

Comunidade, singularização e subjetivação: notas sobre os coletivos políticos do presente

Resumo

O texto discute as noções de comunidade, tal como pensadas por Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito, dentre outros, bem como a noção arendtiana de singularização e a noção foucaultiana de subjetivação, a fim de compreender os modos de ação política de dois coletivos políticos autônomos, o Marcha das Vadias e o Bicletada. O texto se desenvolve em torno a três argumentos centrais: primeiramente, argumento que a reconsideração da noção de comunidade oferecerá importante instrumental teórico para pensarmos o acontecimento simultaneamente frágil e potente dos referidos coletivos, os quais não pautam sua atuação política pelo recurso à noção de identidade. Em segundo lugar, argumento que a noção arendtiana de singularização permite pensar a ação política para além da concepção instrumental da política, de tal sorte que tão importante quanto a conquista de direitos é o encontrar-se e o mