniniana – ele está presente em suas reflexões. O anarquista italiano envolve na rede da solidariedade a pergunta essencial sobre as estratégias e táticas a serem adotadas e cultivadas nos muitos momentos constitutivos dos fins e meios revolucionários. Poucas análises levam tão a fundo o questionamento sobre as formas de organização viáveis para tais fins – que implicam o fim da dominação e a tomada por quem trabalha dos instrumentos necessários para a produção de bens individuais e coletivos. Pela convicção de que apenas pela aplicação do princípio de solidariedade – *prática* refletida no livre acordo dos indivíduos – é possível avançar na destruição dos pilares das opressões econômicas e políticas, os conceitos vulgarmente morais de bem e de mal podem ser recolocados sobre o plano da história e da intenção revolucionária.

Não da história como a narrativa de "grandes" feitos por "grandes" homens, mas da história feita por quem produz os bens comuns, a classe trabalhadora, e da inevitável atividade conflitual de sua existência. Nesse sentido, os dualismos morais são descartados juntamente aos

19 Ironia ou não, até a cidade perfeita descrita na *Utopia* de Thomas More tem escravos, enfim os próprios cidadãos não poderiam sujar as mãos em certos trabalhos – essa obra é bastante referenciada por Marx quando trabalha a acumulação primitiva do capital.

20 *Um pouco de teoria*, 1892. Cf. também *Questões de tática*, 1931: "Não há experiências e conquistas verdadeiras senão aquelas que o próprio povo faz".

dualismos afetivos, enquanto, por *bem*, o anarquista entende "tudo o que tende a destruir a opressão econômica e política, tudo o que serve para elevar o nível moral e intelectual dos homens, para dar-lhes consciência de seus direitos e de suas forças, e para persuadi-los a fazer uso destas e daqueles, tudo o que provoca o ódio contra o opressor e suscita o amor entre os homens…" (*Um pouco de teoria*). O *mal* é o que obsta tal finalidade e sacrifica a multiplicidade humana à unidade forçada que envolve a imposição – extrínseca às necessidades reais de quem trabalha – do homogêneo e de uma temporalidade única de vivência, a do mercado, e que se traduz em dominação. Pensar, com esses critérios, aquilo que está envolvido na expressão "tempo revolucionário" é correr atrás da multiplicidade, sem procurar conduzi-la por um caminho único mesmo quando se trata do interesse comum de uma determinada classe, a produtiva, a trabalhadora.

Amor e ódio, bem o vemos, revogam o antagonismo afetivo quando compõem a luta anarquista; nem por isso, fique claro, irradiam-se indistintamente em qualquer direção – à medida que entramos no campo da luta revolucionária, juntamente aos escritos de Malatesta, a liberdade individual clama pela liberdade comum, e a luta é sempre "pelo triunfo da liberdade e do amor". A experiência histórica mesma fere as utopias das classes dominantes e seus modelos de obediência: o Cristo da lenda, ele próprio, com sua passividade, feriu quem o amava (e quem sabe Judas tenha sido o mais ferido dentre os que o seguiam, o menos afeito à ideia de *paixão*…). A história põe, sem mais, a violência como artigo necessário de libertação, e a socialidade governada não faz por menos: legitima a violência que usurpa cotidianamente a maioria das pessoas, faz pensar que a revolução sem violência não passa de uma… utopia![21] Os conflitos constituem nossas vidas, mas quando as leis os mascaram e forjam uma paz que é servidão, derrapamos da política e vivemos a solidão, explorados e exploradores. Associada à liberdade coletiva – sem a abstração do livre-arbítrio – a violência é defesa, não como "direito de punir", do qual o ódio não pode ser separado (*L'anarchia*).

Contudo, não é à violência necessária que quero dar muita atenção - isso mereceria um ensaio à parte. Ela não faz sentido sozinha - ainda anarquistas, às vezes, reclamem-na como catalisadora, ou pelo menos como exemplar.

21 *O objetivo dos anarquistas*, 1899; *Repisamentos autoritários*, 1931.

O *bem*, como o citei em Malatesta, é abertura a uma necessidade mais ampla: da multiplicidade como terreno - como campo de imanência, por assim dizer - da revolução como luta cotidiana, cujos vetores vão nas mais diversas direções. Afetivamente, o ódio é indissolúvel, mas, por si próprio, tende a encolher as perspectivas, não a expandi-las: "numa palavra, devemos ser inspirados e guiados pelo sentimento de amor pelos homens, todos os homens. (…) Parece-nos que o sentimento de amor é o fundo moral, a alma do nosso programa. É somente concebendo a revolução como a maior alegria humana… que nosso ideal pode se realizar".[22]

***

A solidariedade é, então, uma guia. Mais do que como ideal, ela é requisitada no próprio cotidiano como luta, pois é o que pode unir, na organização, tantos feixes diversos de forças. Em *L'anarchia*, um dos textos mais elaborados de Malatesta – em que discorre longa e profundamente sobre questões de fundo teórico que respeitam às origens da dominação e o que aí é interrompido em nossa evolução (*L'anarchia*, p.29) –, ele discute as vantagens da cooperação mútua e põe, aparentemente de forma ambígua, os princípios da conservação de si e da conservação da espécie em consonância com a solidariedade; conhecedor de Kropotkin, de quem também foi crítico, crê poder coadunar sua visão de mundo com os princípios das ciências naturais suas contemporâneas. Aí surgem as aparentes ambiguidades (observadas pelo próprio), que acabam impulsionando o pensamento para o que constitui a anarquia em ato, não idealmente: quando aponta, constantemente, a necessidade de lutar e criar solos de solidariedade, ele recusa a linha evolucionista simplista que, de um lado, foi apropriada pela ideologia burguesa na afirmação do darwinismo social, e de outro, poderia levá-lo à contradição a respeito da solidariedade como princípio de união.

22 *Um pouco de teoria*, 1892. Também: "O ódio não produz o amor, e com ódio não se renova o mundo. A revolução pelo ódio seria um fracasso completo ou então engendraria uma nova opressão, que se poderia chamar até mesmo anarquista, assim como os homens de Estado atuais se dizem liberais, mas nem por isso deixaria de ser uma opressão e não deixaria de produzir os efeitos que toda opressão causa."

Em outras palavras, se há um "desvio" no sentido específico da evolução à solidariedade, a parte que mantém esse rumo – por experiência, hábito ou alguma espécie de instinto – instiga-nos a pensar não apenas na abertura histórica da evolução humana, que permite diversos caminhos, mas que essa própria evolução como ocorreu está longe de ser homogênea – como pensou Darwin, para quem, na luta das espécies pela vida, deve-se pensar na multiplicidade de tempos que, sob a forma da natureza, fazem desta campo plural de determinações vitais. Se a revolução da humanidade em direção à solidariedade, princípio e fim da verdadeira paz social, não escapa à história tal como ela se apresenta – como luta e dominação –, essa abertura ao múltiplo deve estar presente na própria luta, ser cotidiana e contemporânea a ela.

Tentar tornar homogênea a multiplicidade dos engenhos humanos não ocorreria sem resistências. Contudo, Malatesta é obrigado a ver, desde muito e em sua época, os limites dessas resistências, e a buscar compreender e explicar, na medida do possível, suas causas. De maneira geral, "a opressão que hoje pesa de forma mais direta sobre os trabalhadores, que é a causa principal de todas as sujeições morais e materiais que eles sofrem, é a opressão econômica, quer dizer, a exploração que os patrões e os comerciantes exercem sobre o trabalho, graças ao açambarcamento de todos os grandes meios de produção e de troca" (*Programa anarquista*, 1903).

Podemos assim prosseguir, então: à proporção que somos roubados, é necessário que nos cultivem a miséria (moral e cultural), a imbecilidade, artimanhas sem as quais essa violência encontra, em resposta, a violência revolucionária; isso espelha a dificuldade cada vez maior, já crescente àquela época, do enraizamento de quem trabalha na real condição de quem produz (a ideia de produção vai se tornando, inclusive, amorfa). Malatesta põe a questão de como as ideias burguesas são seguidas por vozes e braços de indivíduos espoliados, como se logra operar a separação ideológica entre quem trabalha e quem produz – vulgarmente, vemos atribuírem a produção a quem de fato nada produz, apenas lucra com o trabalho alheio (*Fra contadini*: "A mesma história de sempre! Aqueles que não trabalham e que nunca trabalharam, falam sempre em nome do trabalho"), em um processo centenário de expropriação dos instrumentos de trabalho e da terra.

As análises de Marx sobre a expropriação das terras comuns e o processo de acumulação primitiva não deixaram escapar o múltiplo de temporalidades operantes na formação do sistema capitalista. Historicamente, o capitalismo não nasce do dia para a noite, e não tem em sua gênese a clareza, que só viria posteriormente, dos meios viáveis para a ascensão de uma nova classe ao topo da pirâmide social. Se hoje o capitalismo engole e digere tudo o que se apresenta como antagonismo, foram séculos que se passaram entre a expropriação das terras nas ilhas britânicas e o implemento das técnicas de manipulação ideológica que fizeram dos trabalhadores seres dependentes da venda de sua força de trabalho nas grandes cidades industriais – passando pela rapina, pela expropriação dos bens eclesiásticos e pela sucessiva criação de leis contra os expropriados; e não apenas, o socialista alemão viu como isso se dava em ritmos diversos conforme a violência era cometida em diversas regiões do globo.[23] Tal processo, que é em parte remontado no diálogo *Fra contadini*, de Malatesta, acabou por gerar necessariamente ritmos diferentes de resistência ao redor do planeta, à medida que o capitalismo exercia sua violência cada vez mais globalmente.

Cito alguns desses elementos, remetendo a Marx, para situar uma coisa importante: se nos últimos dois séculos uma das características mais marcantes do capitalismo em sua fome globalizante é a violência que procura estabelecer a temporalidade homogênea do mercado (industrial, depois financeiro) a tudo que existe, até à natureza, o internacionalismo socialista – e aqui passo novamente à visão libertária, especialmente a de Malatesta –, como resistência a esse processo, busca na variedade de ritmos e organicidades montar suas estratégias e táticas de revolução, de ruptura *total* com o capital, com a propriedade privada dos meios de produção.

O internacionalismo socialista tem de conectar-se com múltiplas vertentes práticas; há variantes espaciais – campo e cidade, países, etc. - indexadas a grandes territórios, e há variantes espaço-temporais dentro da mesma luta libertária, em que devemos escolher ferramentas e meios

23 Alguns desgostos de anarquistas com Marx são certas ideias a respeito de regiões do globo que seriam "atrasadas" no processo histórico, regiões e países que poderiam ser arrasados justamente por dificultarem a ascensão da classe revolucionária. Dar uma conferida na compilação *Os anarquistas julgam Marx, da editora Imaginário, em especial o texto "O jovem Marx e os patinhos feios", de Jean Barrué.*

conforme a finalidade inerente à proposta anarquista. Se é o fortalecimento coletivo pelas diferenças, contra o que tenta superficializar os indivíduos, os meios de luta devem corresponder às variantes que resistem à violência dos governos e dos capitalistas. A revolução nunca se apresentaria em bloco, construído e alocado de maneira definitiva sobre as ruínas do velho sistema. Mas também não se faz sem um campo comum de organização que procure instituir o *hábito* da liberdade, ou de sua busca constante.

Isso trespassa o que se pode entender por tempo revolucionário. Em suas polêmicas com anarquistas de várias vertentes, Malatesta rechaça com argumentos diretos quem supõe que "basta um dia de luta épica" para a fruição livre de toda a pujança que estaria à nossa espera, agora livres da opressão política e econômica. Como momento da reflexão, fornece pistas sólidas de como limar da luta revolucionária – crendo como necessária a revolução *social* – as previsões científicas ou as formalizações positivistas; mais: neste contexto, combate-se a ignorância que concerne ao tempo do capital e o que isso acarreta em termos de distribuição. Cito:

> Tal como os socialistas encontram grande consenso nas massas fazendo crer que, para emancipar-se, bastava colocar o voto na urna e confiar a terceiros a própria sorte, também certos anarquistas fascinaram as massas dizendo-lhes que bastaria um dia de luta épica para depois gozarem sem esforço, ou com um esforço mínimo, o paraíso de abundância em liberdade (*Dois textos da maturidade*).

Ignora-se, ou passa-se por cima do fato de que a produção capitalista – embora possuidora dos meios necessários à abundância – submete sua temporalidade ao lucro e bloqueia a continuidade produtiva quando esta tende a diminuí-lo.

***

No tempo, o problema da distribuição requer discutir a conservação dos meios de produção existentes; a apropriação dos meios deve ser completa, material e intelectualmente, deve servir à continuidade necessária da produção, deixando aberta, a princípio, a pergunta pelo que deve ou não ser destruído na revolução. Necessidades urgentes falarão

mais forte e imediatamente, como a alimentação – dada a situação de dependência mútua entre diversas regiões, devem ser usados meios atualmente disponíveis no sistema capitalista, reapropriados pelas mãos da sociedade,[24] como os correios, os transportes, as escolas, etc.

As questões sobre a "futura" organização – e já que somos minoria – ficam abertas porque são impalpáveis os modelos finalizados de revolução e produção pós-capitalistas, em que o fim de privilégios implica a participação de todos os setores do "trabalho e do engenho humanos".[25] A realidade material exige muitas vezes aos anarquismos que se tome *parte* na luta, sem que a construam unicamente em solo libertário. Os limites não significam obscurecer o horizonte anarquista, mas a construção desses meios deve abrir-se ao que *agora* é indeterminado (futuro), impregnando de atenção o trabalho atual para a concretização de ações revolucionárias, em sua inerente multiplicidade (em suma, permanecer em "rebelião efetiva e potencial"). Por isso, "por mim eu creio que não há 'uma solução' para os problemas sociais, mas mil soluções diversas e variáveis, como diversa e variável é, no tempo e no espaço, a vida social" (*Dois textos de maturidade*, p.6).

24 *L'anarchia*, ps. 63-64. "A revolução, abolindo o governo e a propriedade individual, não criará forças que não existem; mas deixará um campo livre à realização de todas as forças, de todas as capacidades existentes, destruirá toda classe interessada em manter a massa embrutecida, e fará de modo que cada um poderá agir e influir na proporção de sua capacidade, e conforme às suas paixões e a seus interesses." Na p.32: "Hoje o desenvolvimento imenso que tomou a produção, o crescer daquelas necessidades que não podem ser satisfeitas senão com o concurso de um grande número de homens de todos os países, os meios de comunicação, os hábitos das viagens, a ciência, a literatura, os comércios, a guerra mesma, estreitaram e vão sempre unindo mais a humanidade em um só corpo, cujas partes, solidárias entre si, podem apenas encontrar plenitude e liberdade de desenvolvimento na saúde das outras partes e do todo." Tradução minha.

25 *O objetivo dos anarquistas*, 1899. Malatesta discute a ocasião de os anarquistas participarem ou não da luta antimonarquista junto aos republicanos: "Devemos posicionar-nos com os republicanos, os social-democratas e todo partido antimonarquista para derrubar a monarquia. Mas devemos ser, enquanto anarquistas, pela anarquia, sem romper nossas forças nem confundi-las com a dos outros, sem fazer compromissos para além da cooperação na ação militar". Pessoalmente, Malatesta tomou parte em lutas que não eram anarquistas, tentando com suas forças encaminhar a luta para o espectro mais libertário possível.

Em inúmeros momentos, a impossibilidade de talhar o futuro profeticamente – ou cientificamente – é sensível nos textos de Malatesta. Alguns desses momentos podem nos conduzir pela mão à compreensão que ele tinha a respeito da anarquia mesma, sobre em que consiste o intenso trabalho revolucionário que une, inextricavelmente, meios e fins libertários; algo que, sem dúvida, pesa sobre o presente enquanto se dirige ao futuro, pois trabalho sempre atual e atualizante. É essa perspectiva que põe, de modo interessante, a anarquia como método (*L'anarchia*, p.55).

A acumulação capitalista, de variadas fases e faces, impõe ritmos próprios à existência em geral, sugando ou tentando sugar tudo pelos ralos de seu dinamismo (alimentando poucos pelo trabalho de muita/os) – por isso lida com e gera conflitos insuperáveis em seu terreno, segmentando a sociedade em classes, as classes em facções, as cores em raças, a vida em gêneros, etc. Nessa chave, a anarquia resiste enfrentando essas separações, e, se admite nossa força material e histórica como determinante, alinha-se às mais diversas frentes. Convergências nessas frentes podem ser mais ou menos sensíveis, mais ou menos espontâneas, mas são sempre horizontais e de base. Para Malatesta, isso mede a aproximação com as massas e orienta o trabalho organizativo em meio a anarquistas (dualismo organizacional) - um lado reflete o outro, é o que marca a resistência anarquista. Esperar que toda a massa se autodeclare anarquista, nesse sentido, beira a abstração utópica, mas quando se assume a resistência e a luta como a constituição de hábitos libertários a coisa muda de figura.

Hábitos revolucionários, nessa linha – não nego ser ainda superficial –, os processos de concreção de liberdades individuais se apoiam em múltiplos ritmos de vida e de ações que correm pelo fim das opressões. Se a revolução social instaura liberdades, também assume que nada vem do nada. É irreal querer *habituar* as massas à autodeterminação, a reconhecerem-se como potências de vida que definem a liberdade, se não habitamos a resistência em diversos locais e nos chocamos contra *tudo* que impede nossa comunicação aberta. Se isso é um parâmetro, é por ele que Malatesta reconhece a importância do sindicalismo revolucionário e igualmente seus limites, por como as estruturas sindicais favorecem, *na prática*, o corporativismo e a visão de curto prazo, reformista.

Também reconhece o valor da propaganda e explora seus limites, visto que, *na prática*, ela é incompreensível para a maioria que trabalha e suporta o brutal ritmo capitalista de produção – a propaganda como estava sendo feita, pelo menos. Reconhece a necessidade da violência que responde e resiste à violência institucional, mas não sem apontar a gratuidade e ineficiência dela como simples propaganda, como rasa tentativa de chamar às ruas. Reconhece que o tempo da reflexão histórica e política não pode ser descartado, mas que é invalidado se, *na prática*, rende apenas a solitários indivíduos. Pode-se ir mais longe, já que as pautas e as resistências são plurais contra todo tipo de opressão (racial, de gênero, de classe…) e entrelaçadas.

Assim, o tempo revolucionário envolve múltiplas temporalidades não só pelo concurso de todos esses ritmos de resistência e hábitos libertários na organização, mas também pela apropriação autônoma – por isso mesmo centrada na história material – do passado, do presente e do futuro. Autônoma porque construtiva, constituinte de novos ritmos de liberação (mesmo após a revolução a revolução continua) que não tenham bases ideológicas fundadas no domínio *sobre*. É preciso desconstruir os hábitos de servidão e suas causas com ações e ideias de múltiplos teores, desde que tenham como horizonte a liberdade, o fim da propriedade individual dos meios de produção e a expansão livre das potencialidades dos acordos e cooperações não impostos de fora do campo propriamente produtivo.

***

Isso é movimento contínuo nas práticas e teorias anarquistas; é preciso evitar toda centralização espaço-temporal, em todas as declinações, especialmente nas revolucionárias (*Em torno do nosso anarquismo*, 1924). Via experiência e experimentação, a anarquia, segundo Malatesta, deve sempre convir com a prática. Aprofundando essa concepção, não faltaram polêmicas ao redor das suas ideias, e o mais interessante é que muitas delas rodeiam o significado da anarquia ou da revolução e foram levantadas por gente do meio libertário. O intenso debate não se resume, obviamente, à questão da nomenclatura – o que é de fato anárquico nas diversas expressões da anarquia e o que é meramente utópico. Mas a envolve a construção, no presente, da militância, e no futuro, da ação revolucionária.

As respostas a “quem deve ser anarquista?” e “que ações são revolucionárias?” podem ser e são dadas de várias formas; para Malatesta, ainda assim, um conjunto comum de princípios e metas sustenta a anarquia e permite até falar em partido: pelo que define como partido, vem à tona a função crítica, de suspeita, que acompanha toda concepção e tática anarquista adotada. Bem, o problema tem muitas franjas, se estende e ultrapassa qualquer coisa que possa ser escrita aqui. Restou-me somente escolher um ponto guia e lançar sobre ele uma rede de interpretações, ver o que poderia ser pescado.

Nas páginas de quem escreve sobre Malatesta, juntamente às questões sobre anarcossindicalismo, uma das mais recorrentes é a respeito da Plataforma, formulada por um grupo de anarquistas russos. Nesse contexto, a função crítica do que Malatesta chama de partido se contrapõe à criação da União Geral dos Anarquistas – em função dos princípios que concernem à luta e à vida anarquistas, incluindo a imanência à organização da multiplicidade espaço temporal. Na discussão com os plataformistas, reforça-se o elo entre meios e fins revolucionários como crítica ao seu *modus operandi*, à sua concepção de organização – centralista, embora na realidade a Plataforma condenasse o centralismo – e à pretensão de reunir toda a anarquia em uma só união: “Inicialmente, parece-me que é uma ideia falsa (e em todo caso irrealizável) reunir todos os anarquistas em uma ‘União Geral’, isto é, assim como o precisa o projeto, em uma única coletividade revolucionária ativa” (*Anarquia e organização*, 1927). Ou seja, há problemas de encaixe entre a organização, as estratégias e táticas a serem adotadas e a ideia de unidade – infactível de todo modo – da anarquia (a unidade se daria ou pelo englobamento da minoria pela maioria, ou pela supressão das diferentes tendências e iniciativas individuais que compõem a prática anarquista em sua comunidade de “aspirações gerais”).

Nos arrebaldes das definições de anarquia e de revolução, Malatesta diz não ao purismo – tantas vezes utópico e idealista – que muitas vezes motiva confrontos em meios anarquistas; para isso, sem paradoxo, reafirma constantemente os princípios da anarquia, mas como uma imagem que não para, sempre modificada e multiplicada – são princípios abertos, como são abertos à história o bem, o mal, etc. Abertura à oportunidade e à inteligência prática dos tempos, de seus vários níveis coligados entre si, visando novas constituições vitais; pois que o hábito é vital, segunda natureza que se torna a primeira no campo da práxis coletiva de afetos e de reivindicações, e a história ensina que a criação de hábitos novos exige ruptura com antigas projeções e dominações.

Para um pensamento que resgata o momento oportuno como fundamental às revoluções sociais, o estar atento é já produção de hábitos libertários, embasamento prático para indivíduos e coletividades, aceitando *certa* continuidade (só para a imaginação as rupturas não exigem nenhuma espécie de continuidade) do passado no presente, abraçando os conflitos que daí surgem. Aqui, ruptura e continuidade não exibem aspectos dialéticos, não são contraditórios tornados homogêneos pelo pensamento sintético, são opostos coligados por um mesmo projeto, construtivo, o de revolução. Como pensaria Maquiavel, outro italiano, muitos séculos antes, o hábito da virtude propicia que se aproveite os momentos oportunos à ação.[26]

A revolução é, no estado atual das coisas, a vida que luta para ser livre; a revolução não é fim em si porque busca instaurar as condições materiais desse livre viver, e nesse sentido compreendemos porque a luta pela liberdade, no estado atual de coisas, é já concreção de liberdade. No presente. A organização e a objetivação do horizonte revolucionário fazem concorrer (verbo que é dos mais utilizados por Malatesta) os diversos ritmos de lutas que as resistências cultivam em seus hábitos próprios, ao mesmo tempo em que os formulam. O conflito há de ser criação cotidiana, necessariamente, ao mesmo tempo em que mira para trás (na compreensão e na insujeição às mazelas) e projeta o olhar à frente, sem profecia, sem o uso vaidoso e autoritário da imaginação que projeta por cima dos desejos, o que significa dominação, sempre significou, desde que a autoridade se pôs no mundo, travestida de religião ou o que quer que fosse.

A imaginação revolucionária, pensada aqui a partir de alguns pontos suscitados por Malatesta, parece ser constituinte, criadora, porque embora nossas habilidades de pensar e desejar sejam sempre individuais e singulares, elas só entram em movimento criativo juntas, coletivamente.

---

26 *Questões de tática*, 1931: "*Deveremos nos esforçar para suscitar nas massas o espírito de iniciativa e o hábito de agir por si mesmas"*; nem é preciso demonstrar em que medida tal tarefa é inerente ao estímulo à solidariedade preconizado por Bakunin. Ainda: "Para mim, creio que o importante não é o triunfo de nossos planos, de nossos projetos, de nossas utopias, que, de resto, necessitam da confirmação da experiência e podem ser modificados por esta última, desenvolvidos e adaptados às condições morais e materiais reais de uma época e de um lugar. O mais importante é que o povo, todos os homens percam os instintos e os hábitos ovinos, que a servidão milenar lhos inspirou, e aprendam a pensar e a agir livremente. É essa a grande obra de libertação moral que os anarquistas devem especialmente se consagrar".

Considerações sobre a matéria das memórias

Senhor cidadão, eu quero saber, eu quero saber,
com quantos quilos de medo, se faz uma tradição.
Oh, senhor cidadão, eu quero saber, eu quero saber,
com quantas mortes no peito, se faz a seriedade.
Tom Zé

Se o tempo separa o joio do trigo, ou se os mistura mais profundamente, não sei. Sobre o tempo, muitas considerações foram feitas – é absoluto, é relativo, é imaginado. Se ele passa, ou se as coisas passam e a isso se chama tempo, também não sei. Fato que coisas e vidas se perdem, e se deve ter cuidado ao acusar disso o tempo. Maquiavel, florentino, não fundamentou a natureza do tempo para afirmar a força do esquecimento, sua presença "paradoxal" em tudo o que compõe a história. Dentre as suas várias reflexões, uma me veio à mente em outras leituras: a passagem intergerações pode – Maquiavel via isso observando sua cidade, Florença – apagar da memória coletiva as lutas que gerações passadas travaram pela liberdade, as novas desfrutando de privilégios (entre eles o ócio que leva às letras) que criam hábitos e hábitos que criam servidão.

Algumas pessoas já destacaram a indignação contra a seletividade da imprensa brasileira, banhada no sangue de milhões de exclusões no sistema capitalista, o que me levou a Maquiavel não por uma associação explícita e imediata, mas aleatoriamente – ou melhor, por conexões afetivas que são minhas e que, por mais difíceis que sejam de desdobrar em fala, trazem-me aqui. Independente dos confins conceituais do que Maquiavel entendia por liberdade, a memória é antes de qualquer coisa materialidade, corpo, individual, coletivo, constituído e constituinte de relações das mais plurais imagináveis, consequentemente dos conflitos mais úteis e também dos mais encarniçados que a história pode ter como objeto. E pode ser manipulada, como qualquer matéria, conforme interesses, forças, direcionamentos bem propositais que tendem a estender a vida de alguns privilégios, matando e legando ao esquecimento muitas pessoas e coletividades.

A imprensa como a entendemos hoje mantém do seu sentido original mais amplo, e apenas residualmente, aquilo que ela tem de constituição de materialidade ideológica, o que nos força a tentar compreender as implicações presentes na mudança perceptiva das coisas pelas coletividades, seus instrumentos, velocidade, etc.

Hoje, acabou se tornando clichê, para alguns, que tudo o que é sólido desmancha no ar. Os devires do termo imprensa demonstram bem isso, pois enquanto ela é unida à ideia de jornalistas profissionais que descrevem a realidade, investigam-na e a relatam com neutralidade, acontece de presenciarmos sob nossas fuças a manipulação da memória com as artimanhas mais cínicas, a sua transformação em palavra vazia, como a ideia de neutralidade sempre o foi – mas aí que é interessante, porque *não é vazia*. O imenso volume de informações a que temos acesso não tem como efeito somente a fragmentação dos pensamentos e das coletividades; nessa imensa quantidade, que está sob a coberta da multiplicidade, se escondem usos e interesses bem comuns, embora comuns a poucos, a elites, mas acreditados, incorporados e compartilhados em ato quase que generalizadamente, mesmo por espoliada/os.

Lima Barreto, em sua genialidade embriagada e irônica, chamou em certo momento a imprensa brasileira de quarto poder, e o fez sabendo, não sei em que medida, os danos materiais que aquilo poderia lhe trazer (e trouxe). Não por acaso suas obras expõem como poucas que a própria ideia de Brasil se sustenta na espoliação material e "espiritual", desde sempre, da maioria, das pessoas negras, das "loucas", das diferentes, das mulheres (que ironias sobre o casamento burguês!) e das camadas pobres de dinheiro. O que mudou depois de cem anos? Então, há, sim, uma memória bem ativa no Brasil, feita da matéria que o constitui como *Estado*, como *nação*, que é a violência, a morte, a exploração, a mentira. Nas escolas, o que nos passam é a história da mentira, que gruda no corpo como roupa velha, e não sai senão com muita luta, com muito diálogo entre nós, com muita fala sobre nós, e com muito autocrítica (autoconhecimento).

Em recordação, meu primeiro momento de autopercepção crítica talvez tenha sido já na faculdade de filosofia, no Ceará – não pelo intermédio da leitura de filósofos da academia, mas por uma tentativa.

Depois da iniciativa de algumas estudantes das Ciências Sociais, um grupo foi formado na intenção de estudar as ideias sobre alfabetização de Paulo Freire e aplicá-las com os trabalhadores do "lixão" do Jangurussu – depósito de lixo enorme na cidade. Os estudos seguiram bem – conseguimos cursos e apoio material, restrito, mas que nos permitiu tentar iniciar os trabalhos. A iniciativa, adianto, foi louvável e assim a considero até hoje – apenas me concentro sobre um ponto, que talvez possa ser partilhado. Enfim, percebi que, apesar dos estudos e dos esforços, eu sempre seguia ao Jangurussu com a sensação de que estava *levando* conhecimento, indo *ensinar*, ou seja, que já portava comigo a matéria que constituiria os encontros. Para além da imaturidade, hoje, uns quinze anos depois, vejo que tinha, sim, a ver com uma memória: daquilo que tinha me afetado perseguidamente por tantos anos, na escola, nas leituras, nas relações que via serem vividas por algum viés hierárquico, na família, na televisão, em todas as partes. E mais, tais hierarquias eram imaginadas sempre como necessárias para a paz, seu alcance ou sua preservação.

De lá para cá, viver a filosofia é confrontar e viver diariamente a autocrítica (ou refundar-se constantemente, em vocabulário maquiaveliano). Se consegui deixar de lado a carga missionária – perceber que mudar as coisas não é uma missão, mas uma luta por prazer, orientada pelo desejo, por sua multiplicidade incalculável –, provavelmente seguirei até o fim da vida recriando aquelas memórias que me foram tão profundamente infundidas; tenho de assumir, então, que mesmo no campo do meu desejo, sempre existirá o conflito. Seria tolo esperar que encontros com outros desejos não seriam conflituosos, também – com esses encontros fui aprendendo o primado da prática sobre qualquer teoria, vi que as ideias de Paulo Freire, que preconizavam isso, tendiam ao enfraquecimento quando eu tentava agarrá-las e fixá-las.

***

Nesse sentido, a imprensa mata, constrói muros, afasta as pessoas de suas próprias potências, é higienista… a imprensa, que não é composta só de jornalistas e de jornalismo, não pode reverter isso a não ser escrevendo, publicando, agindo para deixar "sujo" o espaço que a burguesia

tenta higienizar; mostrando que cotidianamente é de sangue que se faz a história, mas do sangue de quem é (não se empolguem, Datenas), de uma forma ou de outra, constrangida/o a servir aos interesses de determinadas classes. Trata-se de deslocamento físico e temporal, pois para liberar a matéria dos escárnios que a memória posta de cima impõe, é necessário sair dos escritórios (sair da academia, sair da sala de aula…) de jornalismo e fazer ser ouvido o que é o fundo de toda riqueza coletiva, que tem seu ritmo, que é a memória criada todo dia pelas lutas indígenas, da/os pobres, das mulheres negras e das mulheres todas, da/os gays, lésbicas, trans, imigrantes (de quem não cabe no projeto burguês de Brasil, a não ser como consumidores de mentiras). Ter coautoria em imaginários menos opressores (ou, quem sabe, plenamente negadores das opressões) passa por desnudar-se e saber rir da própria nudez. Fomos vestida/os com roupas que não nos cabiam e acreditamos que era a moda: impossível não rir alegremente dessa nudez.

A desconstrução do Brasil abrange diversos segmentos espaço-temporais, e nunca pressupõe a paz, pelo contrário. Aqui, paz é memória do privilégio, e é assim que ainda faz crer que existe um "Brasil". Por essa paz, a matéria de nossos corpos é cobiçada pelos sentidos de reprodução do capital, numa tentativa de bloquear todos os segmentos nos e pelos quais se pode pensar o fim da dominação – a publicidade, com a qual se confunde a imprensa atualmente, faz crer na volatilidade dos corpos e tenta unir a essa imagem a ideia de autonomia, de liberdade de escolha. A resistência requer *certa* paciência, *certo* aprender e informar-se em temporalidades outras que as das urgências capitalistas, já que cada contexto quer reavaliar e recriar continuamente todas as suas memórias.

Se se consegue mostrar que os conflitos são reais, que não há ninguém que possa deter realmente o poder em suas mãos, muito menos a verdade, se se procura desconstruir as tentativas de união por aí hegemônicas – inclusive de esquerdas não-hegemônicas, como são dadas por partidos políticos – e mostrar que só há sentido libertário em uniões cujas bases são de fato materiais porque experienciadas; se são instaladas forças capazes de deslocar continuamente o sentido "burguês" – assassino – de imprensa, para um que tematiza a vida como a experiência de conflito… isso seria, com minha pobreza retórica, fazer uma imprensa à Paulo Freire.

Numa espécie de intuição tosca (que não é intuição, mas é interessante), gente reacionária trouxe o nome de Paulo Freire à superfície, via imprensa, nessas últimas mostras de faccionismo ocorridas no Brasil e que antecederam a temporária (?) queda da presidenta do país. Como se soubesse (sabe que a esquerda instituída pouco deu importância a Paulo Freire?), a gente da reação, que as propostas freirianas sobre processos educacionais têm bases em uma visão de mundo bem alargada, que para além da vulgar participação, pensa numa constituição coletiva dos processos imaginários e revolucionários de quem vive e deseja sem tutelas – armando as pessoas com instrumentos intelectuais e sociais que, segundo frei Beto, é o que não alcançaram os programas sociais do Estado sob o comando executivo do Partido dos Trabalhadores. A reação não quer saber disso, a esquerda muito o ignora, e a imprensa pouco crê que é uma questão a ser revisitada.

Se a proposta freiriana é a tentativa de gerar uma matéria conforme aos desejos de quem faz a verdadeiramente história, os que resistem; de engendrar saberes adequados, caminhos afetivos autênticos – que correspondem às premências de quem está excluída/os de privilégios e de direitos no Estado –, se assim é, a coisa penetra nas brechas do que entendemos vulgarmente por imprensa. O "Brasil" tem, em seu território, experiências de resistência no campo da informação, muito importantes e que tendem a se tornarem cada vez mais autônomas em relação à pressa tendenciosa e seletiva dos meios mais difundidos. Não se pode esperar nada dos meios já estabelecidos de comunicação, e nem das filtragens das redes sociais – a organização também a esse respeito deve ser de base, em busca de colher e transmitir as coisas que acontecem.

O periodismo comunitário, a apropriação coletiva da produção de informações locais – sem ele nem saberíamos um terço do que está ocorrendo há meses em Oaxaca, no México, algo que surge da luta da/os professores de lá contra uma reforma educacional que em termos símiles deve ser instalada aqui – converge em sua essência com a ideia de que as formas de luta contra o que é mentira na vida dizem respeito à autodeterminação, não à busca por tutela. A/os indígenas, efetivamente, não são devidos *direitos*, o que é já oprimir (forma de opressão legitimada, se diria, já que é somente o Estado que cede direitos): seus direitos já existem,

porque têm e sempre tiveram potência para viver suas vidas e resistir às mazelas das coisas de fora. Há, sim, potências outras gigantescas que tentam (e a lei civil do Estado branco é uma delas), há séculos, suprimi-la.

Assim em tantas outras lutas e reivindicações, especialmente nas grandes cidades. A união concreta de alguns grupos e a singularização de algumas reivindicações lidam diretamente com as ambiguidades e contradições inerentes à luta por autodeterminação. Se certos grupos precisam reivindicar identidades como arma de combate, não o fazem por ansiarem um rótulo, senão pela compreensão de que a memória é sempre uma narrativa: luta-se, em tais casos, contra a hegemonia narrativa do preconceito e da dominação, a qual gera, necessariamente, violência, e pela sublevação de narrativas mais autônomas, que podem incluir a violência – autodefesa – enquanto põem em xeque as falas identitárias untadas de preconceitos e alimentadas pela morte do desejo alheio.

Parte considerável da imprensa de "esquerda", atualmente, gaba-se de expor o processo de saturação de uma estratégia política específica, a da conciliação, mas parece não levar em conta a inevitável saturação da política compreendida como representatividade e profissão, que tutela ao mesmo tempo que assassina, que dá com uma mão o pão e com a outra rouba o caráter singular e múltiplo dos desejos das mulheres e homens tuteladas. A luta passa então por deslocar a ideia de que os conflitos reais se expressam na esfera da dita classe política – tais conflitos são em verdade faccionismos, são desintegradores, não visam o fim, por exemplo, da propriedade privada dos meios de produção: a política em seu sentido mais vivo não pode prescindir do constante questionamento dessa realidade.

É, sem dúvida, um desafio para tudo aquilo que envolve comunicação e maturação de ideias e opiniões. Compõe tudo isso, de certo modo, a aderência à recusa bem mais abrangente do que aquela direcionada a uma só fração dos políticos de profissão. Se é verdadeira a percepção de que a imprensa burguesa tem um compromisso estrutural com a opressão de vidas e de desejos, não pode ser de outra maneira quando a forma da política é compromissada, o mínimo que seja, com as pretensões burguesas de acumulação.

Sem dúvida, a batalha grossa é para inverter uma lógica que vai além da educação formal, claro, e além da imprensa compreendida como círculo restrito, pois exige mudanças radicais de convivência, de autoapreciação, de aproximação com a história própria e com desvelamentos, por assim dizer, das forças criativas das massas, cujas temporalidades e espacialidades são abertas. A criação existe, marginalizada, combatida ideológica e policialmente – o que não impede que as histórias concretas se desenrolem também como entrelaçamento de gerações, mas a batalha é árdua…

Da morte e das lutas que fazemos nossas

"…a própria ideia de uma identidade nacional pura, 'etnicamente purificada', só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna."

Homi K. Bhabha

I

Da morte, evocar o tema em conversas hoje corriqueiras, sobre semântica de golpes, por exemplo, pode desarmar. Em tempos de golpes "não sangrentos", a linguagem da revolta parece travar: o sangue que escorre cotidianamente em certas ruas das cidades, dos campos e nas florestas parece não ter envergadura política à maioria. Não surpreende, dentro de lógicas próprias e fugazes de gente que fala e raramente comunica algo que escape à pressa de expor dualidades e culpados. A elaboração escrita e o tempo reflexivo poderiam amenizar o problema, mas, ao fim, os suportes mais eficazes da comunicação não são as palavras escritas, sim certas disposições desejantes individuais e coletivas, arranjadas dentro de horizontes afetivos comuns, ou que são feitos comuns.

A materialidade da reflexão não é anterior à materialidade dos afetos, mesmo que lhe possa ser simultânea. Por isso a morte e o desejo relacionam-se tão profunda e insensatamente que pouca gente se propõe a comunicar-se partindo dessa relação. Para Feuerbach, "o instinto da comunicação é um instinto original", com o que concordo plenamente – tanto mais porque o contexto era de ataque ao Idealismo. Por isso é difícil esperar proezas, também, dos interiores da filosofia e das Humanidades acadêmicas que, mortos ou gangrenados paradoxalmente em sua dinâmica própria, reescrevem cotidianamente a historieta monótona de que a morte é algo distante ou, em último caso, nem deve ser pensada. Pobre, afetivamente, o estudioso que não pensa na morte.

De qualquer modo, é possível buscar – superficialmente, de início – inscrever a morte nos interstícios do ser habitual e ensaiar perspectivas políticas: a quem clama contra golpes, pode-se responder preguiçosamente que essa virada institucional (que pouco ou nada modificou *institucionalmente*

no Brasil) não provocou mortes, mas que mortes e desejos moribundos a provocaram: giratória impertinente de diferenciações fictícias, na medida em que a morte e a violência fundaram esta nação e agitam-se vivas até nossas íntimas constituições. A quem quer escapar à morte, a golpes do que for, pode-se perguntar o que nos leva a fingir que apenas algumas mortes devem ser evidenciadas, numa autojustificação histórica e opressiva – o que nutre a descrença nas possibilidades políticas das coletividades como sujeitas de ação, reduzindo-as a receptoras e não causadoras de efeitos políticos.

A descrença assim engendrada é interrompida por rompantes de personalidades (máscaras) que, ao fim, deixam na imaginação das pessoas um lugar vago – e um delirante desejo de retorno – ou um campo semeado de ódio quase teológico, de tão irracional que soa e perigoso que se torna (do mais, as lutas e conflitos fundamentais da sociedade, como os conflitos entre classes, são mais profundos do que todas essas disputas permitiriam entrever). Quando se espera que a vida política venha de fora, de um solavanco exterior que reanime as massas, geralmente se experimenta a frustração e, na sequência, cria-se uma vazão acumulada de raiva – a qual é igualmente afunilada, como numa descarga sanitária, caindo sobre *personas* que "mereçam". Sentimentos políticos retornam, no caso, como expectativas surreais de moralidade. Quanto às expectativas que não são surreais, como a de segurança e de liberdade, muitas delas são encarceradas em uma estreita cela de ignorância – por sua vez travestida de confiança nos representantes –, sem vistas que deem para nada além do que é projetado como benéfico por quem se aproveita das instabilidades civis e econômicas.

Quando se forjam projetos de nação – essa hipóstase dinâmica e determinada que é campo de produção imaginária de relações concretas – e à medida que aderimos a eles como se constituíssem a coisa comum, jogamos com a vida e a morte, farpeamos privilégios e ganhamos feridas de submissão; desse jeito, encontramos, em mil mediações, regras de quem deve nos representar em nosso vazio de ação, inúmera/os que somos, crendo-nos incapazes de ação política. As regras, postuladas e postas como salvação comum (como essencial à saúde política), não poderiam deixar de ser, entretanto, questionadas quando geram tanta controvérsia e destituem tantos símbolos sociais de sua primazia, conquistada a duras penas de negociações, inclinações de cabeça e apertos de mão entre

supostos rivais políticos – a fala moral em política sempre necessita firmar-se, concretamente, como moral dupla, assimétrica e topográfica, ou seja, válida a depender da localização relativamente aos poderes.

Acontecimentos como o mais recente golpe no Brasil – que burocrática e midiaticamente depôs uma persona e o imaginário que a seguia por outra mais próxima do "senso comum" capitalista –, por mais fatalmente que decorram da regra "democrática" no Brasil (histórica e enfezadamente antidemocrática), nestes momentos fulguram a exceção. De certa forma, tal perspectiva é verossímil, pois a deposição de um imaginário por outro, sem que nenhuma das partes desconstrua os fundamentos do lado oposto no conflito, é realmente exceção – uma que, enfim, acaba por postular a morte como regra (os desdobramentos desses conflitos se dão nas ditas instituições políticas e nelas devem, supostamente, ser legitimados ou não; como canta Raul: "nas alturas fazem escrituras, e não nos perguntam se é pouco ou demais"). Se as nações, histórica e fundamentalmente, apoiam-se em guerras para legitimar um estado de coisas, não deve surpreender que alguns *meios de guerra* sejam utilizados para reafirmar sentidos parciais de nação – porque todos os sentidos, já parciais, mutilam-se mais quando é um "projeto" de nação que está envolvido.

"Inevitavelmente", os distúrbios institucionais recentes provocaram um sem número de discussões sobre a função da esquerda. Experienciamos como a esquerda – se tomada unidimensionalmente e se dotada de poder – pode conviver ou mesmo provocar a morte como condição de vida e de privilégios de pouca/os. Casos particulares demonstram que muitos podem ser salvos da miséria, e isso transparece na pressa angustiada e raivosa do golpe e, por outro lado, cristaliza-se nos argumentos contragolpe, os quais em todo caso têm números "a seu favor"; dos últimos, alguns passearam pelo conceito de miséria sem aprofundá-lo, na maioria das vezes reduzindo-a à condição econômica (sem retirar das determinações econômicas seu peso, reduzir conceitualmente a miséria à impossibilidade de adentrar monetariamente na vida social é problemático, tão sério quanto reduzir a economia à jogatina financeira). Talvez não pareça um fato numericamente grandioso, mas essa postura unilateral empurrou para a miséria absoluta e para a morte tantas outras e outros que insistem em não ceder à vida unidimensional da política capitalista, mesmo à esquerda – mortes e violência contra as mulheres aumentaram depois da lei Maria da Penha (lei fundamental); suicídios de partes minorizadas da população crescem geometricamente; o genocídio continua como forma de atuação não excepcional do Estado; talvez nunca

as populações indígenas tenham sido tão vilipendiadas. Não vejo aqui limites inatos à ação política institucional, mas às prioridades que acompanham as "políticas" estatais e nacionais.[27]

E não é uma questão de culpa, certamente. Mas de guerra e de quais posicionamentos são urgentemente exigidos por ela. Os sentimentos são incontáveis ainda que se tente contê-los. As portas da percepção, já escancaradas pela dura repressão cotidiana (com um braço militar, em muitos casos, para comunidades diversas), como que são arrombadas pelo cinismo que mata umas/uns para outra/os viverem mais comodamente; é difícil desapegar-se de números e seguir em frente, embora mudanças propiciadas pelos governos de esquerda, no Brasil, não se resumam a números (e não é difícil encontrar quem as enumere bem) - contudo, vividas como concessões de cima[28], é-nos claro hoje, como um dia de sol em Fortaleza, que se trata de conquistas relativas, facilmente perdidas se não mantidas pela força de quem de fato as deseja; parte considerável

27 A Lei Maria da Penha nasceu da luta judicial contra o Estado Brasileiro, e mesmo essa conquista esbarra em estruturas ancestralmente excludentes no Brasil. Recomendo que se confira: http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/a-complexa-luta-das-mulheres-indigenas-contra-o-estupro/.

28 Existe um "em cima", mas nunca é zerada a incansável luta de muita/os que desejam minimizar ou eliminar a distância entre o "em cima" e o "embaixo"; algumas das mais salutares movimentações da esquerda no poder federal, no Brasil, foi em relação aos estímulos dados à ciência e à expansão da educação superior, embora com toda razão se possa reclamar da ausência de políticas mais profundas sobre a educação de base e a qualidade do ensino público (que depende mais das federações e municípios do que da União, mas como se fosse essa a questão). Enfim, por trás de tudo isso, o pensamento crítico pode chegar a questionar o alcance dessas movimentações do ponto de vista do combate efetivo às desigualdades impostas por sociedades historicamente desiguais. As seguintes palavras de Bakunin, no texto *A educação integral* (ps. 37-38), põem a questão que, em minha opinião, deveria estar presente à esquerda que de fato crê na educação como base de mudanças sociais significativas; a citação é longa, mas o teor é claríssimo: "Quem pode, por conseguinte, negar que todos os progressos da ciência, sem nenhuma exceção, redundaram até agora no aumento da riqueza das classes privilegiadas e do poder dos Estados, em detrimento do bem-estar e da liberdade das massas populares do proletariado? Mas é possível objetar. As massas populares não se aproveitam também destes progressos? Elas não são hoje muito mais civilizadas do que eram nos séculos passados? A isso respondemos com uma observação de Lassale, o célebre socialista alemão. Para julgar os progressos das massas operárias, do ponto de vista de sua emancipação política e social, não se pode comparar seu estado intelectual no século presente com seu estado intelectual nos séculos passados. Temos que considerar se, a partir de cada época determinada, uma vez comprovada a diferença que existia entre elas e as classes privilegiadas, elas evoluíram na mesma medida que estas últimas. Pois se houve igualdade nestes dois respectivos progressos, a distância intelectual que as separa hoje do mundo privilegiado será a mesma; se o proletariado progride mais e mais depressa que os privilegiados, esta distância será necessariamente menor; mas se pelo contrário o progresso do operário for mais lento e por conseguinte menor que o do homem das classes dominantes no mesmo espaço de tempo, esta distância será maior; o abismo que as separava se tornou mais profundo, o homem privilegiado se fez mais poderoso, o operário mais dependente, mais escravo do que na época que se tomou como ponto de partida. Se nos colocarmos, na mesma hora, em dois pontos diferentes, você com cem passos de vantagem sobre mim, e se você der sessenta passos, e eu somente trinta por minuto, ao cabo de uma hora a distância que nos separa não será mais de cem, mas sim de mil e novecentos passos."

desse grupo empurrado para fora da miséria (e, em geral, de um ponto a outro da escala social), ao que parece, continua ideologicamente afastada da política institucional e sem voz, chegando a ter repulsa pela imagem da política (e parte, ainda, voltou-se contra esse mesmo governo, e as razões para isso devem, sim, ser discutidas).

II

Uma *nação* deve ser fundada em regras comuns de ação e de omissão, e muitas dessas regras, explícitas ou latentes, versam sobre como a diversidade deve ser absorvida, caso o deva ou o possa. Desse ponto de vista, a constituição da nação exibe e reverbera deveres mais extensos do que os inscritos na lei, vai além da determinação coercitiva dentre nós, pois é processada por crenças, medos e desejos que mobilizam coletividades para além do que exige ou pode exigir, por exemplo, o Estado ou quem emprega pessoas. Por outro lado, essas potências de ação coletiva que não podem ser formalizadas pela lei (sem perderem muito do que as faz potência) são, constante e profundamente, enxovalhadas por interesses que não são propriamente referentes às coisas pública ou comum. Se pensarmos bem, são essas mesmas potências que estão em jogo quando aspiramos a qualquer mudança profunda de nossas vidas e mesmo quando temos de resistir à tentação do desespero político.

O tempo, as origens e as particularidades aglomeradas em todos os projetos de nação brasileira, até hoje, são elementos que foram sendo forjados em e para uma unidade que jamais existiu – não é fácil ainda hoje, por incrível que possa parecer, persuadir de que a democracia racial é um desses elementos forjados para imitar uma determinação de caráter essencial à nação brasileira, enquanto também inverte, ideologicamente, as causas da grande diversidade de manifestações sociais, políticas e culturais em solo nacional. Como se a diversidade fosse instituída e institucionalmente incentivada e não, sempre, resistência.

Uma das consequências da mobilização interessada e totalizante dos desejos coletivos é, em todos os lugares em que a nacionalidade seja um valor em si, a permanência da morte como política de Estado. Morte de quem aqui já estava e de quem por aqui aporta. Também de quem, não sendo claramente de fora ou de dentro, sofre violência por

aquilo que tem de subversivo ou capaz de autonomia: quem escapa, por exemplo, das regras do patriarcado e de suas pobres modulações sexuais; das mulheres, ainda hegemonicamente reconhecidas autônomas apenas no que diz respeito à organização de uma pequena economia do lar, ou pouco mais. Quando passamos a questões demográficas ou geopolíticas, as falácias dos projetos de nação continuam a aparecer.

Pensando nas diásporas do passado e do presente que trouxeram e trazem muita/os a este território, geralmente a absorção de quem ingressa é mensurada em termos filtradamente econômicos, de uma certa economia vigente no tempo, que pode ser a escravista ou a consumista (o que não é exclusividade do Brasil) – isso quando é mediada ou permitida pelo Estado ou por capitalistas. Independente disso, as singularidades diversas que passam a constituir um povo nunca são corpos estranhos de verdade. Quando vejo, hoje, propostas de absorção prioritariamente econômica de migrantes e refugiada/os, puxada/os pelas tripas para fora do que consideram lar, enxergo simultaneamente operar um engano similar àquele que utiliza técnicas capitalistas de assimilação do múltiplo que resiste à homogeneidade imposta pelo consumo. Tais técnicas levam a quê, senão ao recrudescimento de competitividades fundadas sempre na disparidade de condições materiais? Disparidades renovadas por injustiças constantemente atualizadas no tempo e no espaço. Isso não leva, a longo prazo, à circulação e expansão desses problemas que vemos existir desde sempre? Em um mundo com 60 milhões de refugiada/os, não nos é exigida uma reflexão 60 milhões de vezes mais profunda do que sua locação espacial e econômica? Uma potência nômade como esta pode ser adequadamente absorvida pelo poder que se exerce sobre o comum das vidas?

Demonstrar a impossibilidade de tal absorção e a violência implicada por sua tentativa é uma das chaves para se compreender o internacionalismo da esquerda nos dois séculos passados. O que se pode perguntar, é em que medida essas potências constitutivas do múltiplo cabem em luta nas instituições estatais e nos projetos de desenvolvimento nacional, levemente diferentes de um governo a outro? Claro, é bobo pensar que o fascismo está igualmente distribuído por todos os lados no jogo do poder; mas, quando os lados compartilham a semântica, não se almeja a *certa* pureza quando a estaca batida é a utilidade da nação brasileira, mesmo que em enunciado a diversidade seja elogiada e incentivada?

Nas esquerdas que disputam projetos de poder, não se assume um campo semântico próprio que mascara a real potência constitutiva do que podemos ter de mais comum entre nós? Na ânsia de definir as missões da esquerda, os aspectos éticos facilmente são apartados dos imediatismos políticos; em outras palavras, na urgência de participar da máquina estatal, muitas elucubrações da esquerda, hoje, desprezam que desejos nos guiam: por eles, os vínculos que criamos podem ter estabilidade e serem produções apropriáveis coletivamente (de modo necessariamente dinâmico). Nesse sentido, relembrar por que o socialismo *tinha de ser* internacionalista pode ser instrutivo, tanto mais se sabemos que criaturas tão chegadas e tão distantes como Marx e Bakunin conseguiam analisar as relações de poder de sua época cotejando ao mesmo tempo as diversas possibilidades que as diferentes histórias de cada povo produziam a favor da revolução.

Nenhuma força pode hoje barrar as reconfigurações éticas que o nomadismo impõe, o que, desejável ou não, é inevitável. Que lado assumir diante disso? Os lados são vulgarmente imaginados. O que há de ser feito ainda está em processo de constituição, de organização, de formação de resistências – este é um de vários aspectos a que devemos atentar, mas não é dos menos relevantes, sem dúvida. Assim como os corpos indígenas provam que qualquer direito concreto é exercido como resistência, quando se é alheado e alvo de violência legitimada, a migração em massa aponta para a constituição de novos conceitos irmanados à pluralidade e de novos movimentos sociais – mais firmes, talvez, do que os que atualmente intentam navegar pelas vagas das dicotomias políticas, que mascaram os verdadeiros conflitos da vida humana, ética e politicamente. Uma esquerda nova, pela qual tanto se reza e se bate boca, apenas seria de fato nova imiscuindo-se a todas essas esferas do diverso que se apresentam e agem como resistência contra a morte cotidiana e penetrando nas aberturas que aos poucos vão sendo reveladas pela força própria da história. Essa esquerda, em uma espécie de dialética sem finalidade, superaria as dicotomias que a definem por um lado específico da arquibancada política.

III

Pensando levemente em Hegel e na sua dialética idealista, sem concordar com ela, sei que com efeito o trabalho de constituição de uma ética que exerça a política e de uma política que não insista em se isolar como campo autônomo exige a paciência do conceito. Não porque deva ou possa algum conceito afirmar-se por si e determinar as diferenças e as igualdades das coisas do mundo pelo que a ideia impõe, mas porque, se pensamos *também* através de conceitos, eles devem ser forjados com a paciência de quem admite a indigência perpétua do saber, pois todo saber só é possível por certas disposições das coisas mesmas.

Isso significa, em primeiro lugar, que é sempre arriscado crer-se apartado dos imaginários que guiam grande parte das atuais ansiedades políticas (ver a si como uma planta exótica): a maior motivação à peleja é ver-me impregnado deles e, como muita/os, sentir-me um tanto sem companhia mesmo com tantas fantasias por aí disponíveis. Em segundo lugar, e mais importante, é que podemos e devemos implodir os fundamentos, resistentes em quase todas as esferas, da dicotomia entre saber e ignorância – quando ameaçam, via austeridade, arrancar direitos conquistados, e baseiam isso em "verdades" cujo entendimento é restrito, a legitimação do poder sobre a massa da comunidade nem precisa mais se passar por racional ou razoável. Força bruta e ignorância coletiva acumuladas *por toda parte* matam indígenas no Brasil como em um estado de guerra. E a tantas outras pessoas.

Não à toa a educação não pode tardar a ser "reformada", de cima e impositivamente, a fim de desimpedir que a exceção seja percebida como regra, e que a opressão e os pactos com quem oprime sejam tidos como necessários à estabilidade e à segurança nacionais. Os corpos individuais e coletivos, para conhecerem-se a si próprios, têm de ser capazes de exercer sua potência de múltiplas formas, resistindo ao máximo pela autodeterminação de seus afetos, os quais não são por si compatíveis com nenhuma das linearidades históricas que pretendem justificar uma nação. Claro, termos como nação e seus aparentados, como raça, povo, unidade, são conscientemente mobilizados por correntes de símbolos e de imagens que podem afetar sem por isso diminuir a potência de nenhuma luta em particular,

podem até ser subvertidos – porém, pelo que se disputa (o que disputamos em comum), senão pela possibilidade de que até os símbolos e as imagens que nos movem sejam frutos de potências singulares não submetidas a nenhuma violência discursiva ou física? Senão pela dissolução do poder (sobre) e proliferação das potências? Senão a retomada dos afetos próprios como arma de resistência?[29]

Se alguém entender por isso que a luta há de estar sempre na esfera dos afetos (e dos mais habituais afetos) e que o campo político torna-se a explicitação comunicativa dos conflitos e dos encontros que nutrem as coletividades, concordarei imediatamente. Traduzir em pautas políticas concretas essa dimensão pressupõe desconstruir diversas projeções de separação, ainda que, para isso, distinções devam ser feitas – praticar a potência não significa, por exemplo, exercer o poder (sobre); uma mulher negra exigir fazer sua própria narrativa não significa querer realizar o conceito de raça. Dentre tantas coisas, toda resistência ao poder deve ser traduzida em certa comunicação, sem o que o discurso permanece vazio; para que seja comunicação, deve-se primar pelo que há de comum e pelo que pode ser produzido *em comum*, sem ordem pré-disposta e imposta, o que impede, em realidade, a organização.

A crescente – e indatável – miscigenação do mundo não requer quebra de comunidades, pois as pressupõe; antes possibilita criar novas maneiras de se enxergar a política, expressas por luta das mulheres negras, indígenas, ciganas, esposas, filhas, pobres ou não; dos negros, das comunidades quilombolas; de todas e todos com imaginação sexual ativada em seus corpos e mentes; da/os jovens ocupantes de suas próprias escolas; expressa assim tão ricamente, a resistência ao(s) poder(es) não pode cair em dicotomias, e necessariamente traz a real organização para as bases: os obstáculos a isso se mostram tanto mais ferozes quanto mais a luta é encaminhada por desejos reais e menos por fantasias pré-fabricadas.

29 Por sorte cruzei há pouco com um texto de Peter Pal Pelbart, em que estas palavras estão escritas: “Ideais fortes precisam às vezes de centenas de páginas para serem devidamente desdobradas; Se Foucault nos serve para pensar a resistência nessa chave da reversibilidade eventual das forças em jogo, talvez seja preciso também recorrer a Espinosa, que diferenciava poder e potência, e até os opunha. Por isso, talvez trate-se menos de apenas tomar o poder do que de expandir a potência”. Cf. http://outraspalavras.net/brasil/peter-pal-pelbart-estamos-em-guerra/.

O tempo do desejo pode ser efêmero, mas também poder ser longo e subterrâneo, mas é sempre descentralizado: por isso é tão cobiçado, com o que se tenta impor sobre ele a força e a violência. Se as ações políticas instituídas não aprofundam e abrem todas essas temporalidades (limitadas pelos atuais projetos políticos "oficiais e oficiosos"), a violência e a morte seguem intocadas em suas raízes.

Outra distinção necessária, pois, é entre a violência fascista e a violência que o desejo comum de liberdade pode engendrar. Quando a pluralidade resiste, vemos sem mais as barreiras fascistas tentarem se interpor, como quando surgem ameaças a secundaristas que lutam. Ou como quando sindicalistas e outras entidades "organizadas" agridem libertária/os e a/os entregam à polícia. Como estamos, o múltiplo ainda implica choques violentos. A ilusão de segurança é proporcional à violência que tenta controlar a criatividade – é ela que pauta os mais absurdos projetos de nação contemporâneos (o controle quer ir da inflação a nossos corpos, sem rupturas). É difícil e arriscado categorizar, mas não perspectivar: mais profundo do que os projetos hegemônicos conseguem praticar, a criação de direitos e de potências hoje depende do desejo de criar novos territórios e novas motivações para a união, o que contradiz a ideia ou imagem de que a segurança é pertencimento a alguma entidade de exclusão – que tem sua *identidade* na exclusão de quem não vive sob as regras (nacionais, econômicas, religiosas, etc.).

O ódio teológico e o ódio ao teológico

Toda justiça vem de Deus, que é a sua única fonte; se soubéssemos, porém, recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo, nem de leis.
J.- J. Rousseau.

As respostas, mesmo que aparentemente ingênuas e espontâneas, a respeito do que atrai as pessoas, sempre nos enviam à experiência – tão variável quanto as singularidades, pode ser mais ou menos sincrônica, mais ou menos dependente das idades e do que delas se espera (experienciar as coisas de forma "infantil", ou madura, etc., se é bom ou ruim, depende dos contextos de tais experiências). Crê-se com recorrência que, desde que nascemos, tudo ou quase tudo vai se encaixando nos costumes, no hábito, e que o cotidiano das experiências vai se conformando a memórias mais ou menos profundas criadas com certas finalidades, há muitas gerações; as opiniões singulares e seus cambiamentos e cambaleadas deveriam, assim, sem que nada de excepcional advenha, coexistir com aquilo que denominamos caráter, em nossos dias dificilmente apartado de sentidos morais. Por isso retemos, geralmente, certos encontros e experiências que, no mais das vezes, justificam um juízo negativo ou positivo (ou neutro) a respeito de algo ou alguém. Tais relações não são vãs: com efeito, custosamente eu próprio daria crédito a um sentimento meu cuja indumentária não fosse costurada pelos encontros e desencontros que tive.

Porém, essa quase que despretensiosa explicação dos sentimentos pode esconder, a nossos olhos, aquilo que em nós está colado fortemente e não encontra, assim tão imediatamente, explicação na qualidade dos mais *habituais* encontros. Em outras palavras, esquece-se (ou é velado), constantemente, que a carne mesma de nosso corpo é intencional e que não existe experiência nua, que se dê a si mesma em traços claros, e a que seriam anexados valores e práticas decorrentes desses valores.

Dificilmente conseguimos enxergar nossa própria vontade de vida como a substância das experiências. Pouco enxergamos as razões de nossos valores e sentimentos, os costumes são insuficientes para fornecê-las. Se pensamos no ódio, então, raramente cremos que ele habita em nós (e, claro, mais raramente nos cremos causa justificada do ódio alheio). Esse afeto, talvez mais que o medo, "tão importuno e mais insuportável que a morte" (Montaigne), tende a ter negada sua realidade, através de nós, nas ações da vida cotidiana; tem-se como exceção e desconfiguração da normalidade, quando, verdadeiramente, tem guiado a quase totalidade da história humana. De tão escorregadio, o ódio oculta até seu íntimo parentesco com o medo.

Em qualquer caso, não é possível e desejável formular assim de modo reduzido os movimentos históricos em que estamos imersa/os. Apenas o recorte de uma visão específica me faz levantar tais questões, e de forma problematizante mais do que descritiva ou explicativa. Antes disso: uma recorrente pergunta – legítima, ou melhor, urgente – hoje feita diz respeito à dificuldade, cada vez mais dura e disseminada, de desvincular o teológico e o religioso da política. Por mais superficial que pareça, existiria alguma medida de semelhança dessas esferas (religiosa e política) na expectativa de que alguma salvação se apresente do "exterior"? O que do religioso penetra, concreta e perniciosamente, no interior do espaço político? Face a essas indagações, por que o ódio, afeto que remete à irrupção de um modo de agir que não *costuma* ser, aparece no início dessa reflexão, agora assumidamente política?

A aparição faz sentido, primeiramente, pela visão que me levou a encadear esses pensamentos, e é bem circunstancial (vem logo adiante). Mas, sob outro aspecto, pensar o teológico e o religioso incitam a pensar sobre o amor e seu "reverso", o ódio. Talvez isso não seja obscuro. O enlace está em uma certa convicção, de que partilho profundamente, de que os mistérios das religiões e os discursos sobre a natureza de Deus não devem ser vinculados à esfera de discussão da coisa pública e das decisões que a partir disso nos afetam. Talvez a solução de todos esses mistérios se dê realmente pelo amor, e como somos tão pouca/os sem religião e ateias e ateus no Brasil, a política surja só como modo de controlar os descrentes – perigosa/os. Mas, do amor, mal veem-se os rastros

deixados por tantas manifestações religiosas e palavras sobre Deus[30], e o que chega às vistas é um ódio profundo ao que é diferente, àquilo que diverge, a quem é indiferente ou nega o que diz o sacerdócio. Assim como a difusão do amor torna obsoleta a política, a difusão do ódio exige para esta uma proteção contra a lógica exclusivista das crenças. Como sabemos, é *pela política* que tais lógicas – exclusivistas também entre si – podem encontrar, em tempo simultâneo, espaços diversos de vida e propagação.

A imagem do ódio, contraposta e unida à do amor, corresponderia às lógicas das religiões como elas se apresentam em suas variedades? Mil outros afetos se interpõem entre esses dois, sem dúvida, e entre as diversas confissões e quem as segue. Cada confissão tem sua história e cada crente sua maneira de enxergar o mundo – ou seja, quando se aceita a clareza disso, mais se aprofunda a consciência de que nenhuma espécie de dogma pode servir de suporte à lei civil. Dogmas religiosos universalizam e excluem, sem que isso pareça contraditório (afeto ou perspectiva solitária alguma esgotam o que está envolvido na religiosidade), e é incontornável ter em conta que a fé tem diversas modalidades e quase todas carregam consigo consequências práticas e morais.

Em algumas dessas modalidades, especialmente em suas práticas, tornou-se difícil dissociar de um certo sentimento de abandono do mundo o de revolta com os "mundanos", e quem sabe se possa falar aí de adesão a uma fé violenta: persiste um medo de que todos estão *contra* (possível quando o "mundo" homogeneizou as pessoas – no "mal"); mas não como paranoia estereotípica, pois é preciso lembrar que é no campo social que agora e sempre se articulam as peças que compõem qualquer ódio religioso e teológico; é no campo social que a exaltação toma as vestes de ódio. Muitas dessas práticas são ancoradas em encontros e desencontros sociais que geram, concretamente, um sentimento de abandono e de hostilidade. *Certo* discurso religioso encontra, assim, não espíritos leves e almas entregues – encontra, sim, pessoas tornadas inimigas (ou que assim se sentem), de algum modo, pelo Estado, pela violência do tráfico, da vizinhança, pela opressão de gênero, raça e família,

30 As exceções devem ser procuradas em diversos espaços, obviamente, e sem dúvida a intervenção da Teologia da Libertação no debate político é uma das mais marcantes e reconhecidas (ou negadas) tentativas de combater e reverter as perigosas asneiras da religiosidade conservadora tradicional.

por tantas e diversas coisas. Esse encontro permite não apenas dar vazão ao ódio e à vingança, mas impor uma "lógica", uma necessidade moral que os desconfigura enquanto ódio e vingança. Aqui devo retomar, rapidamente, minha experiência como guia.

É certo que as coisas não aparecem como são em realidade (qual?), movimentos e relações muitas vezes fluem e mal são percebidos ou contidos pelas visões que temos. Mas algumas mudanças são sensíveis demais e chamam a atenção. A visão que me motiva, aqui, tive-a retornando à comunidade em que cresci, e, fundamental, passando lá um bom período, dias, tardes e noites – sem o quê, como em ocasiões anteriores, mal poderia perceber as cores do lugar e as pessoas. Em menos de 15 anos, notei, não apenas ali foi seguido à risca o crescimento geral de denominações neopentecostais, como muito da dinâmica cotidiana, dos encontros, da empatia e da hostilidade estava sobredeterminado pelas vozes – berrantes – de tais confissões. Afora o palavreado já bem conhecido de quem frequenta ou frequentou denominações evangélicas (experiência de que também compartilho, do passado), o que se destacava no quadro geral é que, tornando-se as vozes e os gestos a cada dia mais reconhecíveis, percebi correntes de hostilidade, ódio, depreciação que reiteradamente adentravam os pequenos cômodos cheios de gente de todas as idades – e de muitas, muitas crianças.

Esses fluxos convergentes de adesão a certas modalidades de fé e de multiplicação dos atos de hostilidade seriam apenas coincidências, fruto imaturo de uma confusão entre os estreitos corredores de uma comunidade e o espaço público de convivência entre indivíduos? Se a convergência, ao contrário, tem uma causa, chamar uma religião, uma fé ou um discurso de violentos a tornaria mais explícita? Enfim, o que essas religiões, que penetram cada vez mais nas comunidades de vários territórios, têm a interessar nas questões sociais e politicas?

II

Prosseguindo, a luta pela política laica tem suas razões e não se prende, com certeza, a considerações estritamente afetivas e muito menos privatistas. Mas passa por elas, à proporção que explodem todos os dias em nossas faces o ressentimento, o ódio, o medo, a ambição e a (falta de) vergonha de si quando gente da política profissional ou bancadas religiosas aglomeram em projetos de lei suas ganâncias, fantasias e aspirações morais – hipócritas ou não, aspirações morais.[31] Para quem considera o momento atual uma onda ou avalanche conservadora em campo político, a coisa não chega a ser menos clara do que para quem sabe que esse conservadorismo está impregnado no projeto hegemônico de Brasil há séculos. Para quem deseja e cria pela liberdade, é igualmente impossível sentir algo em comum com a política quando as personas que "lá" estão desafiam assim descaradamente o bom senso; não menos intensamente, para quem nunca se sentiu tocado pela política, ou o foi negativamente, isso que vemos como perversão pode aparecer como o caminho de uma liberdade pouco ou nada experimentada, mas muito prometida.

Uma grande promessa é a de prosperidade e o que isso envolve de sentimento de autonomia ou de proteção, também financeira. Há, conjuntamente, promessa de proximidade, de comunicação – há uma linguagem esparsa, mas reconhecível, que leva mais que o voto de fiéis para dentro das instâncias políticas, em seus representantes (nesse sentido, estão, com certeza, menos frustrados do que quem se sente "do outro lado, no abandono e na traição" da esquerda hoje). Congressistas que exercem um mandato "baseado na fé e na palavra de Deus" prometem levar as ansiedades da/os fiéis à praça pública, onde serão ouvidas, pronunciadas por quem, no meio de tanta sujeira, permaneceria "imune" à corrupção.

---

31 Aproveito para citar um simples exemplo recolhido de um texto de Daniela Pinheiro para a *Piauí*: "Desde 2006, quando o Projeto de Lei 122, que criminaliza a homofobia no país, entrou na pauta dos parlamentares, Malafaia se tornou uma das principais vozes contrárias à causa. Foi ele quem, em junho,conseguiu reunir 50 mil pessoas em frente ao Congresso Nacional para protestar contra a votação. Também pediu a seus 180 mil seguidores no Twitter para entupir a caixa postal e congestionar os telefones de parlamentares favoráveis à proposta – no que obteve sucesso. Dias depois, na Marcha para Jesus, em São Paulo, ganhou espaço em jornais e televisões ao dizer que o Supremo Tribunal Federal havia 'rasgado a Constituição' no momento em que aprovou a união homossexual" (http://piaui.folha.uol.com.br/materia/vitoria-em-cristo/).

Certa hermenêutica comum às vezes nos leva a voltar a atenção mais ao discurso religioso, quase sempre vazio, repetitivo e ritualístico; pouco atentamos ao que, em tais discursos, não se direciona imediatamente a Deus e sim às ansiedades e esperanças de quem crê, coisas que se acabam reproduzindo na comunicação – violenta ou não – com quem está "fora", descrente. Trajando a fantasia de profeta ou de sacerdote (quanta fantasia teológica não foi dita em um momento que era para ser de caráter eminentemente, senão somente, político: a votação na Câmara para o impedimento de Dilma?), tais representantes do povo enrijecem e alargam as estruturas de medo e de ódio que línguas em chamas e braços determinados passam a filhas e filhos que nem tempo tiveram para compreender o que é fé.

O mais complicado não é observar "objetivamente" as linhas gerais desses fenômenos, sim aproximar-se o suficiente para ver as singularidades vivas (ou como elas deixam de ser singularidades vivas) que todos os dias andam a constituí-los e multiplicá-los; um trabalho interdisciplinar e variado em perspectivas, no mínimo. A objetividade, até prova em contrário, pode ser parcial, unilateral e sentimental – nem sendo, simplesmente, descartável. Algumas análises do atropelamento pelas neopentecostais de comunidades precarizadas tratam isso de modo formal, distanciado, o que é útil quando, por trás desse distanciamento, não é atiçado um ódio e uma aversão pelas figuras singulares que compõem tais fenômenos (preconceitos que vão da grande mídia "laica" a estabelecimentos científicos e universitários, passando por boa parte da militância de esquerda, também muito sabedora e acima das coisas).

Aproximar-se e vincular-se é o mais difícil, e há vários caminhos para isso (*muitos* são sempre os caminhos exigidos) - parte dessa minha experiência, enfim, é unilateral e limitadíssima, e se vale algo é porque foi direta e refletida. Pois confesso que dessa visão que tive das mudanças em minha comunidade imediatamente seguiu-se uma espécie de enjoo. De uma vontade de gritar mais alto, em certos momentos, passava a vê-los como inimigos, como pessoas de quem tinha que manter distância ou perante quem devia ser agressivo (mesmo em relação a pessoas que cresceram comigo). Esquecia, facilmente, que por sob o peso dessa odiosa linguagem da religião resistiam corpos em contínuo processo de formação, como o meu – e, muitos mais que o meu, resistiam a seu

modo a opressões muito mais profundas. Não obstante todo o machismo incrementado de muitas dessas denominações, notei que as mulheres dali arregimentavam para si uma espécie de fortaleza, com a qual resistiam à dificuldade de criar filha/os sozinhas e ainda às investidas de seus vizinhos intrometidos. Sem aproximar-se (e não me refiro à simples aproximação espacial), tais contradições perdem o sentido político.

Algumas leituras já insistem há tempos na complexidade do fenômeno.[32] Outras não desprezam, felizmente, as ambiguidades do tema.[33] Sobre pautas delicadas como a da autonomia da mulher, por exemplo, o olhar pode colher dessas ambiguidades e contradições relações fundamentais: o neopentecostalismo acompanha as premissas neoliberais, e todo empoderamento que daí flui é banhado em individualismo pernicioso, em objetificação alheia e, no caso, da própria fé. O ódio que hoje transparece em eventos e falas violentas contra certas visões progressistas de mundo é aprofundado pela teologia da prosperidade e pela simbiose entre graça, ganho material e superação competitiva.

Para mulheres e homens que se expressam por essa visão ressentida e untada de sentimento de abandono, como poderia o amor ser de fato um princípio? Como a solidariedade encontraria em seu meio um sentido amplo e inclusivo, por mais razoável que possa ser? Como poderia existir,

32 Destaco aqui um texto que problematiza a questão da relação com os pobres e a pobreza, escrito por Frei Betto e que propõe saídas em termos de diálogo. Antecipo um pequeno trecho: "A que se deve tal fenômeno? Há várias hipóteses. Uma delas é explicada pela coincidência entre a urbanização brasileira, na virada do século XIX para o XX, e a disseminação de Igrejas evangélicas. O êxodo rural, a urbanização desordenada, a quebra de vínculos familiares tradicionais, o inchamento das periferias e a massificação dos meios de comunicação são fatores que estão na origem da explosão evangélica." Também: " Embora haja, hoje em dia, segmentos evangélicos abertos ao ecumenismo e, inclusive, à Teologia da Libertação, o que ainda predomina é o conservadorismo teológico e político. Neste início de século XXI, o alvo do fundamentalismo evangélico são as políticas de direitos humanos e gênero." Cf. o link: http://diplomatique.org.br/por-que-fizemos-opcao-pelos-pobres-e-eles-pelo-neopentecostalismo.

33 Algumas razões subjetivas também ajudam a melhor vislumbrar o alcance da questão; deixo um link aqui de um texto que não se direciona ao tema, mas que, por trazer depoimentos de mulheres negras e de suas experiências das opressões estruturais pela cor, resvala na ambiguidade de sentimentos que tanto alimentam as religiões: "Assim como Daniele, ela dá crédito à igreja por melhorar de certa forma sua autoestima – e também ao cansaço de desejar inutilmente uma pele mais clara". Cf.https://www.theglobeandmail.com/news/world/o-brasil-por-tras-da-aquarela/article25830183/.

assim, solidariedade política – fundada em interesse do comum – dentro de comunidades tomadas do mais vil egoísmo "teológico"? Se Deus protege uma pessoa, não pode e não deve cuidar da segurança de todas. Aí opera uma lógica bem elaborada de medo, desconfiança e hostilidade, e ela é apropriada por certos discursos religiosos e suas figuras. Entre Datena e Malafaia, muito em comum: impulso de explorar, tomar conta das forças de base, da/os pobres, de pessoas que não conseguem outra narrativa das coisas senão a de que elas são perigosas. Como não sentir um ranço disso? Mas isso é tudo ou quase nada? São estas pessoas que expulsaram de vez qualquer solidariedade de suas vidas?

III

Sempre será difícil aproximar-se do que causa ódio só de ser pensado (inclusive porque resistimos a reconhecer esse afeto em nós). Difícil não se pôr contra quem destila ódio, quanto mais teológico, sem com isso alimentar um círculo vicioso. É dificuldade semelhante, entretanto, que leva a esquerda a afastar-se da pobreza em geral (e a aproximar-se de quem detém os meios para essa espécie de coação espiritual e mental) e a não se dar tempo de refletir perspectivamente sobre o que não pode ser totalizado. O caso tem suas linhas e curvas peculiares, mas expressa uma apatia familiar. Sem mais, parece claro que a falácia da representação e de sua potência comunicante opera com igual vigor no evangelismo político: à prosperidade que fiéis votantes esperam, são antepostos interesses bem pessoais de quem "representa", e o discurso moralizante e imbecilizante que sai de suas bocas também oculta uma série de violências a qualquer moral ou política razoáveis. Querem dinheiro, são entreguistas, têm sede de poder. Não há salto qualitativo entre os atos espúrios de quem crê deter o poder temporal e os de quem inclui a isso certa autoridade espiritual.

Alhear-se dos fundamentos do problema, tratá-los à distância, crer que de cima reformas políticas e eleitorais dão conta do problema, é a postura mais fácil, infelizmente aceitável, atualmente, para considerável parte de quem diz lutar pela liberdade. Para esta/es, o verbo salvar ainda tem sentido político. E provavelmente de seu meio saem as críticas mais

mordazes a quem adere valores religiosos às escolhas políticas – mais uma vez reduzindo ações políticas a escolhas eleitorais, de uma parte, e a políticas públicas de governo, de outro. Se os salvadores são trocados, a salvação permanece no horizonte.

Por que a ausência (permanente) do Estado de proteção social nas comunidades pobres cada vez mais raramente produz sentimentos de solidariedade baseados no território e na classe e cada vez mais engendra solidariedade de rebanho (menos pela conotação de servilismo e mais pela necessidade de pastoreio)? Por que a dificuldade de que a solidariedade seja aberta, includente, capaz de fazer nascer concepções próprias de desenvolvimento individual e coletivo? Diante da imensa dificuldade em responder, resta que as igrejas sempre criaram vínculos ali onde muitos agentes políticos não pensaram em chegar. Os neopentecostais vêm aperfeiçoando a tecnologia, por assim dizer. Em 1972, Betinho escreveu: "Ao se restringirem as possibilidades de viver direta e amplamente as situações onde as lutas, as reivindicações, a prática social se manifestavam, operou-se um distanciamento, às vezes até um desligamento da sociedade enquanto objeto de conhecimento, daí originando-se situações de refração, de distorção onde aparecem 'substitutos' dessa realidade".[34]

Impostas ou não, as restrições a essa vida direta são tão ou mais assíduas hoje do que na ditadura, embora nem sempre tão visíveis. O pastoreio neopentecostal, enquanto penetra em casebres com a mesma força que ostenta grandes templos, permite a produção de hábitos que, agora vemos, não poderiam desviar-se das vivências políticas dos indivíduos reformados ou que se creem tal. A contradição entre hábito conservador e sentimento de autonomia conhecemos de longa data, a classe média brasileira nos lega diariamente essa lição (mais perversamente, se comparamos as motivações: enquanto a ignorância política da classe média pode

34 *A situação da clandestinidade e os processos de formação dos partidos-seitas*, Santiago do Chile, 1972. Betinho falava da/a partir da clandestinidade, o que me faz pensar que ela é agora permanente e disseminada como é permanente e disseminado o estado de exceção. De fato, é cada vez mais raro hoje que ideias progressistas não fiquem no vácuo ou sejam atacadas com violência – mas devemos, sim, levar em conta duas coisas: não estamos mais na ditadura militar e as tecnologias de poder são outras; e tanto lá como cá existem resistências reais, por mais difícil que seja exercê-las, também levando em conta as heranças desastrosas da própria ditadura, com destaque para a tragédia na educação.

casar em quase todos os aspectos com a ideia da teologia da prosperidade, as massas convertidas, em geral, logram diferenciar melhor aspectos morais e sociais – mesmo que os embaralhem na hora de votar –, pois muita/os política/os de esquerda também foram eleita/os com esses votos, quando tocaram melhor na experiência concreta desses indivíduos).

Os choques de realidade podem frustrar a superstição, mas há sempre o refúgio em algum fabuloso destino final das coisas (porque Deus tem um plano para a vida). Mas a frustração com as formas políticas – com a corrupção que aparece cada vez mais como intrínseca ao "fazer política" - não tem esse recurso, suas expressões são campos de batalha prontamente apropriáveis por linguagens que comunicam o que pode ser entendido, mesmo que não conhecido, como a do pastoreio. Com isso em mente, que hábitos de autêntica autonomia poderiam ser comunicados às pessoas senão pelo que as toca direta e afetivamente? Que linguagem pode ser política quando forjada alheia e contrariamente, até, aos anseios das pessoas que são usurpadas cotidianamente em suas mais básicas liberdades? Esse tema é tanto mais interessante porque desfaz dicotomias: entre quem sabe e quem se deixa levar, entre quem salva e quem se salva, entre quem crê e quem não crê, inclusive entre amor e ódio; mas também serve para nos lembrar da potência política que têm a/os expropriada/os quando agenciam seus desejos, apesar da servidão que o teológico, a meu ver, necessariamente implica.

Por isso o religioso é tão cobiçado pelo teológico, visado por linguagens que desmembram Deus em vontades tão particulares que podem ser ditas na forma de "conselhos", distribuídos em vésperas de eleição e em processos de impedimento de chefes do executivo. Em matéria de desejos, pastora/es têm sido mais tocantes que quem se preocupa em tutelar sem ferir autonomia de ninguém – algo que aquela/es já sabem não ser possível, pois vivem de submeter desejos. Vê-se com isso como é difícil comunicar autonomia quando não se quer viver de forma autônoma. Isoladamente, os afetos violentos de denominações religiosas persistem modificados em quem se põe (só) a analisar tudo objetivamente, sem preconceitos e à distância. Nessa ânsia – baseada em ilusão –, perderam-se também os vínculos. Parte da luta social ainda se nutre de ódio e senso de exclusividade, e assim é fragilizado o contato com o que há de real também nessas manifestações de religiosidade, como são de fato encontros e experiências.

O tema vale ser debatido constantemente à medida que suas fronteiras são disputadas, ou seja, por estarem abertas. Há brechas pela vaidade feroz de muita/os que lideram essas religiões e que dificulta a sua unidade, mas não sabemos por quanto tempo e se isso é um problema e qual a sua dimensão.[35] Se deixarmos escapar essas e outras pequenas fraturas e os tomarmos indiferenciadamente, favorecemos a fixação de falsas fronteiras (que politicamente poderão ressoar em eleições próximas de modo ainda mais potente) e recorremos ao desprezo para combater o ressentimento. A leitura é bem relativa, sei, mas busca sacudir a (des)atenção para um potencial destrutivo há tempos já posto e que vem corroendo a liberdade ética, política, econômica e social da maioria da humanidade.

O encontro com a religião é corrosivo se o apego é condensado por medo e ódio – a vida espoliada é causa de fortalecimento desses sentimentos, muitas são as vias para mantê-la. Por isso, em troca, muitas são as vias exigidas para resistir à força desagregadora da comunicação baseada na violência, várias são as possíveis e atuais experiências comuns que podem produzir valores de solidariedade e de inclusão, mesmo religiosamente. Quais forem, as ações diretas e vinculantes a serem exercitadas dependem cada vez menos da objetividade de delimitações cognitivas e práticas dos fenômenos: a opressão econômica é sempre usurpação de desejo, as moralidades vigentes afetam corpos de mulheres negras de uma forma específica mas não isolada (por exemplo) e o modo como se compreende a liberdade não se separa da linguagem (por exemplo).

35 "O campo evangélico não é um campo hegemônico, as fissuras são notórias. E há uma resistência bastante relevante e cada vez mais organizada. O embate é muito intenso. O grupo influenciado por essa ideologia e por essa teologia do poder é forte, com influência sobre a comunidade. Mas o grupo resistente também tem influência. Em sua maioria, os que resistem são proponentes de uma teologia conhecida como Missão Integral, uma teologia latina que surgiu na década de 1960 do pressuposto de que o governo de Deus, que é a ascendência espiritual e ética do Cristo sobre os que se confessam seu povo, é um governo para o bem dos empobrecidos, dos injustiçados, dos despossuídos, dos marginalizados. Portanto, uma teologia que busca a justiça social. (…) Hoje o que há é uma disputa no campo do ideário, no campo teológico. Diversos segmentos disputam a ascendência sobre o grupo independente. Esse é o patamar em que se encontra agora a batalha dentro do campo evangélico"; texto de Ariovaldo Ramos e Nilza Valéria Zacarias, 2017 (http://diplomatique.org.br/neopentecostais-e-o-projeto-de-poder/).

Portanto, a ação política ganha em concretude quando é direta e vive de experimentar a imanência da produção de valores de um determinado meio, agindo sobre (não apenas assimilando) e compreendendo os problemas pela proximidade dos fenômenos; e, consequentemente, é vinculante na medida em que toda resposta que se dá (e se pode dar) ao problema dos valores, afetos e decisões políticas é produção de quem experimenta o meio, o constitui e atua na trama de uma determinada coletividade (inevitavelmente conectada com outras). Os vínculos que se produzem – pois não estão dados – implicam esforços de autodeterminação de espacialidades e temporalidades que são plurais e abertas, porque tudo isso é constituído como ação comum, transbordando assim os espaços físicos limitados por fronteiras de uma ou outra comunidade, ou espaços ideais das seitas religiosas ou cognitivas.

Para Rousseau, enganava-se quem distinguia a intolerância civil da teológica. As causas para isso têm razões que orbitam hábitos bem atuais, experimentamos nas ruas essa mescla em práticas de ódio recorrentes. Para algumas concepções que sentem a necessidade mediadora do estado, uma das suas funções básicas é a formação educativa – as ações públicas são empobrecidas quando essa função apoia-se explícita ou tacitamente em dogmas religiosos; mas, igualmente, o estado tem de regular e cercear a riqueza que nasce dos encontros entre moral e experiência, resistência e ação política, mesmo que a religião não intervenha. Querer e concorrer para o estado pode ter sido útil por um tempo, entretanto também mina práticas possíveis de autodeterminação (em sentido amplo). Como sempre se trata de incrementar resistências, os caminhos são abertos e as experiências, imprescindíveis. Ações diretas envolvendo coletividades pressupõem a firme aliança e lealdade entre solidariedade e liberdade comum – os vínculos efetivos e suas práticas decorrentes têm devires conforme suas temporalidades inúmeras, mas têm elementos totalmente captáveis pela experiência e pela memória ativa e que dão tons de resistência frente a promoção social e política do ódio. Elementos que compatibilizam liberdade, alegria, amor, desejo e criatividade e produzem, com isso, um ato político vinculante em que uma das finalidades é bloquear na nascente fontes de ódio que servem a quem quer dominar corpos e mentes.

Sintomas de uma ausência
(danos da moral e política patriarcais)

Se você é pobre é vulnerável, se você é mulher é ainda mais vulnerável. Como se o sistema não se conformasse em agredi-la pelo que é e se desse a macabra tarefa de eliminá-la. Quer dizer, já não é mais apenas objeto de assédio e violência sexual. O que se passou neste sistema que torna "natural" e até "lógico" ("sim, elas o buscaram", diz a sociedade inteira) já não apenas a violação, também o sequestro, a desaparição e o assassinato de mulheres? Sim, mulheres.[36]

I (Ausência)

Imagino vários cenários para ausência. Em um deles, o acúmulo de anos de resistência ao que no mundo escraviza vem acompanhado de cansaço, de imagens pesadas e gravadas, muitas vezes, nas linhas da carne; cansaço, todavia, que deixa não raro a resistência como única opção de sentido de vida, de sanidade: muita/os que sobreviveram a ditaduras têm de continuar lutando para que suas próprias marcas não a/os descaracterizem. Caso se chegue à desistência, ao abandono da busca de sentido, não temos, se não trazemos ainda marcas de grandes acontecimentos no corpo e na memória, posição privilegiada para criticá-la/os, para reclamar de suas "súbitas" ausências no campo de batalha. Pouco compreendemos como a resistência, mesmo submersa, respira em quem "fez por merecer" as marcas devidas a seus combates. A ausência, aí, transforma-se em atualidade em quem prossegue, refletida em nossas vontades de *imaginarmos* a liberdade como qualquer coisa de superior ao tempo e, de direito, universal.

A imagem é complexa e nos incita a querer estender a liberdade a toda humanidade e ao máximo possível de criaturas (que não se perdem a imaginar a liberdade), a ausência também pode ressaltar a permanência de um desejo comum e espontâneo (pois ativo, criador, não meramente receptivo e reativo) de continuar a vida livre ou constituí-la – em alguma medida, lutar pela liberdade é constituir-se livremente na atualidade da própria resistência;

36 Trecho de um comunicado Zapatista, de 17 de novembro de 2016, disponível em (http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/).

a resistência, mesmo quando é mais afeto e menos estratégia, nunca é só negação/reação, ela alinha-se à vida na positividade do concreto. Com efeito, para muita/os, se o desejo de emancipação não é universal, há muito ainda a ser feito – o que implica, sabemos, que sempre há muito a fazer; por outro lado, implica lidar com as urgências criadas por potentes obstáculos, se acreditamos que não é só uma parte dos seres que deve ser livre.

Diante disso, nada menos evidente que enfrentar os obstáculos com métodos e práticas excludentes – a ausência pode ser forçada a tal ponto, que nossos interiores nem se movem em busca de suas causas, pois lidamos com ela, muitas vezes, como resíduo necessário de pulsões instintivas e orgânicas. Nem precisamos cultivar a imagem universalizante da liberdade para que a pergunta seguinte mantenha seus traços: como *efetivar* propostas éticas de liberação quando vínculos fundamentais entre indivíduos e com o ambiente são ou ocultados ou deturpados em suas linhas mais significativas? Essas linhas poderiam guiar a reflexão – não sendo exatamente assim, aproximemo-nos, já que importa saber sobre que solo queremos plantar os sentidos de resistência.

Talvez seja tempo de trazer à tona um dos sentidos mais vigorosos, a meu ver, de ética. Não de tudo que está nesse conceito, mas de algo incontornável: sua distância da moralidade e seus confrontos. Sem exagero, o que a moralidade faz a ética pode desconstruir – e quase nada das moralidades hegemônicas é útil às lutas sociais. A distinção é, entretanto, secundária, embora ganhe relevo pelo fato de que grande parte de quem falou ou escreveu sobre ética e moral as diluiu uma na outra, como se fosse óbvio ou sem consequências graves. O que interessa, aqui, são dois pontos interligados: a) para quem discorda da identidade ou da parceria "natural" entre os dois termos, é um trabalho ético desconstruir até os fundamentos as relações latentes de dominação que estão por trás das moralidades; e b) as moralidades hegemônicas são tanto mais perigosas quanto mais gritam critérios para a *boa* política – quando é a ética, por não implicar com a/o outra/o relação de julgamento, sim de compreensão, que idealmente estaria de pés atados à política.

A contraposição esclarece, no mínimo, que toda referência à ética (e a tudo anexado) tem, sem rodeios, intenções políticas, e que a política não queda restrita às peripécias oficiosas da/os profissionais – que muito levam para o ofício suas ninharias morais, mesmo quando não o percebem.

O que explicaria a *maior* parte da diversidade da população estar ausente dos lugares oficiais de representação (e não ser pauta urgente nas assembleias)? Que dados jogariam nos conflitos políticos que recentemente deixaram à frente do poder faces estritamente masculinas, brancas, velhas e ricas? Assim, a ética não uniformiza o que é essencialmente plural, sua compreensão do que é a política amplia e dinamiza as investidas contra o que impede que a liberdade seja *comum* – se não universal, que a alcance quem a deseja e a busca.

Determinado o campo de alguns conceitos e ideias, resta aprimorar as intenções; diferente da ausência voluntária, impregnada de histórias individuais e desejos privados, outra ausência chama a atenção porque seu sentido desliza até encontrar a violência disseminada que tenta barrar a emancipação integral dos homens e, duplamente, das mulheres.[37] Ausência, então, sensível no espaço e no tempo, mas prioritariamente signo de violências praticadas cotidianamente sob as vestes dos costumes, dos "fatos" e, por que não, das moralidades. Praticadas no espaço e no tempo vemos muitas: a gentrificação; a criminalização, internação e prisão de quem destoa gravemente da paisagem ideal; também a periferização das comunidades e pessoas historicamente seladas pela cor da pele e pela privação econômica; isso evapora de muitas vistas o corpo vivo das pessoas, fazendo com nos resguardemos dos espaços públicos e prefiramos exercer uma personalidade via redes sociais.

37 O "duplamente" dá o tom. No caso, julgue-se a atualidade destas palavras: "O homem revolucionário que hoje luta por sua liberdade, luta apenas contra o mundo exterior. Contra um mundo que se opõe aos seus anseios de liberdade, igualdade e justiça social. A mulher revolucionária, em troca, deve lutar em dois terrenos: primeiro, por sua liberdade exterior, em cuja luta tem o homem como aliado pelos mesmos ideais, por idêntica causa; mas, além disso, a mulher deve lutar por sua própria liberdade interior, da qual o homem já desfruta há séculos. E, nesta luta, a mulher está sozinha"; de Ilse, em 1936, "A dupla luta da mulher", da *Revista Mujeres Libres* n.7, VIII mês da revolução – presente no livro *Mujeres libres de Espanha*, trad. de Margareth Rago e Maria Clara Pivato Biajoli, Ed. Achiamé (2008), p.103 Esclarecedor o artigo de Margareth Rago, "Mujeres libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola", *Verve*, 7, os. 132-152, 2005, disponível na rede. Destaco um trecho: "Revoltavam-se (as libertárias no processo da Revolução Espanhola) com as dificuldades e com a repressão sexual enfrentadas pelas mulheres pobres, mesmo no meio libertário, mais oxigenado, em que eram solicitadas e incentivadas a participar do espaço público", p. 136.

Mas é a presença da violência que chama a atenção, quando faz crer na ausência de conflitos. A resistência precisa ser dupla, em casos: em relação às mulheres, a ausência não significa a falta de seus corpos nas lutas, mas, politicamente, remete à violência com que se barra esses corpos e o que trazem consigo para a ação política direta e para todos os cantos de nossa realidade. O mais radical contraponto é a presença de voz (de tudo que está implicado na voz) da mulher negra, pobre, mãe e libertária, cuja resistência por séculos é pouco apreciada, e o foi até por muita/os que escreveram sobre emancipação e igualdade. Numa história forçadamente androcêntrica, uma verdadeira pedagogia da autonomia tem de priorizar a compreensão dos conflitos e das dimensões de várias questões apresentadas por feministas: gênero, sexualidade, violência, raça, classe, trans, comunidades originárias. Que tipo de educação se cultiva quando até o mais bem-intencionado dos homens fica abestado diante do que sabe ser inadmissível e frequentemente desvia os olhos da violência que gera medo e sentimento de impotência?

O patriarcalismo *é* moralidade e implica moralidades que oprimem em diversos níveis. Tem uma lógica que oculta, perverte e impõe. A urgência feminista é, ao contrário, um instrumento ético para desvelar relações de dominação que se enraízam nas diversas modalidades de vida humana, nos muitos vínculos que instituímos ou produzimos no correr de toda a vida. A resistência "feminina" teria assim algo de especial? Todas as lutas travadas contra a exploração são particulares em certo sentido, têm seus contextos e constituintes específicos. Porém, a violência sistemática sobre corpo e mente das mulheres – em milênios – extrapola muitos contextos e se mantém à força da morte. De certo modo, para as mulheres, foram sempre presentes os conflitos que fundam a maior parte de nossas sociedades – as marcas de violência física, o medo impregnado à própria existência até no refúgio do lar: sintomas de opressões que insistimos em calar, abafadas pela antiética patriarcal, como expressões de algo cuja reverberação parece pôr em xeque as fundações mesmas da exploração do humano pelo humano. Nesse caso, muitas reivindicações feministas são, sim, "especiais", quando atentamos que através delas são dadas experiências essenciais de libertação e enriquecimento, não de um gênero, mas de quem aspira à liberdade.

II (Medo)

Dessas reivindicações, uma abrangente e profundíssima é que não se inverta a relação causa e efeito. O risco, realmente, é onipresente: é fácil aderir a uma luta porque dela imaginamos que necessitam "oprimida/os" e "vítimas"; é tentador crer que necessitam de nós, e que é por quem necessita que devemos lutar. De quem carrega a necessidade, não é difícil crer que são outra/os, e nunca nós. Em várias lutas feministas, quer-se não apenas relativizar essas convicções, mas ir à causa do porquê elas são ainda hoje funcionais – até em ambientes de resistência. Mesmo quando se apoia, por exemplo, a auto-organização feminina dentro de coletivos constituídos livremente, é difícil aos homens aprendermos realmente com elas; não é difícil *por sermos homens*, mas porque é mais difícil compreender as causas do medo quando somos parte delas, estruturalmente.

Essas considerações reafirmam, eticamente, a constante necessidade da auto-organização das mulheres em todos os níveis e aspectos pensáveis da liberação social (ou seja, não fazem sentido sem a inclusão necessária de trans, travestis e outras sensibilidades). É um meio de politizar agressões de outra forma invisibilizadas – caladas –, as quais apontam a paupabilidade interseccional da resistência: desvelar causas equivale a compreender conexões materiais e simbólicas complexas que expandem o campo político ao cotidiano, frequentemente menos expressivo a nossos olhos. Como muitos estudos e falas apontam, existe uma complicada assimetria na constituição de conceitos e verbetes como agressão e violência quando referidos ou a homens ou a mulheres - "moral dupla", que adota complacentemente o sofrimento público daqueles, enquanto empurra ao "privado" o sofrido por estas.[38]

---

38 Durante a pesquisa para o ensaio, uma amiga me indicou um texto que se tornou tão útil que tenho de deixar registrado que muitas das ideias aqui presentes se encontram com argumentos lá postos; o texto reúne vários escritos (muitos em formas de depoimento), relativos, principalmente, às dificuldades das mulheres em espaços de convivência libertária. Chama-se *Tesouras para todas*, encontrado na rede; em vez de acumular citações, resolvi dar ênfase a algumas poucas palavras, como: "Esta incompreensão e, ainda pior, esta total falta de respeito é o que vemos acontecer a muitas de nós mulheres que apostamos em espaços-grupos-momentos não mistos (p. 8)". Duas das questões recorrentes lá são justamente a politização das agressões (com crítica aos significados limitados e correntes de agressão e violência) e a politização do cotidiano.

A luta, como se quer profunda, perspectiva-se em várias estratégias para desbloquear nossas capacidades cognitivas, políticas, criativas e comunicativas. Do vocabulário à ação direta de inserir *na vida* a ressignificação sexual e, ao fim, integral da existência, a autodeterminação é inseparável de certa autocrítica, sem atalhos de linguagem, cognitivos ou religiosos. Aos poucos, coletivos mistos se organizam e discutem novos fundamentos para a resistência comum, quem sabe encarnando processualmente a ideia de que ninguém é *por si* impotente e de que, ao contrário dessa simplista lógica de causalidade, ao reduzir alguém à impotência damos alimento à dominação - uma coisa é estar ausente da luta, outra é ser violentamente calada, desacreditada e/ou empurrada à invisibilidade. Contudo, vamos em passos tão lentos e com tão pouca autocrítica efetiva que os reveses em relação às políticas de gênero têm tido pouca resistência dos homens, como se se tratasse ainda de definir funções para a esquerda antes de assumir aquilo sem o que implode toda tentativa de autodeterminação.

Para os homens, afastarmo-nos da culpa é aproximarmo-nos da compreensão, quando há esforço. O trabalho ético de conhecer as paixões humanas e seus movimentos volta-nos constantemente ao medo: aos ditos naturais, aos econômicos, ao medo da incompreensão e da solidão; o medo é, com certeza, o maior dos desafios epistêmicos. É onde a realidade mais nos toca, onde é mais complicado discernir causas e efeitos; o que há de ético em reivindicações feministas consegue, por meio de análise detalhada e por contraste, indicar barreiras epistêmicas à reflexão quando determinada por paradigmas conceituais advindos prevalentemente de moralidades androcêntricas, ainda que camufladas e rebatizadas. A naturalidade dos afetos não deve nos impedir de ver que arranjos hegemônicos, também em campos de resistência, demarcam linhas de moralidade organizadas patriarcalmente – o que reatualiza, às vezes imperceptivelmente, a dupla valoração baseada na suposta naturalidade dos gêneros. Uma representação disso é a extrema dificuldade em apreendermos um conceito em tese acessível: cultura do estupro. Está distante a preocupação orgânica em investigar e sentir as possibilidades – e a maleabilidade – do conceito de violência e seus redimensionamentos práticos.

Sem culpa e pelo esforço de compreender, o ato "simples" de tomar a fala é redimensionado. Sem imediatamente problematizar o conceito de "lugar de fala", é possível admitir que a escuta não equivale ao silêncio (outra dimensão material a ser reavaliada constantemente)[39], e que uma das facetas mais cruéis deste é apoiar – e perpetuar – cortes absurdos na realidade, como entre quem fala e quem cala ("O silêncio é cúmplice dos privilégios de poucas pessoas", *Tesouras para todas*, p. 7). O que tem uma voz, o unívoco, impõe sentido; por isso uma reivindicação ética nunca precisa ser tomada univocamente, mas servir de instrumento de liberação para combater as variadas formas de agressões e silenciamentos perversamente não politizados.

Nas décadas primeiras do século passado, pensadoras e militantes como Emma Goldman e as libertárias espanholas, em consonância, tematizaram enfaticamente a questão do medo econômico na cultura de fins do século XIX e nas três primeiras décadas do seguinte.[40] É certo que persiste uma cumplicidade entre setores da produção, distribuição e consumo que alimenta contemporaneamente essa espécie de temor, criando obstáculos a processos de singularização da mulher (e ocultando a pluralidade do próprio conceito), de autoconhecimento e, logicamente, de autodefesa. Desde sempre, a autodefesa em lutas nas quais as mulheres tiveram ou compartilharam o protagonismo aglutina problemas e perspectivas, já que não despreza nenhum aspecto crucial à existência: econômico, político, ético, moral, religioso, etc. Livrar-se da dependência econômica dos homens não

39 Sobre isso, difícil não evocar a historiadora Michelle Perrot; pequena citação de *As mulheres ou os silêncios da história*, p. 9: "Evidentemente, a irrupção de uma presença e de uma fala femininas em locais que lhes eram até então proibidos, ou pouco familiares, é uma inovação do século XIX que muda o horizonte sonoro. Subsistem, no entanto, muitas zonas mudas e, no que se refere ao passado, um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da História, este relato que, por muito tempo, ''esqueceu'' as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas estivessem fora do tempo, ou ao menos fora dos acontecimentos". Ao tratar da importância dos "documentos privados" para a construção da "história das mulheres", escreve na p. 30: "O silêncio é quebrado apenas pelas privilegiadas da cultura. Ao contrário, ele pesa ainda mais para as operárias e camponesas cuja individualidade nos escapa".

40 Cf. o já citado *Mujeres libres*; de Goldman, cf. textos como *Anarquia e a questão sexual* e *Ciúmes: causas e uma possível cura*; Deirdre Hogan fala de *"uma penalização econômica relacionada à biologia da mulher"*, em *Feminismo classe e anarquismo*.

vem sem livrar-se dos grilhões do capitalismo e da religião, da educação rasteira que lhes convém. Se diferentes convicções perpassam os feminismos, talvez uma das ideias mais comuns seja a de que a segurança, em prática e teoria, deve ser entendida além (e muitas vezes contra) do que nos é vendido como segurança pública. Tanto mais, se o privado devém terreno político.

Lidar com o medo de que tomamos parte como causa, longe de significar silenciar (mesmo que exija escuta), implica usar a voz para desconstruir todos esses significados correntes de termos tão importantes para tudo o que se refere a nossas vidas. É duro o trabalho de desvincular segurança e proteção – mais uma vez, quem propõe tal proximidade vê como *alheio* o problema; essa vinculação opera muito como forma pervertida de opressão (segurança = repressão) tanto nas relações ditas públicas como nas consideradas privadas. É duro, igualmente, associar segurança e liberdade – é a perspectiva ética. Se a segurança dada mascara uma vontade de domínio, é consequência inevitável que seu maior indutor seja o medo. Exigir uma vida sem medo é pilar de resistência hoje, mais que nunca, transversal, já que o medo é o maior entrave ao livre exercício da existência, à autodeterminação. E como são muitos os medos e de muitas maneiras nos alcançam, nessa confusão não enxergamos as causas de desesperos, de crueldades, de ambições. Criam-se ilusões, como a de que as mulheres (mais intensamente a mulher negra) devem ser fortes e dar conta de todos os obstáculos – imagem estranhamente calcada na tradicional visão da mulher como ser "débil". A ideia de debilidade expressa muito menos qualquer essência da "mulher" do que a limitação de nossas definições, demarcações e crenças. Pensar os sentidos éticos da segurança e outras ideias tem lá sua urgência.

III (Urgência)

Um dos aspectos éticos mais urgentes, em relação ao que se discute aqui, talvez seja a reavaliação constante da masculinidade, já que se baseia substancialmente em imagens coordenadas por elos latentes ou explícitos de dominação e violência. O trabalho é de conjunto, tanto porque exige a crítica conjunta de muitos conceitos como porque depende, em seu indefinido processo de determinações, da comunicação constante entre agentes. A prova de que o âmago das lutas não se divide por gênero é que todos os intentos visam

a constituir novas maneiras de ser e ser em conjunto; ser em conjunto requer usar a multiplicidade temporal das resistências como instrumento de organização e confronto, reatualizando o político a partir dessa multiplicidade. E a coisa se efetiva necessariamente no espaço: a auto-organização e a autodefesa das mulheres "apenas" exige singularidade espacial porque, historicamente, a questão se põe com cada vez mais urgência, visto que sua aparição no tempo foi constantemente sufocada.

Essa perspectiva relocaliza espaço-temporalmente o anseio de comunicação, no caso concreto das resistências e éticas feministas, já que a estrutura antiética do patriarcalismo empurra a si mesma para a universalidade. Resistir é, assim, desmascarar o caráter totalitário dessa ideia de universal e aplicar-lhe outros sentidos, experimento feito por diversos materialismos socialistas, entre marxismos e anarquismos. Cartografar e realizar ataques às fundações da masculinidade é meio de resistência contíguo à escuta, à reavaliação crítica e constante do próprio desejo – sabendo que a imposição patriarcal dos gêneros institui separações tão fortes que, hoje, não pode haver "sensibilidade masculina" que abarque todas as questões, nuances e perspectivas invisibilizadas exatamente pela produção do masculino desde milênios.[41] E, enquanto o masculino impregna homens e mulheres, a luta pode ser entendida como universal.

41 Essa ideia é a base do pensamento que perpassa uma das mais notáveis lutas de resistência e auto-organização de que temos exemplo vivo na contemporaneidade; a revolução curda, cujo epicentro acontece no cantão de Rojava, parte síria do território conhecido como Curdistão, ainda é surpreendentemente - ? - pouco conhecida. Dois livros recentes apresentam um bom panorama histórico-social da situação na região, enfatizando, como não poderia deixar de ser, o protagonismo feminino, em todas as instâncias: *A revolução ignorada* (Autonomia Literária) e *Revolução, palavra feminina* (Biblioteca Terra Livre e Solidariedade à Resistência Curda: Comitê São Paulo); muitos textos e vídeos também são encontrados na rede. A história é complexa, mas admite-se Abdullah Ocalan, hoje preso na Turquia e um dos fundadores do PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), como a voz teórica que dá suporte às práticas revolucionárias em questão; dito isso, separei uma citação de seu texto, *Vida liberadora, a revolução das mulheres*: "A decepção que se experimente após o fracasso de qualquer luta, seja pela liberdade, igualdade ou uma luta democrática, ética, política ou de classe, leva a marca da luta originária pela relação de poder, a relação entre homens e mulheres"; no texto, ele procura os momentos de grandes rupturas sexuais que foram assentando o poder do homem (primeiramente, do guerreiro e do sacerdote) sobre a mulher.

Os confrontos com a ignorância requerem, infelizmente, cada vez mais violência (a autodefesa é integral porque a violência revolucionária se dá por vários meios). Urgência e segurança são termos cada vez mais dominados pela lógica da escravização capitalista, estatal e religiosa, por isso precisamos desvincular ser solidário de fornecer segurança, confusão que nos faz querer tutelar tudo que nos *parece* restrito, como lutas feministas. Se elas põem as questões, é porque sabem que têm de defendê-las, defendendo a si próprias, e quando queremos – homens – fornecer algo, em geral estamos a repisar a lógica do domínio. Quando escuto sobre autodefesa da mulher ouço o som da criação política, um toque de urgência e, principalmente, um chamado à aliança (nunca um pedido de socorro)[42]. Nessas horas, muitas vezes, negamos a aliança quando afirmamos que a realidade das coisas exige aplicar-se ao que é o "mais urgente", pintando a economia capitalista como uma monstruosa uniformidade que deve ser destruída para que seja redistribuída a liberdade.

Nunca a liberdade será vez por todas adquirida, e nem se deve esperar por isso. Fascistas e fundamentalistas retornam a seus postos de domínio, deixados por pouco tempo a cargo de administradores sociais com feições mais ou menos progressistas. Nos canais oficiosos de comunicação, ética é a palavra mais deturpada ou esvaziada de significado,

42 Exemplo do que diriam ser demais "particular", extraído do texto "Donas de nossas palavras: afro-conveniência x protagonismo negro", de Márcia Daniele S. Carvalho (Márcia Phanter): "Considero que o sintoma de superioridade do poder branco e da inferioridade negra introjetados em ambas as partes não tem permitido ao grupo dominante uma tomada de consciência acerca da necessidade de abrir mão de seus privilégios, e a nós, de abrir mão da condição de dependência em relação a indivíduos brancas(os) e nos despirmos de uma vez por todas do estigma do Bom selvagem. Considero que o posicionamento contra a afro-conveniência significa se opor à estratificação da sociedade em 'círculos estáticos' e cruéis, que torna as pessoas negras eternas subalternas e submissas em relação às brancas. Significa também lutar por direito a autogestão e pela gerência das fronteiras de nossos apartheids. Além do mais, é a possibilidade de oferecer ao branco(a) uma reeducação que o permita rever e reconfigurar seus papéis para que busquem se deslocar de seus status de domínio em vez de tentar rearticulá-lo como tem ocorrido por meio das performances de afro-conveniência. E cabe a nós, principalmente, mulheres negras, reagir ao sintomático sentimento de inferioridade , o desejo e a busca por proteção do(a) hegemônico(a) para assim construir nossa verdadeira autonomia e emancipação, isso significa, sobretudo, saber gerenciar o limite de separações entre nossas afeições e nossas lutas políticas" (http://blogueirasnegras.org/2016/09/12/donas-de-nossas-palavras-afro-conveniencia-x-protagonismo-negro/).

e cada "retrocesso" (aspas porque nada é linear) institucional se faz sentir primeiramente como ataque aos corpos mobilizados pela ressignificação da liberdade e da política. O que querem dos nossos corpos?[43] Imobilidade, fraqueza, docilidade, preguiça, etc. Para isso perceberam que é preciso reconduzir o corpo da "mulher" ao lar e o de quem trabalha à fadiga extrema – então se fabrica deliberadamente a insegurança e, descaradamente, dá-se a esse sentimento o nome de segurança comum, diz-se que "o Brasil precisa disso", e muitos outros trocadilhos de mau gosto.

Os retrocessos têm sido transparentes – na educação, essencial à possibilidade de autodefesa, a promessa é barrar movimentos que tentem levar à frente a discussão sobre a construção social dos gêneros e a perpetuação da desigualdade fundada na constituição escravocrata do Brasil. É transparente o ajuste das atuais reformas às hegemonias patriarcais e capitalistas – as quais são combatidas em diversas frentes e movimentos. Isso significa o endurecimento da repressão pela força e da tentativa de amolecimento de nossas singularidades, generalizadamente (mas desigual conforme a dominação dos corpos é mais estruturada em relação a uns que a outros – a desinformação sexual, por exemplo, incide de um modo nos corpos considerados masculinos e de outro nos femininos; da parte do trabalho, os danos da precarização e da austeridade também são distribuídos de forma desigual).

Os efeitos do medo disseminado em nossos dias são também relativos à história das dominações. É preciso repensar constantemente os meios pelos quais compreendemos a incorporação das questões de gênero e de raça em todos os estágios e terrenos da resistência; repor,

43 É esclarecedor o artigo de Deborah Thomé Sayão, "Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu", em *Perspectiva*, Florianópolis, v. 21, n. 01, ps. 121-149, disponível na rede; de passagem, p. 122: "O corpo, como lugar onde se inscrevem os elementos culturais presentes nas experiências que os sujeitos humanos vivem ao longo de sua existência, é a primeira forma de identificação dos homens e das mulheres e locus do exercício do poder…". A oposição casa/assembleia está, para Bourdieu, inscrita no corpo, é princípio subjetivo de visão, conforme a concordância entre as estruturas sociais e as estruturas cognitivas seja a base da experiência "dóxica" da dominação do masculino. O artigo de Deborah aponta alguns argumentos de Bourdieu que são criticados pela historiadora Michelle Perrot e ela mesma aponta limites da universalidade das análises do sociólogo francês. Vale a visita.

também constantemente, as medidas de nossas responsabilidades enquanto homens e brancos (não reativamente, com medo, mas reinterpretando o que significa "responsabilidade"); e, assim, educar-se a combater diretamente (individualmente e em grupo) toda manifestação de fascismo, parta de onde partir, afinando a sensibilidade para os espaços dedicados à resistência. Família e trabalho, espaços até certo ponto representados como fonte de segurança frente as investidas do imprevisto e dos reveses, estão à garganta de excrementos de séculos de dominação masculina, e muito já foi dito sobre sua instrumentalização na domesticação dos corpos – no entanto, que sejam espaços, como todos os outros, tomados pela reinvenção conceitual e prática que inevitavelmente, quem sabe completaria Belchior, "sempre vem".

Sobrevoo: Espinosa e os afetos

Introdução

O nome Espinosa remete, em geral, a uma produção filosófica ética e política. É verdade, embora a obra do filósofo holandês trate de problemas físicos, cognitivos, hermenêuticos, ontológicos e históricos. Com efeito, em algumas passagens, a prioridade ética e política é confessa. É assim, por exemplo, no pequeno preâmbulo à segunda parte da *Ética*, dedicada às propriedades da mente humana[44]; ali, o objetivo teórico é assumido e explicitado: a beatitude, a felicidade, exercício da virtude humana em tudo aquilo que nos diz respeito – parafraseando Terêncio, poeta de língua latina, a quem Espinosa tantas vezes insinua em seus textos: à ética interessa tudo o que é humano.[45]

Na filosofia dos séculos XVI e XVII, Maquiavel e Hobbes já caminhavam nessa trilha – e mesmo Descartes, creio, parecia nutrir uma sincera fé nas possibilidades concretas do conhecimento e na segurança que seu método e sua filosofia poderiam proporcionar, inclusive aos experimentos científicos e à comodidade da vida. Se a intenção é realçar as contribuições de Espinosa no campo da prática filosófica, vamos ao que constitui o cerne – não o *centro* – de suas reflexões e em que medida elas nos conduzem à compreensão da natureza humana e de sua existência, de sua força e de seu sentido, caso algum possa ser afirmado. Na *Ética*, sua obra mais conhecida e citada, esse cerne é exposto pelo menos de duas maneiras: pelo conhecimento das causas; e, a partir daí, pela apreensão de todas as coisas em suas nuances naturais e necessárias, mesmo as mais "desagradáveis" aos paladares religiosos ou morais de seu tempo.

---

44 *Ética*, II, preâmbulo: "Passo agora a explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus, ou seja, do Ente eterno e infinito. Decerto não tudo, já que na Prop. 16 da parte I demonstramos que dela seguem infinitas coisas em infinitos modos, mas apenas o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade". A tradução é do Grupo de Estudos Espinosanos, da Usp (Edusp, 2015).

45 Em português, a frase de Terêncio aparece com diversas variações. Talvez a mais popular seja: "Sou um homem: nada do que me é humano é estranho".

Os afetos estão presentes em títulos de duas das cinco partes da *Ética*: a terceira, que cuida de sua origem e natureza ("Da origem e natureza dos afetos"), e a quarta, que lida com as causas da impotência humana, fonte de servidão ("Da servidão humana, ou das forças dos afetos"). Os afetos não são apenas o núcleo espacial do livro, alimentam e dão energia aos diversos momentos: da *ontologia*, traçamos nosso lugar na natureza e a causa de sermos seres de afetos (partes I e II); da *ética*, vemos o que segue do fato de sermos essencialmente desejantes, instigada/os pelo que nos afeta, e que a liberdade acompanha os afetos ativos – dos quais a natureza humana é causa necessária (partes III, IV e V); enfim – não ausente da *Ética*, mas desenvolvida propriamente em duas outras obras, o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* –, nas questões *políticas* lemos os caracteres afetivos pelos quais nos relacionamos e vivemos sob regras comuns.

Adiantando as parcas considerações acima, alguns momentos da *Ética* pontuam que tipos de vínculos travamos com o mundo, e eis um resumo planificador: primeiramente, investigando as causas que dão origem e força aos afetos, fincamo-nos como parte da natureza *absolutamente* infinita cuja produtividade é imanente – não se separa de – à sua essência; em seguida, sabendo-nos finitos – ou indivíduos que são parte da natureza –, efeitos singulares da necessidade que tudo produz (natureza ou Deus), vêm algumas configurações relevantes de nossa existência como seres que, necessariamente, afetam e são afetados. Por fim, visto que a vida humana se afirma e corre seus riscos dentro do campo afetivo, creio que poderemos entender por que são os afetos, em sua maioria *passionais*, que fundamentam e dão as razões da instituição da política entre nós e o que isso nos ensina sobre a complexidade e a potência dos afetos sobre nossas vidas individuais e, não menos, coletivas.

Ontologia e conhecimento

Antes de mais nada, ressalto, ainda que superficialmente, que conhecimento adequado é aquele que dá as causas da coisa ou do evento - todo conhecimento verdadeiro envolve o conhecimento da causa. Aristóteles já o afirmava e a filosofia moderna, modificando o alcance da causalidade, em geral não escapa dessa premissa, lida no quarto axioma da primeira parte da *Ética*[46]; em uma obra que restou inacabada, o filósofo já desdobrara a questão enquanto analisava a natureza do conhecimento e juntava elementos para a definição de intelecto (a obra intitula-se T*ratado da emenda do intelecto*). Embora não concluída, a exposição já se afastava de concepções anteriores de causalidade, pois se abandonava o viés aristotélico de distinguir o que é primeiro no conhecimento e o que é primeiro na natureza; e, também, punha de lado a causalidade transcendente e a final, continuadas e reformuladas por Descartes na dissociação de duas substâncias que operam causalmente em esferas e ordens diversas: a extensão e o pensamento.

Por conseguinte, a ordem *deste* filosofar – espinosano – é sustentada pela causalidade imanente e a radical unidade entre pensamento e extensão; em outras palavras, a filosofia de Espinosa – já no *Tratado da emenda do intelecto* – identifica a ordem e a conexão das ideias à ordem e conexão das coisas, com consequências próprias a isso: por exemplo, a verdade é norma de si mesma e do falso, pelo que a ideia verdadeira não surge do processo silogístico-demonstrativo de Aristóteles nem da correspondência da coisa com sua representação no pensamento através da veracidade e bondade de Deus, o criador de todas as coisas (*Meditações metafísicas* de Descartes).

Destarte, tratar dos afetos juntamente à filosofia de Espinosa exige não tanto vincular o processo demonstrativo a uma ordem estável e/ou formalmente lógica, mas é imprescindível adentrar na dinâmica requerida pela unidade corpo e mente que caracteriza os indivíduos, deduzida da unidade/identidade absoluta entre Deus (a substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprimindo uma essência eterna e infinita) e natureza (o que produz a si e a todas as coisas como uma só atividade, como lemos no Escólio da Proposição 25 da primeira parte da *Ética*, *De Deus*).[47]

46 "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve".

47 "(…) da natureza divina dada deve concluir-se necessariamente tanto a essência quanto a existência das coisas; e, em uma palavra, no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas…".

Então, nesse primeiro momento, percebe-se como ontologia (teoria do ser) e teoria do conhecimento não podem ser apartadas, não nas obras de Espinosa. A *Ética* parte de Deus porque é de seu conceito que dependem todos os outros, assim como todas as existências e essências seguem da sua essência (que implica necessariamente a existência, enquanto é causa de si). Deus – ou substância – ancora conceitualmente a ética espinosana, pois é na natureza que travamos todas as nossas relações pensáveis e praticáveis. A definição real de afeto prepara o campo sobre o qual sua produção nos é conhecida intimamente, sem que nos limitemos a seus efeitos mais imediatos. Assim, cada afeto definido na *Ética* remete a essa configuração geral de viés ontológico, determinando, além disso, que conexões e relações explicam, por exemplo, o desejo, e de quais dependem, igualmente, a alegria e a tristeza (os três afetos que Espinosa considera primitivos, matrizes de todos os outros).

Muitas vezes, os atributos parecem atrapalhar a compreensão dessa substância única, quando na verdade são o que percebemos como constituinte de sua essência. Isso ocorre se não os articulamos a partir da unidade absoluta, atual *e* infinitamente complexa, a substância ou Deus (ou natureza), já que sua potência infinita *é* realidade igualmente absoluta e atual, expressa em infinitos atributos infinitos em gênero (o que quer dizer que nenhum atributo limita outro; pensamento e extensão são dois desses atributos). A multiplicidade das modificações singulares – modos finitos da substância -,em cada atributo, expressa necessariamente a potência infinita da Causa, Deus. Somos nós e todas as coisas singulares, ou seja, tudo é produzido sem hierarquias naturais.

Os três conceitos – substância, atributo, modo –, Espinosa os articula em sua ontologia e daí parte para a compreensão da natureza humana. Sei que sou um modo finito da natureza e expresso a potência da substância; que uma modificação no atributo pensamento, a ideia, expressa a mesma potência do corpo no atributo extensão; que, por isso, mente e corpo são determinados pela mesma ordem de conexão causal que remete à substância única, e nessa medida um não pode causar o outro ou causar sobre o outro, mas se identificam na mesma potência divina;[48] enfim, que o que ocorre no corpo e modifica suas relações intrínsecas ocorre

48 *Ética*, II, prop. 7: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” Corolário: "(…) o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única e, por conseguinte, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras."

em simultâneo na mente e tais modificações são o que Espinosa define como afeto: "Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente a ideia dessas afecções" (*Ética*, III, Def. 3).

Afeto e multiplicidade

Após a definição de afeto, temos duas acepções a partir daí: primeiramente, a *ação* ocorre quando somos causa adequada, completa, do afeto; e a *paixão* ocorre quando somos causa inadequada, parcial, do afeto – outras causas fora de nós participam. Assim, se temos ideias adequadas, a mente e o corpo *agem* juntos – este, pela potência que têm de produzir suas próprias afecções, aquela, pelo poder de compreendê-las integralmente; se as temos inadequadas, corpo e a mente padecem conjuntamente.

Esse quadro geral das operações humanas, ao ser aprofundado, elimina as possíveis dicotomias que reduziriam a essência humana a atividades entre si excludentes: por exemplo, que a mente padece quando o corpo age (ou vice-versa, e tenho em mente *As paixões da alma*, de Descartes, certamente); ou que as ideias inadequadas seriam contrárias às adequadas – visão compreensível quando se secciona a mente humana em faculdades (querer, imaginar, inteligir). Pela definição de afeto, com Espinosa, as modificações (afecções) do corpo se expressam em ideias na mente, e estas não se diferenciam dos afetos senão pela forma que as pensamos.

Para a ética espinosana, corpo e mente são predominantemente tratados como multiplicidade e complexidade. Na segunda parte da *Ética (Da mente)*, o corpo é investigado em sua natureza própria de modo extenso da substância e daí suas propriedades são deduzidas. A primeira definição dessa parte é justamente a de corpo: "Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa". A definição é universal, não especifica o corpo humano, o qual segue necessariamente as leis eternas da natureza, sem exceção. Mas o filósofo quer compreender a natureza do corpo humano, e o que a distingue das demais não é nada senão sua complexidade constituinte. A questão é desenvolvida em um pedaço da segunda parte da *Ética* que, em geral, é chamada de "pequena física"

(porque analisa os fundamentos da essência do corpo e dos movimentos que a constituem, ou melhor, da relação gerada pelos movimentos de suas partes, o que explicarei melhor).

Nessa pequena física (do axioma que segue a proposição 13 aos postulados que antecedem a 14, passando pela definição de indivíduo), Espinosa expõe as propriedades fundamentais dos corpos, os quais estão ou em movimento ou em repouso. Todo corpo está em movimento ou em repouso e é parte do atributo extensão, é determinado por suas leis eternas. Entre os corpos simples, a distinção é unicamente movimento e repouso, rapidez e lentidão – não há substancialidade nos corpos, eles não se distinguem em razão da substância. Os movimentos, por isso, são comunicáveis e podem se compor ou se repelir, de vários modos.

Na comunicação de movimento, a afetação é recíproca, suas formas dependem das naturezas envolvidas. As relações compositivas levam Espinosa a definir indivíduo, sem paradoxos – as leis fundamentais do movimento fazem sentido, no contexto, não por postularem a existência de corpos simples (átomo, o indivisível, que não existe para Espinosa), mas por fundamentarem as regras de composição e movimento do indivíduo (também indivisível, etimologicamente, mas agora reconceitualizado por Espinosa). A definição afirma que, se a proporção de movimento e repouso entre corpos diferentes mantém-se a mesma, tal relação (*ratio*, proporção) define o indivíduo, que se distingue de todos os outros por essa união específica de corpos.[49]

A "pequena física" fornece, pois, algo de capital para a profundidade da definição de afeto. O indivíduo não deve ser confundido com substância (ou união substancial) ou como simples composto, logo suas afecções não podem, nem por abstração, ser encaradas como meros acidentes. Por um lado, o que se modifica no corpo sem alterar sua proporção constituinte não modifica sua natureza. Esta, por outro lado, expressa-se por seus afetos que implicam já movimento e relação de diversos corpos.

49 "Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que se comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos".

A complexidade do corpo humano está, principalmente, em ser composto de corpos de natureza diversa, moles, duros, aquosos, os quais compõem superfícies mais ou menos flexíveis, mais ou menos marcáveis pelo encontro com outros corpos – mantendo-se a proporção de movimento e repouso entre suas partes, a totalidade aí perspectivada pode ser chamada de indivíduo, e o corpo humano pode ser afetado tanto mais quanto sua natureza comporta várias relações e vários corpos de naturezas distintas.

A partir disso, pluralidade e a complexidade acompanham até o fim a reflexão. Claro, tais determinações são expressivas, ao mesmo tempo, da mente humana, ideia do corpo existente em ato (ou seja, expressão no atributo pensamento da modificação singular corpo no atributo da extensão). Na ideia que é a mente, as categorias de complexidade e pluralidade não enviam ao movimento e ao repouso (expressivos das leis da extensão), mas também ela é constituída de relações, as quais definem os gêneros de conhecimento na ética espinosana. É ainda na segunda parte da *Ética* que são examinadas as variadas maneiras de conhecer, conectadas sem quebra às configurações constitutivas da singularidade e da individualidade.[50]

De qualquer maneira, a afetividade é plural desde sua gênese. A hipótese de ideias e corpos simples não é fértil na ética espinosana, é apenas ocasião de expor as leis e regras da comunicação de movimento e repouso, de união entre corpos e, a partir disso, localizar a potência do indivíduo já como relação e como atividade pensante. Desse ponto de vista, os corpos e ideias simples não são suscetíveis de afetos, de modificações, não se fortalecem nem se enfraquecem, embora as determinações fundamentais proporcionadas por sua postulação permitam traçar a gênese dos complexos, ou seja, definir as causas e os processos que marcam sua realidade. Da mesma forma que o corpo humano é apto a ser movido e a mover de múltiplas maneiras a si e a outros corpos, a mente humana também é apta a perceber e a compreender muitas coisas de modos variados; quanto mais o corpo é apto ao múltiplo, tanto mais coisas a mente humana pode perceber e conhecer.

50 Coisas singulares e indivíduos não são necessariamente sinônimos na filosofia de Espinosa, embora na exposição do sistema esses conceitos recubram uma boa extensão comum. Mesmo assim, suas definições operam diferentemente, apontando perspectivas diversas de atividade da coisa finita, dos modos finitos da substância. A definição de coisa singular, sétima da segunda parte da *Ética*: "Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular".

Se a mente tem ideias das afecções do corpo por causas exteriores, o que ela conhece diz respeito à essência do corpo próprio e da coisa exterior: a essa percepção, Espinosa nomeia imaginação (ou primeiro gênero de conhecimento); se as ideias na mente são de relações comuns entre os corpos ou ideias, regularidades constitutivas que perpassam as partes de um todo, diz-se, com isso, que a mente raciocina – essa forma de conceber é a razão (ou segundo gênero de conhecimento); enfim, há ainda um terceiro gênero, que também envolve complexidade relacional entre ideias, que é a intuição, ou ciência intuitiva. Aqui, as essências singulares são percebidas e conectadas com a necessidade dos atributos, expressões da essência de Deus (pode-se dizer, com isso, que concebemos a ideia verdadeira de uma essência em sua *singularidade*). A teoria do conhecimento traduz, dessa feita, elementos éticos: as imaginações da mente acompanham afetos passivos, pois padecemos das coisas exteriores (e tomamos mais consciência dos efeitos do que da natureza daquilo que os causou); razão e intuição, por sua vez, apontam para um conhecimento ativo, que acompanha afetos ativos, ações propriamente ditas, e isso na medida em que demonstram a causa dos afetos, seu processo produtivo.

Conhecimento, afetividade e *conatus*

O que foi dito acima exige que mantenhamos em mente: os três gêneros de conhecimento não são tratados hierarquicamente por Espinosa e também não são postos sob auspícios de estruturas diversas ligadas a faculdades distintas. A ideia que é um afeto, complexa, pode ser expressa em todas essas formas de pensar. O filósofo é claro, por exemplo, quando afirma que nada poderia ser feito sem o auxílio da memória. Esta, por sua gênese – explicitação de suas origens e seus modos de proceder –, faz parte da imaginação, na medida em que o corpo afetado por dois afetos simultâneos, necessariamente, ao sentir um deles, reaviva o outro. Mais claramente, o corpo é marcável e sem essa sua propriedade a mente nem poderia ter ideias.

As ideias racionais, presentes quando a mente age, não *negam*, em nenhum sentido, a potência imaginativa. Ao contrário, as imaginações da mente não contêm, em si, erro algum – ele ocorre pela ausência de ideias que excluem a existência do que é presentificado pela imaginação, ou, diria, pela ausência de ideias que retifiquem aspectos imaginativos que não explicam corretamente a realidade da coisa ou de um evento

singular (pois tudo na mente é relação de ideias). A imaginação é uma virtude da mente humana, e a experiência que nela se funda, embora seja passível de equívocos, é necessária, pois que a mente se define como a ideia do corpo existente em ato, e tal corpo é por sua natureza capaz de afetar e de ser afetado pelas coisas exteriores.

O corpo próprio não surge à mente, pois, como ideia adequada, inteiro em sua compleição – é preciso ser movido, afetado, é pelas ideias das afecções que sofremos que conhecemos a princípio nosso corpo (Espinosa o demonstra ainda na segunda parte da *Ética*). Há algumas sutilezas de nossa potência de conhecer que não posso aprofundar aqui. Importa reter que – pela perspectiva da afetividade – mesmo o que entenderemos, com Espinosa, por liberdade humana (a ação adequada e necessária, autodeterminada), não condiz com visões que a acoplam a um estado fundado na indeterminação, na indiferença, na escolha imparcial entre contrários, no *livre-arbítrio*. A riqueza afetiva de que somos capazes – que pode chegar à ação livre – convoca antes de tudo a potência singular, a do indivíduo, que na terceira parte da *Ética* é denominada *conatus*, ou esforço.

Esse talvez seja o conceito mais determinante da *Ética*, mas, como todos os outros, apenas ganha sentido pelas relações estabelecidas pelo conjunto. Trata-se, por assim dizer, de um conceito ontológico, mas opera (por isso, talvez) com a mesma força em todos os segmentos do sistema. O modo da substância, afecção finita e determinada da potência da substância, é compreendido como coisa singular e indivíduo pela perspectiva de suas relações constitutivas que são, simultaneamente, sua essência. As partes I e II da *Ética* fornecem, com isso, instrumentos para recolocar essa realidade determinada, na terceira parte, do ponto de vista de suas necessárias operações afetivas: como causa adequada ou parcial, como ente que age ou padece. Após as definições da terceira parte, dois postulados reenviam à segunda e à pluralidade constitutiva dos afetos e dos corpos: o corpo é afetado de muitas maneiras, umas diminuem e outras aumentam sua potência de agir; e, enfim, essa realidade aberta e plural também é *potência* de retenção de vestígios e imagens nas inúmeras mudanças que pode sofrer o corpo humano.[51]

51 Postulados I e II, respectivamente: "O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor"; "O corpo humano pode padecer muitas mudanças, retendo, contudo, as impressões ou vestígios dos objetos e, consequentemente, as mesmas imagens das coisas".

A teoria de Espinosa sobre os afetos, que demonstra a simultaneidade/identidade de conexões entre corpos e mentes singulares, não permite a interação causal entre modos de atributos diversos. Não é difícil figurar essa tese em diversas filosofias, mas com Espinosa ela se torna dissonante. Um suspiro da relevância da questão está na sexta meditação cartesiana: ali, a natureza humana é definida pelo composto substancial que envolve a alma e o corpo. As dificuldades de Descartes são bem conhecidas na história da filosofia. Espinosa, chegado à obra cartesiana, é um dos que não aceitam a explicação da composição ou união substancial e da ação da alma sobre o corpo (e vice-versa). A radicalidade da imanência contrasta com a possibilidade da interação substancial (assim como se diferencia *avant la lettre* da teoria leibniziana da harmonia pré-estabelecida).

O conceito de *conatus* nos envia à unidade de mente e corpo. Como na coisa singular e no indivíduo, essa unidade sempre remete à complexidade constitutiva da potência do corpo e de sua ideia, a mente. O prefácio da terceira parte da *Ética* é relativamente famoso justamente por introduzir a crítica à longeva ignorância sobre o corpo e sua potência própria, ou seja, daquilo que se dá somente pelas leis da natureza corpórea. Para Espinosa, persiste um eminente desconhecimento sobre a estrutura (*fabrica*) do corpo.[52] Essa ignorância, na prática, apoia a servidão de muita/os: tal observação sobre a "história do conhecimento" sobre o corpo é impregnada de intenção ética e política. O desconhecimento da própria potência abre caminho para a servidão na medida em que as reais causas das paixões são deslocadas da conexão necessária da natureza para o arbítrio imaginário e imaginado em *outrem*, cuja natureza (imaginada) pode intensificar os afetos em *pelo menos* dois sentidos: porque a cremos livre e que *voluntariamente* age como age; e porque tendemos constantemente a afirmar nossa potência própria de existir pelo que imaginamos que pensam da gente.

52 Passando por cima da hesitação de citar tão longo trecho, o encontramos no escólio à segunda proposição da terceira parte da *Ética*: "Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua mente admirada."

Desconhecer a potência do próprio corpo, enfim, corresponde à impotência mental de produzir novas relações entre ideias as mais variadas. Na quarta parte da *Ética*, a servidão é definida pela impotência humana de moderar e coibir os afetos. Não se trata de determinar o corpo pelo conhecimento intelectual e reverter a servidão – o *conatus*, esforço de perseverança na existência, fundamenta uma intrincada dinâmica afetiva que relaciona conhecimento verdadeiro e potência dos afetos, donde surge a liberdade como um aspecto concreto da afetividade e da afirmação da potência da coisa singular existente em ato. As coisas singulares, mais uma vez, expressam a potência absolutamente infinita da substância única, Deus ou Natureza, e isso é o pilar do que Espinosa compreende por *conatus*. Por ser potência absoluta de afirmação, a substância, ao expressar-se em infinitos modos finitos, causa de forma imanente todas as potências que são suas afecções (e imanente aqui quer dizer: sem que em alguma instância o efeito seja separado da causa, sem que esta transcenda aquele); a afirmação singular da existência equivale à potência de existir finita nos modos corpo e mente. Embora limitadas por outros seres, tais potências, consideradas em si, nada trazem em sua definição ou essência que possa ser causa de sua destruição (a definição sempre põe a essência do ser, nunca a nega).

A coisa finita encontra a negação de seu ser no exterior. A paixão é a marca do exterior, a diversidade das que existem está em função, pois, da riqueza ou pobreza, se assim posso me expressar, de nossos encontros com o que nos cerca – em particular com aquilo que mais se assemelha em natureza, outros seres humanos. Se há resistência à afirmação de nossa potência, a contemplamos como causa de afetos tristes e nosso esforço será direcionado para a exclusão da causa do afeto (destruição, esquecimento, pela presença de outra coisa contrária, etc.). Nesse caso, a energia que leva a (re)agir nada mais é que a potência da coisa que se afirma, sua natureza, mesmo quando concorrem em seu apoio causas exteriores; a essência do singular não poderia estar mais distante, aqui, daquela que deposita nosso ser real exclusivamente no pensamento, ou na mistura confusa entre alma e corpo – a essência atual do indivíduo é o esforço simultâneo da mente e do corpo enquanto coisa existente em ato.[53]

53 Veja-se a sétima proposição da terceira parte da *Ética* (seguida da demonstração): "O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa. Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente efeitos; e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue de sua natureza determinada; por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz (age) ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual".

Esse esforço é nossa essência atual – enquanto potência, é coisa singular que pode compor com outras no que convêm, e também criar relações de impedimentos e hostilidades, naquilo em que são naturezas discordantes. Pelo tempo indefinido que um indivíduo persista na existência, as configurações de seus afetos não se distinguem realmente daquilo que *ele é*, em outras palavras, os afetos expressam em cada afecção do corpo e da mente variações em cima do que as define como potências singulares existentes em ato. Essa essência não é substancialmente isolada (ou isolada por ser substância) - o *conatus* traduz esforço na medida em que toda coisa finita está em relações, as quais até podem ser indiferentes, mas que em geral estão ou não de acordo com a natureza do sujeito (corpo e mente) e causam afetos de alegria ou tristeza, respectivamente. O conceito de *conatus* fundamenta as ideias adequadas *e* as inadequadas, do ponto de vista cognitivo; do ponto de vista afetivo, tanto as paixões boas como as nocivas também expressam, em *certas medidas*, a natureza do sujeito.

Esse esforço é chamado de vontade caso se refira só à mente e apetite quando faz referência ao corpo e à mente em simultâneo. Apetite define, assim, nossa essência, funda nossa perseverança e as operações que propiciam o que é útil. O apetite é também o desejo, se a ele juntamos a consciência do esforço – o desejo é o apetite de que temos consciência, escreve Espinosa. Fica mais clara a ordem das coisas: não temos apetite por algo ou o desejamos por considerá-lo um bem – antes, ao inverso, consideramos algo um bem apenas por desejá-lo. O bem, demarcado nesse instante em relação a nosso desejo, alia-se ao afeto da alegria, que é a paixão pela qual a mente e o corpo passam a uma maior perfeição (o afeto da alegria é a própria passagem de uma potência menor a uma maior). Inversamente, o mal associa-se à tristeza, que é a passagem a uma perfeição menor, a um grau menor de potência. Espinosa, com isso, diz ter definido as três paixões primitivas, pelas quais todas as outras podem ser conhecidas e às quais elas sempre remetem: desejo, alegria e tristeza.

Afeto e experiência *humana*

A ética é um meio de dar sentido à existência. *Como?* A princípio, a ontologia vem "dar sentido" à existência de todas as coisas, na filosofia de Espinosa; indo ao que mais lhe interessa, o filósofo escolhe a humanidade como objeto e fundamenta sua atitude na experiência e no raciocínio, na conclusão, enfim, de que pouco ou nada nos afeta como outros seres humanos, que nossos corpos e mentes produzem sentidos em conexão direta com o "mundo" que podemos chamar humano, assimilável ao que entendemos hoje como mundo da cultura. Fixar fronteiras na natureza não condiz, entretanto, com o projeto espinosano. Por uma porta ou outra, sentidos finalistas e pobres de compreensão se insinuam sempre que procuramos a mais sutil hierarquia na natureza. Não desejamos como o cavalo, embora desejemos também. Ninguém deseja melhor, o que tem consequências que nem serão tocadas aqui – o que nos maravilha ou causa repulsa é quase tão diverso dentro do "círculo humano" do que quando comparamos humanos e cavalos. Ao mesmo tempo, há possibilidades equinas a que não podemos aspirar, e vice-versa. Em suma, o esforço que todos somos e que dá sentido à existência pode ser entendido "humanamente", sem que com isso recriemos um cosmos à parte em que sejamos ou constituamos a finalidade de qualquer outro ser.

"Dentro" do mundo humano, muitas hierarquias condicionam nossas formas de ver as coisas. A ética de Espinosa não pode e não pretende desconstruir cada uma das ilusões que fomentamos – são tão móveis e variam tão intensamente na produção de efeitos que escapa à filosofia acercar-se da última palavra a respeito. Quando se acompanha o processo demonstrativo da *Ética*, percebe-se que foi preciso efetivar escolhas teóricas e argumentativas para que certa finalidade fosse alcançada; no caso, conhecer a potência da mente humana e no que consiste sua suma felicidade. Um fundamento comum percorre assim a ética e a política espinosanas: a natureza é a mesma sempre, em todo lugar, e desse ponto de vista o desejo é afirmação de potência entre quem se guia por paixões ou pela razão, da vulgaridade à sapiência. Filosoficamente, encontramos critérios que põem a preferência por uma vida de conhecimento – esse é sem dúvida um dos objetivos de Espinosa.

Contudo, a concretude do conhecimento depende do desejo, e ele é sempre essência *singular*, inabarcável pela imaginação e pela razão, pois apenas a ciência intuitiva, terceiro gênero de conhecimento, dá a conhecer as essências singulares. O que há de comum, o sentido de *esforço* que dá vida ao desejo é que suas operações expressam, o quanto podem, a busca daquilo que aumenta ou favorece a potência de agir.

Corpo e mente são afirmação da potência singular: naquele, sua potência é ao mesmo tempo memória, resistência, fluxo de corpos, apetite; nesta, imaginação, conhecimento do corpo, relação entre ideias. Tudo isso, claro, resumidamente. Espinosa não precisa em momento algum escrever que o desejo é o *sentido* da existência humana, porque, da perspectiva da coisa singular, desejo e existência são indiscerníveis. Compreender isso, ao olhar dessa filosofia, significa dar as causas do *desejar um sentido*, localizando toda possibilidade na interação de nossa essência com o mundo.

Todos os gêneros de conhecimento operam fundamentalmente na afirmação do ser: "A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo" (Proposição 17 da terceira parte da *Ética*). O corpo tem suas estratégias, também a mente. É arriscado, porém, crer que trata-se de estratégias definidas pela consciência, pois ela é bem secundária na filosofia de Espinosa (embora necessária do ponto de vista da complexidade da ideia que é a mente humana). Nunca é demais recordar que o desejo tem a primazia: é através dele que inteligimos os avanços e retrações ante o mundo e as pessoas; é tomando em consideração sua realidade de *esforço* consciente que tocamos o fundo complexo que determina o que imaginamos ou compreendemos como sendo comum a nós ou diverso, pelo que nossos afetos julgam a presença alheia, pelo que tentamos comunicar com outra/o ou aprisioná-la/o.

É o que a terceira parte da *Ética* desenvolve. Percebemos então que a ordem geométrica da obra não é fria, que suas deduções buscam evidenciar aquilo *que se quer evidenciar* – o conhecimento da origem e da natureza dos afetos aponta a servidão e a liberdade, e é preciso correr pelas duas vias caso se pretenda levar a cabo o "projeto" ético. Também tenho que decidir, nesta curta exposição, que aspectos devem ser levantados para que se tenha um breve vislumbre da profundidade da ideia espinosana. *Um breve vislumbre*. Talvez algo que perpasse a exposição seja o

fato de que todo afeto remete, parcial ou integralmente, à potência do indivíduo, e que em nenhuma operação humana há desligamento entre o afeto e a afirmação da existência. A utilidade própria é irremovível de sua condição de fundamento, tanto do agir como do compreender.

Assim, sem se perder demais, as ilusões a serem desconstruídas, os objetivos a serem aspirados e a realidade do bem e do mal são conectados diretamente com o que define a forma do indivíduo, sua utilidade própria e tudo envolvido na vida social e política. O trajeto exigiu de Espinosa, não menos, perguntar pela experiência na construção do saber humano. Ressalto: não raro a filosofia de Espinosa é apresentada como racionalista, mas admite-se hoje com mais tranquilidade que sua ética é vazia se lhe tiramos a experiência como objeto e até como motivação. Para isso, basta tomar a sério o preâmbulo do *Tratado da emenda do intelecto* (o que não significa tomá-lo simplesmente como autobiográfico), obra inacabada e anterior à *Ética* (publicadas ambas, porém, postumamente).[54] Se Espinosa busca, em certo momento, compreender-se a si olhando a experiência e se ela é a única capaz de fazê-lo tomar uma atitude de renovação na vida, é totalmente factível que essa mesma faceta do autor se apresente também sob a forma da demonstração geométrica.

Em termos mais simples, o projeto ético (encaremos como projeto) de Espinosa move-se de mãos dadas à experiência, até porque esse conceito é amplo em sua filosofia. Por conseguinte, é só pela complexidade do conceito de experiência que as terceira e quarta partes da *Ética* lidam com inúmeras ambivalências e ambiguidades afetivas que não apenas a experiência constata, mas de que a razão pode dar as causas. A terceira parte, atentando às propriedades comuns dos afetos, analisa geneticamente as imagens relativas às semelhanças de natureza e seus efeitos; de certas experiências imaginativas, variáveis em compasso com a diversidade das essências singulares, deduz-se as causas dos conflitos e das cooperações

54 Como espécie de incentivo, citarei apenas a primeira parte do preâmbulo: “Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria”.

entre os indivíduos; mostra-se como a afirmação do ser individual facilmente cai nas ilusões a respeito da liberdade e da singularidade próprias e alheias; reitera-se a naturalidade dos afetos passivos mais nocivos à vida interindividual, como o ódio, a inveja, a ambição – nada disso repugna à natureza. Como as imagens são circunstanciais e móveis, valores e posturas são sacudidos às vezes pelas primeiras contrariedades: somos cônscios de nossos desejos, mas em grande parte desconhecemo-lhes as causas.

Afetividade e conveniência

Somos essencialmente desejo e nossa própria natureza é dos elementos mais desconhecidos por nós. Guarde-se o sentido profundo de esforço: toda coisa singular precisa do que está fora e também o confronta, sem que isso fixe a existência de dualidades espaciais (dentro e fora), morais (bom e mau), cognitivas (compreensão e ignorância) ou afetivas (paixão e ação). As distinções mostram, antes, todas essas esferas como processos e não delimitam diferenças definitivas. *Esforço*, pois embora não carreguemos a destruição de nosso ser na essência, nossa potência é igualmente constituída *com* o que está fora e o que está fora a supera infinitamente.[55] Nesse sentido, a filosofia é também esforço, pois busca compreender as condições e circunstâncias que modulam a utilidade ou a nocividade de cada coisa e cada encontro; vai à fonte dos laços humanos enquanto aponta nossas incontornáveis singularidades; explica origens de conflitos e põe, simultaneamente, o campo em que convêm nossas potências singulares e pelo que conseguimos cooperar e agir conjuntamente sem que as diferenças sejam suprimidas.

Neles mesmos, os afetos só podem ser ditos maus se diminuem nossa potência de existir e agir; um dos mais importantes para a vida ética e política, a ambição, é dos mais perigosos para as relações interindividuais. O exemplo não é casual e tem poder de síntese: pela ambição nos esforçamos para agradar, comunicar o que vemos como um bem. Não caminhamos muito e ela já é desejo de domínio, imposição do desejo próprio –

55 A quarta parte da *Ética* tem um axioma: "Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída."

de onde jorram conflitos interindividuais e políticos. Há medida, e apenas quando desmesurado um afeto é prejudicial; mas a medida só pode ser dada pela costura entre afetos vários e pelos efeitos nas relações entre indivíduos – está longe de ser fixa. É possível, sim, conhecer o que é verdadeiramente útil a si, mas esse é um conhecimento que, em sua efetividade, pressupõe pelo menos dois pilares: que conheçamos as propriedades comuns entre nosso corpo e outros, o mais possível; e que esse conhecimento seja simultaneamente ação no corpo, ou seja, *que a ideia adequada seja afeto*, sem o que o puro conhecimento é ineficaz.[56] Somos como um campo de batalha entre afetos, e o mundo que produzimos em nossas relações reflete essa realidade; mas afetos são igualmente a fonte da conveniência entre nós e o que nos cerca, ou melhor, são eles que primordialmente exprimem a conveniência.

Não é complicada a ideia de que os afetos causam conflitos e também são a expressão mais concreta do que convém a cada singularidade e do que faz convir o múltiplo. Os afetos racionais têm seu elemento nessa conveniência, nisso agimos pelo que nos convém *realmente*, conhecendo adequadamente o processo, em nós, que desencadeou o afeto. Os afetos passivos convivem elementarmente com ambivalências, estimulam ou degradam conveniências, e certamente os afetos desencadeados pelo desejo, pela alegria, pelo amor e pela generosidade são os que possibilitam a composição entre diferentes forças de existir. Não há dicotomia: em nenhum momento Espinosa prima pelo conflito interno entre paixão e ação; o ringue abriga, antes, afetos contrários, combate cuja vitória não depende suficientemente do intelecto. O que suprime um afeto é outro contrário e mais forte, e a quarta parte da *Ética* expõe diversas variáveis que nos auxiliam a avaliar tal força: se a causa do afeto está ou não presente (se se trata da imagem ou ideia de uma coisa presente, passada ou futura); se a coisa é imaginada como necessária ou contingente, ou ainda se o é como possível; dentre tantos fatores, lembremos de misturá-los, já que, por exemplo, uma coisa possível pode ser imaginada sob o aspecto do presente, do passado ou do futuro.

56 Duas proposições centrais a esse respeito, ambas da quarta parte da *Ética*, a 7: "Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido", e a 14: "O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto".

As medidas não são fixas e consequentemente fixá-las é trabalho inútil. Coloquialmente, posso afirmar que o fundamental é estabelecer as regras do jogo, e nele o verdadeiro conhecimento do bem e do mal não coíbe por si nenhum afeto – não enquanto considerado apenas como conhecimento *verdadeiro*, pois ele há de ser vivido afetivamente para que a superação de outro venha a ocorrer. A partir daqui, o desejo, quando se origina da alegria, é mais forte que o originado da tristeza ("sendo iguais as outras condições", completa Espinosa na proposição 18 da quarta parte da *Ética*).

Só assim compreendemos a fundo a força dos afetos e a fonte da impotência humana em moderá-los. Isso comporta um sentido específico de conveniência: "Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem" (escólio da proposição 18 da quarta parte da *Ética*). Sem pretender ser definitivo, acho válido dizer que esse é o laço entre a ética e a política espinosanas, pelo menos se enfatizamos o encontro entre a necessidade da natureza humana em seu esforço de perseverança e nossa realidade inequivocadamente passional; a política, assim como a ética, buscará o comum no que se nos apresenta como conflito e enquanto tal é de fato *vivido* como conflito, quando não experimentado como pura contradição.

A virtude emerge desse solo arenoso e enterra atrás de si toda avaliação moral. A transcendência de determinados valores (atrelados, na maioria das vezes, à semelhança sobrenatural entre nossa essência e a natureza divina) é "reduzida", aqui, à busca do útil próprio, à afirmação que é apetecer o que julgamos bom (sendo que algo é bom porque o desejamos, e não o contrário). A virtude não significa nada que não seja a afirmação do ser próprio.[57] O que nos leva à ideia da suprema utilidade recíproca é repetida constatação de que todos os modos da substância são expressão de sua potência e que, apesar de incompatibilidades e negações inevitáveis, há um fundo ontológico de conveniência entre os seres que opera tão necessariamente quanto opera toda a natureza.

57 Leiamos a proposição 20 da quarta parte da *Ética*: "Quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode fazê-lo, tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente".

Necessariamente nossos corpos e mentes convêm em grande medida, tanto mais quando os afetos ativos constituem liames. Compreender, para o indivíduo, é uma operação incrementada pela comunicação – em outras palavras, o esforço primordial da mente é entender o que fundamenta a comunidade na natureza[58]; conhecimento que, na prática, implica viver em sociedade. O teor político é sensível, mas a ética perfura e ultrapassa os limites da lei civil – o que é mais comum a nós é justamente o sumo bem de que podemos gozar, porquanto é próprio da natureza da razão ser constituída por noções comuns que exprimem conveniência entre os seres.

É uma lógica dura: desejo para os outros aquilo que considero um bem, desejando-o antes de tudo para mim, com a ciência de que apenas em comunidade é possível exercermos considerável potência na natureza, de que somos nada mais que partículas. Enquanto a ambição se caracteriza por uma afetividade passional que quer se impor, os afetos racionais conduzem *necessariamente* à conveniência e à união. São afetos que Espinosa apresenta: fortaleza, firmeza, generosidade, honestidade. Nessa experiência, recebe destaque a relação da amizade, considerada a mais estreita das uniões, expressão por excelência do quanto podemos convir em natureza e unir potências em singularidades mais complexas.

Política e afetividade

O que Espinosa sabe, porém, é que a maioria de nós vive passionalmente a maior parte do tempo. Não é fato a se lamentar, ou de que devemos rir; à filosofia, ao menos, cabe compreender a necessidade que perpassa essa constatação (que a experiência já afirma desde que nos damos conta de que somos seres relacionais). Por isso a política, terreno em que as contingências e as possibilidades tomam a frente, é também analisada da perspectiva da necessidade, sem que isso entre em contradição com a abertura que todas as formas civis têm à história – por se constituírem na história. As análises políticas seguem o critério da prática – gesto aparentemente simples, mas que inabilita a maior parte das pretensões a respeito da política no ocidente filosófico.[59]

58 Cf. a proposição 28 da quarta parte: "O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus".

Como em todos os cenários da filosofia de Espinosa (ontologia, ética, teoria do conhecimento, etc.), o vocabulário das obras políticas é diretamente aparentado com a tradição que vai ser contradita, o que não facilita a percepção das fraturas causadas pelo uso espinosano dos conceitos, e que, ao fim, está pleno de originalidade. Assim, as chaves da reflexão política no *TP* e no *TTP* permitem familiaridade com um longo debate acerca de temas recorrentes na política ocidental até então: o direito natural, as leis naturais e as leis civis, os regimes, a relação entre política e história, entre outros. Quando somos um tanto familiarizados com a filosofia política de Thomas Hobbes, então, temos dificuldade até em discernir onde uma "termina" e a outra "inicia" – mesmo que os contextos políticos e sociais da Inglaterra e da Holanda destoassem; a proximidade entre as duas teorias, inclusive, foi objeto de questionamento feito ao próprio Espinosa: a resposta, sucinta, toca diretamente na posição que o direito natural recobre nas duas filosofias. "… a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural", responde o holandês a Jarig Jelles em 1674, e prossegue, "e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural". Isso requer desdobramento – não fosse pela importância crucial desse movimento que Espinosa expõe, seria pela oportunidade que me dá de sintetizar e concluir esse já alongado sobrevoo.

59 Mais uma vez, recorro a uma longa citação, uma das mais retomadas de Espinosa quando se confrontam as premissas do que alguns chamam de "realismo político" - e que, não menos, é constantemente reenviado a Maquiavel; trata-se do primeiro parágrafo do Cap. I do *Tratado político*, na tradução de Diogo Pires Aurélio: "Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas,onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos".

Espinosa concebe em sua filosofia um estado em que o direito natural não é regulado senão pela potência individual – é legítimo todo o desejo, a potência é o limite concreto das operações. O que singulariza a filosofia política de Espinosa é que, na formação da política – instauração das leis e de direitos comuns, instituição de um poder supremo (que pode ser um rei, alguns "melhores" ou a assembleia popular, regimes de poder definidos, respectivamente, como monarquia, aristocracia e democracia) –, vê-se impossível a transferência do direito natural próprio à instância de poder soberano (proposta explícita de Hobbes); então, o direito natural segue íntegro dentro do campo civil, apenas que há um medo ou uma esperança comuns, produzidos – por um conjunto de determinações instituídas – pela mesma potência, a da cidade. Na política, tememos e aspiramos, em geral, às mesmas coisas no que diz respeito à manutenção de liberdades e garantias de segurança. A política funda-se nos afetos comuns, mas mesmo temores e esperanças comuns não são temores e esperanças iguais.

O tema tem suas complicações, sutilezas e não poderia nem em sonhos ser transmitido em sua inteireza num lanceio de vista, como aqui. Guardemos um dos aspectos principais que decorrem do parágrafo anterior: se uma necessidade natural perpassa a afetividade humana, a sociedade civil não anula os efeitos dessa necessidade nos indivíduos e coletividades, "simplesmente" os reconfigura segundo critérios de união em um corpo comum, cujo termo máximo é a Cidade (*Civitas*) e cujo direito civil é definido pela potência da multidão, que em seu seio guarda a força para qualquer operação que mais convenha à sua conservação – a união política visa à liberdade e à segurança, e na vida prática as diversas proporções possíveis entre afetos comuns é que arruma as coisas de melhor ou pior maneira, tendo em vista tais ou quais finalidades muitas vezes imaginárias.

O ataque ao que nos forma

O tempo não é medida, é ética.[60]

A velocidade das palavras que voam ao nosso redor e distorcem-se não apenas em sentido, também em conformação física (a "gramática" de *emoticons* consegue ser tão profunda quanto hilária), exige adaptações estruturais na comunicação do saber, mas também tem mexido com a paciência requerida para que a *experiência* se torne conhecimento e sirva ao presente e ao futuro; em consequência, quer-se mais ansiosamente prognosticar o devir próximo, e em diversos terrenos fazer contornos estratégicos de ataque e defesa que possam ser praticados amanhã; é uma urgência maior que a boa paciência individual e não pode ser deixada de lado – socialmente, a velocidade da violência hoje é supersônica, caem mais direitos apenas em um país como o nosso que abelhas em todo o globo aquecido, os ritmos dos combates se modificaram.

Entretanto, essa pressa (re)ativa embaça a vista para trás e à frente, é como caminhar de óculos na chuva: seguimos na caminhada e arriscamos a cada passo esbarrões e buracos imprevistos, apenas não queremos parar. E nem devemos, entenda-se. *Há quem* aja como apostadores que creem ter um método efetivo de adequação dos resultados às previsões – contudo, o pensar ainda provoca experimentação e requer coragem. Nunca se errou tanto como agora em prever o desdobrar-se dos acontecimentos dos dias seguintes, todavia peca mais quem deixa de arriscar-se a expressar suas ideias do quem banaliza toda forma de expressão aderindo à superficialidade do dito pelo dito, do vagar vazio que tenta propagar, por exemplo, a sensação de avanço e de estabilidade – assim como de segurança diante da guerra que tem se tornado o presente –, enquanto são aplicadas às populações castigos pelo que de fato nunca fizeram. Há, de um lado, promessa; de outro, a cobrança de uma dívida ancestral.

Até o momento, pelo menos, nem toda profundidade foi destruída pela adesão ao superficial, e até afirmamos que tal aderência fácil e perigosa pode ser combatida, que a superficialidade não passa de uma tábua

60 Frase de Antônio Negri, em "Espinosa: cinco razões para a sua atualidade", texto que compõe o livro *Espinosa subversivo e outros escritos* (p. 21 da Ed. Autêntica).

de salvação que nos lançam para que apenas não nos afoguemos; mesmo assim… resta uma sensação de que a profundidade é que pode ser a ilusão, de que estamos à beira e basta tocar o pé no chão: tudo está no raso. Essa sensação, porém, dá-se mais na solidão que é empurrada à força (do medo) para dentro de nossas entranhas; quando a construção do coletivo traz consigo a mutação do tempo individual em solidão, o aprofundar-se na vida torna-se contraproducente, o que importa e determina é a competição, e é isso que estamos aprendendo desde os primeiros anos da escola e desde as primeiras experiências.

Trazemos dessa época de primeiros passos o canibalismo forçado e amarras que são difíceis de desatar, medo e esperança prendem cada paixão uma perna; "estudamos" por um futuro, fazemo-lo aprendendo a temer o tempo, a alteridade e a nós. Como o tempo mescla-se ao temor – e em tempos como os nossos, a esperança cai e o temor cresce –, as disciplinas que envolvem tal matéria (tempo) e seu aprofundamento são manipuladas para esvaziarem-se daquilo que de fato importa do ponto de vista do conhecimento: o entranhamento afetivo com o que constitui os pedaços de nossas vidas – impedindo-nos, assim, de uni-los em movimento, forçando-nos a enxergar o próprio tempo paralisadamente, fazendo-nos esquecer inclusive de nossa finitude (e esquecer a morte é paralisar a vida), fazendo-nos crer em uma noção de infinitude das mais perversas, pois que acaba esgotando a quem virá a matéria de que a vida se alimenta – oxigênio, encontros reais e os afetos que daí derivam.

E mais uma vez se busca comprimir o tempo da experiência e os tempos das coletividades em minúsculos átomos de *personalidade*(s), de imediatidades, provocando confusão perceptiva e conceitual entre autodeterminação e esvaziamento da singularidade – com variações, há uma lógica que pesa sobre toda/os e nos inclina à concorrência, que nos impõe certo medo de ficar para trás e nos fantasia de microempresa. Esse ataque explícito e violento às singularidades tem sido tragado com o aroma da reforma – previdência, trabalho e a que mais chama a atenção pelo perigo de morte que acarreta, educação. Fosse o caso de lidarmos, ainda de novo, com a saída de disciplinas fundantes como filosofia e sociologia, o ataque seria menos frontal. O que está sendo pensado por trás do termo educação, agora, é a possibilidade de *minimizar* o singular,

perverter experiência em autoinvestimento, reduzindo infinitamente a capacidade de sermos afetada/os das formas mais plurais. Toma a frente, em nossos sentimentos mais cotidianos, o medo.

Afirmo, pois, que o atual ataque à educação passa por retirar do espaço – político – curricular disciplinas importantes que tratam do conhecimento, sugando a substância daquelas que tratam do tempo; assim, retirar sociologia, filosofia, educação física e artes da sala deixa a história isolada e presa a falsas linearidades temporais; também implica pendurar disciplinas como matemática e física, química e geografia, no teto das simples formalidades, bem dirigidas pelos interesses "flexibilizantes" do mercado. A própria ideia de educação é pisoteada com tais violências reformadoras. Quem defende e assume o direcionamento da reforma educacional é quem sempre hostilizou o viver livre, quem recebeu junto à herança monetária a crença de que liberdade é privilégio.

Há algo novo, um *golpe* a mais, entretanto. Tomando o tempo necessário, diversos pensamentos têm destrinchado a novidade das técnicas contemporâneas de domínio, muitos deles seguindo a arqueologia foucaultiana do poder em todas as esferas da vida. Há algo de novo, sim. Pois o *desejo de ser livre* não está agora apenas sendo atacado (ainda o é, e inimiga/os da vida livre sempre terão inimiga/os), mas está sendo velado de tal maneira que muita/os nem se recordam de sua existência – assim como não "recordam" de que houve ditadura capitalista-militar *sangrenta* no Brasil; de que todos os dias Rafaeis Bragas, Amarildos e Marcos Vinícius têm suprimidas suas vidas e liberdades pelo Estado; não recordam que quando tudo explodir apenas quem está próximo a nós, espacial e/ou afetivamente, poderá nos ajudar de fato.

***

A partir do século XVII, a ética de Espinosa incomoda à filosofia, às religiões e a políticas pelo que trazia de radical, em vários sentidos. Apraz-me recorrer constantemente a uma ideia presente no livro da *Ética*: nossa liberdade é indissociável da nossa capacidade de afetar e ser afetado de múltiplas maneiras. Não há pecado ou vício inerente às nossas paixões, tampouco justiça e injustiça intrínsecas às nossas ações, já que essas noções passam a valer apenas nas coletividades organizadas de algum modo político

(um conceito mais amplo que o vulgar de político, obviamente). A política é instituída como *resistência* ao que míngua a força dos indivíduos (dentre outras razões) – não é uma finalidade, não descreve nenhuma essência humana metafísica, e, na medida em que o instituído tem insistentemente empobrecido nossa abertura ao plural, é sempre legítimo resistir.

A disposição à multiplicidade nem de longe significa querer sentir tudo. É de potência que Espinosa tratou. De força de existir e agir por conta própria, de poder experienciar as diferenças sem descaracterizar a singularidade essencial (irredutível a qualquer outro ser) e histórica. Qualquer confinamento espacial ou temporal – e nossos confinamentos também se iniciam como "educação", em espaços especializados e cronometrizados – implica assim uma violência direta a essas forças singulares, aos corpos que dão vida a qualquer cidade; em direção oposta, sabemos que as ruas são cada vez menos das pessoas e cada vez mais das mesas de galerias e da polícia. E isso do espaço público, que de tão privatizado precisa ser constantemente (re)ocupado – incluindo, também, escolas – para que funcione como deveria, sempre do ponto de vista do desejo de liberdade.

Quanto ao tempo, que eticamente é a chave de nossas multiplicidades, sua reificação é crime inafiançável.[61] A engenharia que pretendesse ocultar o passado e o presente em épocas de internet seria quimérica, mas da mesma "mágica" que nos traz informações saltam técnicas de amortecimento afetivo, e há quem pense que chegou o momento de desfechar o golpe de misericórdia – se as farsas históricas já se alimentam a si próprias, interessa urgentemente apagar em nossas singularidades os desejos que nascem do apego a quem lutou e morreu pela liberdade. Quer-se tapar a visão de que o passado funde-se ao presente pela triste permanência do genocídio. Como "fim" do processo, quer-se atacar mortalmente nossa capacidade de ser afetada/o de liberdade. Bloquear aquilo que do passado pode alimentar a revolta presente só faz sentido quando é bloqueada nossa capacidade de sentir o múltiplo das temporalidades como *nossas*.

61 Remeto ao desvio radical de Pedro Garcia Olivo a respeito de uma "educação democrática", trago apenas uma simples observação sua, em *O educador mercenário*, que ilustra essa situação perfeitamente (p. 41 da Ed. Monstro dos Mares): "(…) o Estado não só 'sequestra' e 'confina' diariamente os jovens, como também 'força' os pais, sob ameaça de uma intervenção judicial, a consentir esse rapto e inclusive a torná-lo viável".

Sobre os séculos de Bacon, Espinosa e Kant (17 e 18) cai a acusação, às vezes, de criarem a humana mentalidade dominadora sobre a natureza. A coisa é mais antiga e nem chega perto de definir nada de universal sobre os seres humanos. Mas o passo além de nossos dias está em *produzir* instrumentos *humanos* atacando diretamente a já capenga função integradora que tinha a educação escolar: em vez de integrar ao meio os "pobres" e "mal formados" indivíduos que estudam (integrar ao sistema de servidão que é o capitalismo), quer-se apropriar finalmente do desejo *quase* incontível da/os jovens e torná-lo um meio de mortificação coletiva e expropriação do futuro.

A escola e o aparato que a acompanha não são suficientes para isso – nada nunca vai ser. Mas quando vemos quem financia a reforma "educacional", fica claro que esse é um terreno mais que estratégico – e a quem não frequenta a escola é um tanto mais legitimada a morte pela mão do Estado. Os assassinatos, no capitalismo, também têm função educativa, e quem assim morre é educada/o: a não trazer nada de novo ao mundo, a deixar o mundo caducar e envelhecer até a decrepitude (outra educação possível se insere justamente nesse interstício, pelo menos se pensamos com Arendt que a educação está entre o mundo tão mais velho que a juventude e a energia renovadora que ela traz consigo). Quem sobrevive não deve ser educada/o, senão *mortificada/os* – quem não sente viver em alguma medida essa experiência, que agora quer alcançar seu zênite?

São movimentos difíceis de decifrar em sua abertura ao futuro, mesmo próximo. Muitas das pessoas que escrevemos e atentamos contra as diversas formas de dominação do capitalismo resistimos deliberadamente a entregar os pontos – porque, apesar de "educada/os", nossa experiência política faz-se também de desejos, e eles sempre circulam por aí abraçando fragmentos de liberdades complicados de conciliar, mas sensíveis *como momentos de liberdade* a servirem de alimento a toda prática ou teoria desalinhada com os imperativos da "vida" aprisionada. A liberdade, no caso, só pode ser vivida como experiência e historicamente se manifesta pela necessária recusa, irmã da experiência da dor e do dilaceramento de nossas integridades multimorfas. Por bem dizer, se há ou não sujeito, é particularmente ambígua toda luta por subjetivação ou singularização que se ancora em velhas ideias a respeito da ação política – ou porque crê secundária a ideia de ação política.

A recusa que segue a dor pode ser anulada pelo terrorismo das reformas? Não. O desejo – que não distingue prática e teoria – dialoga com as dores e lutas do passado no seu fazer-se cotidiano, porque quando busca a vida nunca o faz sozinho e nem preso ao presente e temendo o futuro. *A ação política é ação direta e refunda linguagens, necessariamente, pressupondo que quem age só não tem como enxergar muitas cores, discernir várias perspectivas*. Nesse sentido, sem parar os movimentos contra a instituição das reformas, temos de lembrar-nos cotidianamente que o instituído não resume o campo político e que nossa formação não deve significar escolarização – ao contrário, não de hoje formações éticas e políticas de contestação são hostis à escolarização (não apenas à escolarização a serviço do neoliberalismo, mas à escolarização que mata em germe nossa experiência política, o que gera a necessidade de formular outras práticas).

Os pilares dessa formação estão aí, nos laços entre as temporalidades passadas e presentes, pois a recusa à morte em vida – morte propagada por poderes instituídos – nunca desaparece completamente, nem sob o mais duro dos regimes autoritários. Como senti nos mais diversos "ares", em todos os cantos há quem queira retomar seu tempo próprio de vida, instaurar seus próprios sentidos, sofrer das próprias dores e das próprias alegrias, sem nada sentir que deve – e sem nada sentir, realmente, só. O chavão de que aprendemos no bar e na rua nunca foi tão real, ou deveria ser. Da diversidade explícita de lutas hoje, aprendemos principalmente que é a espontaneidade cotidiana que deve ser reapropriada por nós, que as picuinhas e felicidades quase invisíveis do correr diário são, sim, espaços de luta que podem ser colonizados e mesmo extirpados da existência. Mesmo com eleições, não podemos esperar que outro governo nos recobre a experiência do aprender como disposição ao conflito, à liberdade e à solidariedade.

***

O mais didático da propaganda pela reforma do ensino médio no Brasil foi o escancaramento de como se brinca com a ideia de liberdade e de como, com isso, se quer deixar para trás todo sentimento real ligado a algo mais que o *escolher servir*. Como alguém que joga um abacaxi

quente na mão alheia, a reforma do ensino médio quer passar a imagem de que adolescentes são responsáveis pelos caminhos que vão tomar – como se a divisão do trabalho já não estivesse aí, imposta, e como se as opções disponíveis de itinerários tivessem algo a ver com efetivo exercício de liberdade, experiência incontível nos "caminhos" pré-determinados por interesses sociopatas (pode-se ler: econômico-financeiros).[62]

A experiência política de muita/os jovens foi aprofundada "precocemente" nos últimos anos porque (não pela primeira vez na história), de fato, tiveram que criar a própria luta, forjar a própria resistência e perceber na carne que educação política exige aprender a autodefesa ante centenas de golpes de forças assassinas de vidas e de afetos, muitas das quais sanguinárias, outras tantas sedutoras e não menos mortais – coisas da ordem do consumismo, por exemplo. Viram que ocupar espaços era, sem paradoxos, explodir confinamentos, e algumas dessas jovens potências pagaram com a própria vida ou com a tranquilidade mental a experiência de ação direta.

Não se pode esperar, pois, que algo inextricável da educação política que é a vivência dos conflitos seja obra do instituído ou venha a ser produto de reforma. A educação política, de certo modo, sempre está aí, até porque é nas particularidades das ações de resistência que ela se concretiza; porém, o passo a mais (para trás) da última reforma é propagar a igualdade pela *institucionalização da diferença* (a imensa maioria das escolas públicas vai se tornar ensino técnico enquanto as melhores particulares aproveitam e "modernizam" seus currículos); e, também, propagar a liberdade

62 No *The Intercept Brasil*, 2017, reportagem de Helena Borges, a questão é direta: "Ora, por que incluir a reformulação do ensino médio na lista de medidas econômicas? E por que ela traz felicidade a investidores internacionais? Mais que um ato falho, quando o presidente do Banco Central cita uma mudança na política educacional como parte das políticas econômicas, revela a lógica por trás do 'novo' ensino médio: a educação deixa de ser efetivamente tratada como um direito e passa a ser encarada como mero serviço a ser precificado." Mais relevante é a fala clara de uma estudante, "Larissa Coelho, 18 anos, (que) participou do movimento (contestatório à MP) no Colégio Pedro II de Realengo, na zona norte do Rio de Janeiro e entende que isso representará um aprofundamento de uma desigualdade de oportunidades que já existe: 'Essa ideia de possibilidade de escolha sobre o que se vai fazer é uma falácia. O aluno da escola pública, que muitas vezes precisa logo colocar dinheiro dentro de casa, não escolhe fazer o técnico, é movido pela necessidade. E nem considera a faculdade, porque isso não é permitido a ele'." Cf. o link https://theintercept.com/2017/10/20/sob-aplausos-do-mercado-financeiro-empresarios-ja-lucram-com-reforma-do-ensino-medio/.

de escolha pela *institucionalização do imposto*, do empurrado à força (enquanto algumas escolas particulares poderão aprofundar todos os cinco itinerários, a maioria das públicas terá de optar capengamente por uma ou duas). Ou seja, com a premissa de que se mantenha o genocídio em dia entre a pobreza, quem sobreviver já terá seu caminho traçado em sentido inverso ao da comunhão e da solidariedade, com desejos *mortificados* pelo confinamento social a que estão condenados.[63]

63 Em outro contexto, ainda pouco trazido às escolas do país, o apagamento literal de rastros espaciais e memoriais foi sempre a tônica do Estado brasileiro com as comunidades indígenas. Ao ler o relatório da Comissão Nacional da Verdade, capítulo a respeito dos indígenas, tive a sensação de que a violência contra suas comunidades é o que nos une como nação (os exageros em certos casos são perspectivas afetivas e consideráveis). Separei um trecho relativo aos fins dos anos 70, especialmente porque ao fim tem voz uma mulher que sentiu diretamente a violência. O texto é facilmente encontrado na rede, e a página em que se encontra a citação é a 209: "Na região de Laguna Carapã, acontece, entre 1977 e 1979, um dos dois primeiros casos em que uma dessas remoções teve visibilidade nacional, por conta de denúncias de indigenistas e lideranças indígenas à imprensa de São Paulo e Rio. A comunidade de Rancho Jakare, que se encontrava instalada em antigas terras da Matte Laranjeira, é, por duas vezes, removida. Na segunda delas, em 1978, a Funai, em diálogo com os fazendeiros, toma a iniciativa de levar os indígenas para a reserva Kadiweu, a mais de 400Km dali, no Pantanal. No local onde foram despejados, enfrentaram as ameaças de posseiros que pleiteavam aquelas terras. Meses depois, os indígenas retornam a pé para sua terra. Devido às más condições na jornada, eclode uma epidemia de sarampo, e três crianças morrem. Silva registrou o testemunho da idosa Livrada Rodrigues, de rancho Jakare, sobre o episódio: '*Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. (…) Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos davam pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro'.*" Ainda em outro contexto, também aprofundado pelos trabalhos das Comissões, vimos a resistência à ditadura ocorrer conciliando festa, alegria e educação política – os bailes nas comunidades trouxeram à superfície problemas do estado racista, que passou a persegui-los com mais afinco; passo o link de uma matéria que apresenta, a quem quiser assim ver, um exemplo interessante de educação (subversiva) que relaciona o questionamento político a partir de traços distintivos (como desses bailes de negros nos subúrbios cariocas) com a resistência política mais generalizada, aquela contra a opressão que gera outras opressões, na história e cotidianamente: http://www.historiadaditadura.com.br/destaque/dancando-sob-a-mira-do-dops-bailes-soul-racismo-e-ditadura-nos-suburbios-cariocas-nos-anos-1970/ ; do candomblé e da umbanda aos pontos de encontros de gays e lésbicas, não faltam exemplos de que a educação política não pode prescindir do envolvimento afetivo e de muitas formas de ação direta, da festa ao contato mais carnal com o divino.

A relação disso com a segurança é fácil de ver. Primeiramente, são assegurados os privilégios de quem teima em mentir sobre *segurança pública*, aproveitando-se de uma ilusória proporção inversa entre segurança e liberdade – essa dinâmica habilita políticas que retiram verba da educação para investir em "combate ao crime"; paralelamente, entre medo e esperança, o medo é vendido e prevalece, e a sensação de insegurança, em todos os níveis da vida, passa a ser sensação condicionante de nossos pensares e atitudes. Outras tantas relações poderiam ser desdobradas, suas perspectivas são indefinidas e justamente se conectam a partir daquilo que compõe (ou deveria compor) a substância: tanto das disciplinas atacadas diretamente pelas reformas impostas de cima, como daquilo que é o substrato das relações mais bem-sucedidas do ponto de vista da educação, feitas de baixo e que trazem em si o envolvimento afetivo, a criação de vínculos (especialmente o de solidariedade, que nada tem de místico) e a atividade direta em meio àquilo que constitui a existência, como a comunidade.

Ética e história nos escritos de Maria Lacerda de Moura

> *Poderíamos ir mais longe: a que chamam inferioridade? A diferença?!*. **Maria L. de Moura**

É *quase* inevitável que um texto remeta, de alguma forma, ao mundo vivo que o circunda, que o define e que medirá o quanto teoria e prática podem se envolver; discuti-lo causa vertigem se tentamos abstratamente solidificar, em caracteres, o que é fluido, ou, quem sabe, tentar transformar o que não tem forma – quem escreve o faz com pés no chão, mesmo que não queira formar práticas. Na literatura política brasileira, sem querer fornecer alguma métrica específica, a obra de Maria Lacerda de Moura (1887-1945) é dos mais transparentes sintomas de conturbações e desejos que logravam entrever o novo – mesmo que parecesse absurdo – e destrinchar o seu presente com as argúcias de quem tem a história como centro de exercícios para confrontar as hegemonias de ideias e imagens então padronizadas.

Poucas tintas deram tanta cor aos desamparos invisibilizados por camadas de mentira e sede de domínio dos homens seus contemporâneos; suas performances escritas, faladas e seus devires afetivos e intelectuais expressam a marcante busca das mulheres em compreender-se; por outro lado, recusando fantasiar-se de vítima, a escritora perspectiva essa autocompreensão em necessária refundação, reinvenção, tomada de responsabilidade. Com suas palavras, estirava a quem ouvisse as linhas inauditas de fuga e estratégias de emancipação radicais que denunciavam também o conformismo feminino – sugando do fato, na medida do possível, suas causas reais. Seus processos têm sido reativados hoje, já que sua obra e vida têm devidamente, aos poucos, servido de alimento a estudiosas e estudiosos em variadas áreas de pesquisa.

Os movimentos de Maria Lacerda de Moura seguiam-se rapidamente – de seu livro publicado em 1918, *Em torno da educação*, já se veem ressalvas na obra seguinte, um ano após, chamada *Renovação*. Se os dias então corriam depressa, não é qualquer olhar que captaria sutilezas de seus trajetos em consonância com a experiência própria, a qual desde cedo fora engajada com a prática e a reflexão da educação. Na sequência, a princípio, do espanhol Ferrer, suas ideias ao redor do educar espreitavam todos os âmbitos de vida e reflexão e mostravam o incômodo com a facilidade de tudo compartimentar em utilidades isoladas. Maria Lacerda tinha um alvo claro e reconhecia simultaneamente sua distância quase que intransponível, pois o tempo pode ser um fardo.[64]

Interpreto, pois, o uso da história por Maria Lacerda como um confronto com o tempo acumulado em mentira, em dominação, de transmutação em rotina de violências às quais nos tornamos insensíveis. Vejo assim sua luta pela criação de uma cadeira sobre História da mulher, com sua consciência de que "o homem não está em condições de pensar a educação feminina",[65] com sua convicção de que a potência

64 Vale ler o ensaio de Miriam L. Moreira Leite, "Maria Lacerda de Moura e o anarquismo" (Coleção Remate de Males, 1985). Um dos momentos em que Maria Lacerda define de modo mais direto sua concepção de educação nos traz as seguintes palavras, em *A mulher é uma degenerada?*, p. 71*:* "A educação pode então ser definida: o aperfeiçoamento de todas as qualidades e faculdades tendentes a um fim social sempre melhor em vista do futuro; o complexo desenvolvimento da individualidade para a expansão, para a plenitude de toda a nossa vocação"; já na p. 159: "A arte, a literatura, a sociedade, o cinematógrafo, o professor – todos, tudo é fator educativo, tudo deve servir ao mais sério dos problemas: SANEAR!"; cf. também *Civilização – tronco de escravos*, p. 9. Em algumas citações, reproduzirei o português da época.

65 Sobre a "missão complexa da mulher", cf. *A mulher é uma degenerada?*, ps. 80, 86 e 89, em que afirma: "só as mulheres conscientes entendem que a liberdade não se pede, se conquista…"; sobre a disciplina de História da Mulher desejada por Maria Lacerda, vários comentários foram feitos – indico poucos: além do supramencionado texto de Miriam Moreira leite (p.7), cf. "Movimento feminista e educação: cartas de Maria Lacerda de Moura a Berta Lutz" (p.3), de Ângela Maria Souza Martins e Nailda Marinho Costa; também a dissertação de Jussara Valéria de Miranda – pela qual temos acesso a muitos textos de Maria Lacerda, fora a ótima interpretação –, *"Recuso-me"! Ditos e escritos de Maria Lacerda de Moura*, p. 13. Sobre a acumulação da mentira, Maria Lacerda escreve em *Ferrer e o clero romano*: "A primeira providência de Ferrer foi preservar o cérebro infantil e adolescente da sugestão e da rotina, determinadas pela influência ancestral, impressa no ativismo e na ignorância, ou na malícia, com que são feitos os livros escolares".

que poderá gerar o novo tem de ser fenomenal, capaz de fazer frente aos preconceitos mais sanguíneos de nossas vidas. É uma abordagem geral, sem dúvida – Maria Lacerda tampouco brincou com a sorte produzindo uma teoria da história; é um entrelaçamento específico que me chamou a atenção, e por duas razões: primeiramente, pela maleabilidade dos termos envolvidos, e, enfim, pela coerência constantemente incrementada que tal maleabilidade engendrou.

Na minha fraca imaginação, certos traços se destacaram quando percebi que o uso da história por Maria Lacerda é minuciosamente articulado pela tensão ética entre desespero e convicção, liberdade e responsabilidade, saber e dominação; não há, bem entendido, nenhum conceito filosófico universal que empurra a autora a aplicá-lo a acontecimentos particulares da história – pelo contrário, a maleabilidade das ideias históricas e éticas de seus escritos se identifica com a possibilidade de notar a crueza do real, talvez até desesperar dele, alimentando com a outra mão o *desejo* do novo, da revolução, do porvir, da concreção da "moral do futuro" (*A mulher é uma degenerada?*, p. 72).

É o entrelaçamento entre ética e história, então, um foco, sem ser guia de leitura. A escritora não enlaçou definitivamente as duas ideias, antes as construiu num processo de décadas de experimentação e estudo. O que me resta é apenas refazer alguns pontos dessa malha – não traduzir Maria Lacerda para públicos contemporâneos (há quem o faça magistralmente), mas jogar, com ela, sob o signo justamente da experimentação e do estudo.

***

O aguçamento perceptivo que levou Maria Lacerda a separar-se das que lutavam pelo sufrágio feminino, momento reavivado em vários escritos sobre a autora, é escoltado por uma rede de ideias visivelmente conectadas a literaturas e práticas anarquistas – proximidade amenizada pela dificuldade de enquadrar a escritora em qualquer demarcação ideária; de todo modo, antes dessa ruptura – cristalizada por seu distanciamento de Bertha Lutz – ícone –, Maria Lacerda preconiza o corpo da mulher como atividade vital de autoconhecimento e de tomada de força, de responsabilidade sobre si e de amor a si e aos seres. Esse é um motivo,

creio, que nos permite reconhecer sua pena nas diversas perspectivas que assume – pena que, aliás, parecia esconder seu "sexo" aos olhos pobres e preconceituosos da "reação masculina".[66]

Acompanha essa constância temática da autoeducação da mulher a denúncia do aguilhão histórico da violência traduzida em inferioridade econômico-social (*Degenerada*, ps. 75-77), fomentada por sua "deseducação" enviesada pelos homens e que a afasta da vida e da atividade reflexiva que a torna verdadeira, plena e com "clarividência moral". É ingênuo pensar que haja, aqui, prioridade do pensamento abstrato: ao contrário, e não por outra razão menciono os anarquismos, a educação do gênero humano exercita mãos e cérebros, é integral, concilia a oficina e o livro, o prazer dos despertares empíricos e o rigor das ciências.

66 Cf. o artigo mencionado acima, "Movimento feminista e educação", p. 222, sobre a mulher consciente de si e do seu corpo; na página seguinte, reproduz-se a citação: "(...) quando escrevo meus panfletos e nas entrelinhas não vêem a minha alma essencialmente feminina a maneira de sentir e de viver – batizam-se com todos os adjetivos capazes de mudar o meu sexo .... muita gente precisa me conhecer pessoalmente para se capacitar de que sou mulher, de que tenho a natureza delicada de meu sexo. Dois pesos e duas medidas. É a reação masculina procurando impedir a evolução feminina". Outra figura de destaque a defender o sufrágio feminino foi Leolinda Figueiredo Daltro (1858-1935), defensora da participação feminina na guerra; vale conferir o texto "Apontamentos sobre campos de guerra", de Norma Telles, na Revista do Centro de Pesquisa e Formação (2016), disponível na rede. Sobre a anarquia, Margareth Rago situa Maria Lacerda – e nesse aspecto a aproxima da ítalo-uruguaia Luce Fabbri – de modo especial, pois é grande responsável pela "renovação do anarquismo na América do Sul", em "Entre o anarquismo e o feminismo: Maria Lacerda de Moura e Luce Fabbri", da Revista Verve, 21 (2012), p.54; Rago esclarece um pouco a natureza da proximidade entre anarquismo e feminismo, proximidade essa que impregna Maria Lacerda e Luce Fabbri, e escreve, p. 70: "Com todas as críticas que os opositores lançam aos anarquistas, não há como negar que o anarquismo foi a doutrina política e o movimento social que mais avançaram na formulação e na exigência do respeito à diferença e à liberdade individual, inclusive para as mulheres"; complementa, na página seguinte (depois de ampliar o leque de mulheres de destaque na luta feminista): "É interessante observar que nem sempre a dimensão anarquista ganha prioridade em relação ao feminismo no discurso dessas revolucionárias que, ao mesmo tempo, consideravam negativamente como 'feministas' as mulheres burguesas ou das camadas médias". Rago enfatiza o anarquismo de Maria Lacerda, e pontua o encontro com José Oiticica, em outro texto, "Ética, anarquia e revolução em Maria Lacerda de Moura", p. 3.

Por muito tempo, sua inspiração na prática educacional foi Francesc Ferrer (1859-1909), que conscientemente rejeitava a redução de suas ideias a qualquer corrente formada; mas é igualmente constante que a literatura dele e a Escola Moderna sejam lidas em caracteres próprios à "educação libertária", sempre apoiadas que eram nos pilares da *ciência*, da *liberdade* e da *solidariedade* – essa ancoragem também serve para desarticular valores venerados na sociedade e que são sintomas de seu cinismo, como proteção e caridade. Esse tríptico (ciência – liberdade – solidariedade) atiçava a crítica em pelo menos dois sentidos: fundava a relação com a criança pela vivência aberta e crítica da pluralidade de ideias; além disso, quando concretizado na Escola Moderna, fundava a crítica à escola e seus usos correntes, sempre conduzidos por ambições de capitalistas, sacerdotes, militares e afins. Paralelamente, esse duplo caminho de construção crítica exigia, não menos, a incorporação do saber libertário – não restrito à corrente libertária – na singularidade que educa, já que o topos vulgar de quem ensina é hierárquico e pode ser violento.[67]

A experimentação racional de Ferrer despertou a ira das grandes reações, e, em 1909, sua vida foi aniquilada. Não importa para onde miremos, à época os contrafluxos às ideias revolucionárias cresciam à proporção da influência dessas ideias entre as classes operárias e campesinas. O *pacifismo* presente no educador espanhol e em Maria Lacerda os posicionava em um embate mais amplo em meios libertários, em que divisões ocorriam por distâncias a respeito da ação direta, da violência como propaganda e chamamento à luta. O pacifismo de Maria Lacerda contrastava com certa realidade que se impunha, mas sua leitura, lúcida,

67 *Ferrer e o clero romano:* p.9: "… o educador não tem o direito de violar a razão humana através da escola e nem lhe assiste o direito de impor as suas ideias ou as suas predileções políticas ou sociológicas". Nesse texto, Maria Lacerda chega a nomear o conjunto dessas ideias de Ferrer - "e de todo educador que se preza" - "educação puramente antissocial"; também sente-se tranquila de sublinhar os limites das ideias do espanhol: "Ferrer tinha confiança demais na educação racional. Não chegou a compreender que cada qual de nós só pode iluminar a si mesmo (…) Seu engano está em acreditar na 'organização' do amor e da bondade (…) Se há uma aparência ou nesga de Verdade nas suas convicções sinceras, os fatos vão demonstrando o contrário". Maria Lacerda, por suas experimentações, chegou a ser comparada com "inimigos da educação", cf. o texto de Paula Cristina David Guimarães, "Maria Lacerda de Moura e a inserção da psicologia experimental aplicada à pedagogia em Minas Gerais", p. 7.

via no indivíduo a centelha da mudança possível – na nossa semelhança reside a peculiaridade de cada desenvolvimento, não como seres isolados, mas porque o que afeta apenas afeta individualmente.[68]

Assim, individualidade e pacifismo complementam-se, ou melhor, têm o mesmo núcleo conceitual e prático. Tanto que a questão, para ela, não era repisar o pensamento, como se isso fosse inculcar liberdade em quem escuta; a insistência de verbo e do pensamento masculinos aproxima-se demais de um repisamento, em que é intrínseca a força sobre – interessa mais intensamente a Maria Lacerda revolver a terra pobre dos preconceitos, despedaçá-los conceitual e vivazmente ao extremar a liberdade de pensamento e palavra na prática de abertura mental priorizada por sua ideia de educação, que foge à programação e organização de verdades.

Não é casual que em seu livro, *Fascismo, filho dileto da igreja e do capital* (1934), a organização de verdades seja uma operação medular dos totalitarismos que conhece, e que as etapas da vida humana, a seu ver, seguissem em constante absorção, cada vez mais elaborada, de medo e superstição. Revolver a terra dos preconceitos equivale, pois, a mexer na história, destruí-la e reconstruí-la – simultaneamente –, praticando a revolução desde o ensino à vida ética, que é a vida bem utilizada também na compreensão de si própria.[69] A história, em sintonia,

68 Em *Degenerada*, p. 189, lemos: "Os homens são mais ou menos os mesmos. (…) E voltamos ao desenvolvimento individual, á necessidade de tocar no íntimo de cada criatura (*sic*)". Na p. 142, lemos: "A nova civilização tem como característica a UNIÃO e o respeito à individualidade. Temos que trabalhar por essa união si queremos velar por nós mesmos (*sic*)." Em *Civilização – Tronco de escravos*, p. 63: "Ídolos novos dentro de nichos antiquíssimos. O homem é o mesmo troglodita sanguinário (*sic*)". A maternidade consciente integra o individualismo lacerdiano, e cito Nabylla Fiori de Lima, em "Maria Lacerda de Moura e a ciência da felicidade: bases para uma ciência feminista e libertária", p.4: "A defesa da 'greve dos ventres' e da maternidade consciente se apresentava como resistência pacífica e não-violenta a fim de libertar as mulheres individualmente mas também de cumprirem uma tarefa revolucionária".

69 Nisso reside a força da coeducação como a pensa Maria Lacerda; cf. *A mulher é uma degenerada?*, ps. - 104 – nesta, escreve: "Finalmente, si a mulher nasceu para perpetuar a espécie, deve elevar-se à altura da beleza interior a que possa atingir. Deve instruir-se até poder conceber a finalidade da vida, realizando seu mundo interior, *conhecer-se – 'para aprender a amar'*. Socialmente falando é fator da civilização moral: deve caminhar e fazer caminhar a Humanidade em busca da Beleza e da Verdade, que o seu cérebro ainda lhe não deixou entrever". Itálico dela.

é um agir atrás das causas e, não menos, o preparar de nossa percepção total para o que o momento oferece de abertura – ao novo: sem compreender o alcance da força individual e sua natureza ético-política, facilmente se reproduzem os esquemas postos de dominação.

Em cima desse enlace filosófico – que busca as causas – entre ética e história, a velha tensão entre *o que é* o que *deve ser* ganha sua dimensão própria nos escritos de Maria Lacerda. Os problemas mais localizados erguem-se sobre lógicas primárias mais duras, ou melhor estabelecidas, porém é o interesse momentâneo da obra quem dita as configurações que distribuem os problemas. Focar uma questão desloca diversas outras em conjunto, e pode ser repetitivo ler Maria Lacerda acerca – por exemplo – da proximidade entre Igreja e Estado fascista em muitos de seus escritos, em afirmações bem semelhantes. Poderíamos, por outro lado, perder as sutilezas dos movimentos efetuados por cada deslocar de ponto de vista: causas que aparentam ser expostas como suficientes para explicar dado fenômeno são, entretanto, perspectivas que o definem parcialmente e que perdem sentido se isoladas em um dos polos do eixo ser/dever-ser.

O que a ela permite iluminar alguma via de emancipação para as mulheres se abastece exatamente da compreensão da natureza artificiosa do que é o feminino – não se trata somente de desmanchar os biologismos e cientificismos aberrantes em seu tempo, o que fez com frequência, Maria Lacerda igualmente retira da suspensão cética quem acredita ser impossível desfazer tão antigo e profundo enraizamento da mulher na servidão.[70] Isso pode gerar – e gera – ambiguidades a respeito do conceito de educação, tanto mais se nos detemos aí, na existência de um conceito estritamente teórico, possível guia de práticas e análises.

A complexidade do conceito de educação remonta a múltiplas críticas que, em geral, têm em comum uma lógica "radicalmente contrária à dogmatização e à organização das ideias através de programas autoritários"

70 *Degenerada*, p. 92: "natureza feminina: criação artificial de séculos de servidão…"; o texto de Juliana Salles de Siqueira, "Aspectos de uma enunciação em movimento: Maria Lacerda de Moura e suas reflexões sobre o feminismo, educação e eugenia na década de 1920", enfatiza o uso de Lacerda de conhecimentos científicos para seus combates.

(Nabylla Fiori de Lima, *Maria Lacerda de Moura na Revista Estudios, 1930-1936: anarquismo individualista e filosofia da natureza*, p. 14). Maria Lacerda recorrentemente menciona experiências educacionais modernas em uso na Europa e nos Estados Unidos, mas sabe que poucas levam à radicalidade a proposta de cultivar sem distorções atrozes a singularidade dos seres; em certa medida, a experiência da Escola Moderna foi, com seus limites, insuperável nesse sentido. Consoante aos trágicos horizontes da educação burguesa e aos limites intrínsecos das experiências existentes, a formulação contínua da ideia de educação, nos escritos dela, é par das propostas que aquiescem em não invadir o que há de *singular* nos seres humanos, nos indivíduos – de modo ativo: não se trata de deixar ao indivíduo o que seria só dele (um aceite de premissas liberais), sim de, positivamente, *engendrar* espaços de conhecimento e ação individuais pela determinação mesma da tarefa da educação.

A formação da ideia de educação – que anima a afirmá-la como meio de libertação –, consequentemente, opera em momentos diversificados conforme perspectivas que se impõem a pensar, é busca interseccional de causas, e se mantém coesa ao penetrar em todas as esferas portando a consciência de que são as individualidades que geram as energias que podem ser bem usadas coletivamente e de que, como está dada, a constituição dos caracteres individuais é marcada pela violência homogeneizante de instituições e poderes históricos que submetem as complexidades das relações a estruturas normativas tendenciosas e hierárquicas.

***

Com coerência, constituir uma nova educação passa por produzir novos modelos de conhecimento, ou, em todo caso, eliminar os que nos entravam. Maria Lacerda adianta um ponto fundamental a epistemologias feministas contemporâneas, que pervertem os princípios de conhecimento e prática da capa de entendimento patriarcal, provocando a tomada em mãos da narrativa histórica – nas ciências, por exemplo, não se quer negar a realidade de certos fenômenos, mas a idealidade que conforma as pesquisas a concepções parciais de realidade.

Muitas vezes, Maria Lacerda não queria negar a relevância de certas descobertas científicas, questionava e/ou negava o *porquê* chegou-se à descoberta, de quem ela efetivamente avança a vida.[71]

Essa discussão é o cerne do livro *Civilização – tronco de escravos* (1931), mas é inseparável de todas as preocupações da autora. Na página 9, escreve: "a civilização sufoca o instinto animal de defesa"; essa afirmação não significa somente que a alvorada civilizatória se deu pelo silenciamento de impulsos inerentes à nossa luta ancestral pela sobrevivência – significa que a ideia de civilização é construída com a morte intencional e a escravização de muitos corpos e muitas mentes que *aprendem* a desejar a morte e a escravidão, sob o nome de patriotismo, de religião, de educação e outras formas. Nessas batalhas, as mulheres são triplamente constrangidas; todo o controle e a formação premeditada que o capitalismo impõe a corpos e mentes não atua simetricamente em relação aos "sexos", pois no caso feminino a estruturação dos poderes incide sobre sua capacidade produtiva e, também diretamente, reprodutiva. A dinâmica ímpar envolvida no controle do corpo feminino é capaz de transformar a vivência bela e natural da maternidade em uma prisão e um contrato de união em submissão legitimada.[72]

---

71 Em texto intitulado "A sciencia a serviço da degenerescencia humana", no jornal *O combate* (e citado em Jussara Valéria de Miranda, *Recuso-me"! Ditos e escritos de Maria Lacerda de Moura*, p. 48), Maria Lacerda escreve: "Descobertas, investigações, os methodos scientificos attestam o esforço genial da élite para uma evolução mais alta. O resultado não se faz esperar: o capitalismo industrializado apodera-se do esforço scientifico, ainda em embryão, de maneira a canalisar todas as energias humanas, em uma direção única – a lucta de competições, a concorencia economica, o assalto às posições já occupadas, o nacionalismo, e, consequentemente, as guerras."; Margareth Rago, em "Ética, anarquia e revolução", (op.cit), p. 9, cita Maria Lacerda: "A ciência costuma afirmar que a mulher é uma doente periódica, que a mulher é útero. Afirma que o amor para o homem, é apenas um acidente na vida e que o amor, para a mulher, é toda a razão de ser da sua vida, e ela põe nessa dor o melhor de todas as suas energias e esgota o cálice de todas as suas amarguras, pois que o amor é a consequência lógica, inevitável de sua fisiologia uterina. Há engano no exagero de tais afirmações. Ambos nasceram pelo amor e para o amor".

72 *Degenerada*, p. 164: "a mulher é 3 vezes escrava: pela subserviência, pela domesticidade, ao homem mais autoritário e superior"; cf, também a dissertação de Jussara, mencionada na nota acima e a de Joice Oliveira Pacheco, *O pensamento de Maria Lacerda de Moura sobre a emancipação feminina: contribuições e desafios para a educação contemporânea* (2010), e o texto de Paloma Raquel de Almeida, "Maria Lacerda de Moura: uma feminista brasileira e sua concepção de educação da mulher". Sobre o casamento, Maria Lacerda escreve em *Religião do amor e da beleza*, p.184: "Esse 'contrato' é a partilha do leão: o homem é forte, instrui-se, vai até onde sua capacidade o leva, e a mulher é 'do lar', não cursa estudos superiores, obedece, serve, abdica do direito de pensar para 'ser do lar', para defender a instituição da família (…)".

Essas agressões especialmente forjadas para as mulheres já vinham sendo denunciadas há tempo. No Brasil, mas não apenas, isso ainda não trazia consigo todo o trabalho de reperspectivação histórica da luta das mulheres – um projeto como este respira sozinho apenas nos anos 70. Maria Lacerda, particularmente, conviveu e trocou cartas com nomes que tocaram na ferida da dominação masculina em seu tempo (Bertha Lutz, Raquel de Queiroz, Ana Castro Osório…), e antecipava-se criticamente às teorias científicas e morais que veiculavam a debilidade inata ao *feminino*, e o fazia decompondo as ideias reacionárias ditas científicas e mostrando os elementos morais e doutrinários indissolúveis que eram camuflados por trás da "objetividade" ("nosso programa se baseia na ciência e na ética, na filosofia e no amor", *Degenerada*, p. 183).

Dentre as mulheres com quem se correspondeu, Raquel de Queiroz, mesmo com dificuldades de compreender o que queria positivamente Maria Lacerda, soube que "sua reflexão é fundamentalmente orientada por uma noção de natureza"[73]; uma intuição que muito diz da sensibilidade da jovem escritora cearense e também retrata o continuado exercício lacerdiano de instigar o autoconhecimento – trilha em que a individualidade se concretiza em ações práticas de solidariedade – e enfatizar a congruência dessa mirada de si com a experiência da natureza e da sociedade, enfim, da ciência e da história – que, enquanto disciplinas, não podem ser modificadas senão em conjunto com as mudanças do que está arraigado em nós sobre nossa própria natureza.

Não há, portanto, um itinerário revolucionário traduzido pela obra de Maria Lacerda, mas quer-se reconhecer os instrumentos sem os quais todo trabalho será inútil e até traiçoeiro. O vetor individual aponta a mútua implicação entre autoconhecimento e comunicação, entre natureza e civilidade. Discernir o que significam essas implicações em atos como gerar, educar, comunicar, aprender, escrever, amar, e tantos outros, serve a treinar o olhar em direção às demais individualidades – a meu ver, esses laços que prendem a atenção, em sua obra, expressam a preocupação em ressaltar a complexidade alheia, fácil e erroneamente simplificada naquilo que *aparenta*, no que *interessa* aparentar.

73 Natália de Santana Guerellus, "Feminismo e anarquismo nos anos 1920: um diálogo entre Raquel de Queiroz e Maria Lacerda de Moura", 2013, p.6; na p. 9, cita Raquel de Queiroz: "apenas compreendi o que ela não quer."

Pela moralidade assimétrica, os atos não são julgados, mas quem o faz – mulheres e homens são julgadas e julgados pela "naturalidade" de seus sexos, e facilmente se transforma vício em virtude.

Assim é com o egoísmo masculino, cujas dimensões catastróficas quase que preenchem as páginas da historiografia androcêntrica ocidental (*Degenerada*…,p. 112); a maternidade, por esse prisma, "deve ser" a antítese dessa vital qualidade masculina, arma de sobrevivência, mas vetada às mulheres, as quais devem ser devotadas exclusivamente à benevolência e à caridade – por que não, à renegação quase que completa de si? Não é universal e natural que todas e todos nos esforcemos motivada/os pelo autointeresse?[74] Benevolência e caridade são, perspectivadas pela história que vê profundamente, as marcas de ferro quente da mulher mortificada pelos hábitos burgueses, cujo maior valor, nem sempre latente, é a hipocrisia.

"Como nos sentimos humilhadas deante dessas transmutações de valores éticos (sic)" (*Civilização – tronco de escravos*, p.63), porque há um cotidiano tão ensopado de violência que é interpretado como natural – não apenas pelo senso comum, mas pelas ciências e outras produções ideárias quando a serviço da ganância. Entre elas, a história, dos primeiros campos a serem tomados de assalto por quem objeta conscientemente essa ordem maliciosamente tida por natural. Mas também os espaços se modificam quando o olhar atenta a tais aspectos, e nesse sentido a luta cotidiana se enxerga como necessariamente internacionalista – como em um princípio de plenitude, não pode haver recantos esquecidos pela revolução (*Degenerada*, p.190: "somos internacionalistas porque o coração feminino deve estar em toda parte").

74 O livro de Edgar Rodrigues, *Mulheres e anarquia*, reproduz texto de Maria Lacerda, em que toca na prisão da operária Geny Gleiser pela polícia paulista, endereçado às mães, e ela escreve (ps. 21-22): "O mundo está às vésperas de notáveis transformações de valores. Não apelamos nem mesmo para a emotividade proverbial ou para a generosidade tão decantada, em prosa e verso, da mulher brasileira, mas apelamos para vosso *egoísmo de mães*: se quereis a liberdade de vossos filhos, defendei a liberdade dos filhos das outras mães. Se quereis a felicidade do vosso lar, lembrai também dos lares desgraçados, onde a dor se alojou na tortura de um pai que viu suicidar-se a mulher, vencida pela miséria, e vê, hoje, a filha martirizada pelo crime inominável de buscar, por toda a parte, a solução para o problema da solidariedade humana de fraternidade universal".

Assim ampliada, a luta rompe a película estetizante que encobre as fraquezas masculinas e os conformismos femininos – mais ainda, denuncia o embelezamento proposital das mazelas sociais, frequentemente encapotadas de fatalismo (*Degenerada* p. 157), a ponto de quem sofre agradecer pela dor, desculpar-se por sua presença "incômoda", não esquentar o sangue e continuar na vida como quem espera a morte (Cf. Margareth Rago, "Maria Lacerda de Moura e Luce Fabbri", p. 66). Essa situação de acobertamento do vigor e da energia que todo indivíduo tem é armada por diversas estruturas de dominação física e afetiva, Maria Lacerda o sabe, e quer mostrar em que recantos está a real alegria de viver, e para isso descaracteriza a falseada harmonia que justifica o dominismo. Nessa linha, escreve em *Han Ryner e o amor plural*: "Homens e mulheres encontrarão nas leis biológicas e nas necessidades afetivas e espirituais, o seu caminho, a sua verdade e a sua vida. A solução só poder ser individual. Cada qual ama como pode…".

Maria Lacerda compreendeu a mazela generalizada do sistema sócio-político do capitalismo e, como lembra Margareth Rago, sua percepção alcança complexidades da vida humana que pouco eram relevadas na época – já que não assumia em seu horizonte nenhuma organização partidária como meio de liberação, já que sua ideia de revolução não se servia de formatar nossas capacidades afetivas, sua obra então sofre permanente ataque da esquerda organizada e oficiosa; os ritmos impostos à luta e aos afetos – de cima – por tais organizações são contraditórios com o tempo necessário para reatar nossa vida à natureza, instância inescapável à elaboração ética:

> Qualquer que seja a classe social a que pertença o indivíduo, ele precisa aprender a amar a natureza, a respeitar os outros indivíduos, a só dizer a verdade, a reprimir paixões grosseiras, as más tendências, a cultivar os sentimentos nobres, a vislumbrar preceitos morais a serem observados numa sociedade futura, sempre melhor que a atual: não explorar o próximo, ser útil, solidário com os outros homens, ser uma fonte de amor, de heroísmo, de abnegação, de paciência em vez de respirar irritabilidade e mau-humor e ódio: fazer crescer dentro da alma um nobre ideal de equidade em vez de constituir-se em fonte perene de egoísmo individual. *Lições de pedagogia*, 1925.

“Sempre melhor que a atual” – Maria Lacerda recusa aliar-se idealmente à crença de que a história avança por si, de que a liberdade espera a humanidade ao fim de todo processo evolutivo do espírito humano e universal. São besteiras de quem é cego ao presente, sem dúvida; mas para quem descortina a potência individual e coletiva de revolucionar cotidianamente a sexualidade, a aprendizagem e o ensino, as relações pessoais e institucionais – para quem descortina tal potência seria exercer violência não comunicar a visão do futuro aos contemporâneos, a quem, enfim, há de concretizar efetivamente os ideais de solidariedade, liberdade e conhecimento.

O primor de estilo na escrita de Maria Lacerda já seduz, já nos desvia da normalidade conformada e da monotonia que reclama e lamenta; a tentação de crer que nossa época é mais sadia e avançada que as anteriores me fez, a princípio, querer adaptar certas ideias da escritora a atuais reivindicações – o melhor de tudo foi verificar com ela que nada há de anacrônico em seus ditos e escritos, que seus movimentos na história já firmam um sentido ético que nada deve à investigação contemporânea mais profunda – e para assegurar isso, nem por um átimo preciso menosprezar o contemporâneo.

monstrodosmares.com.br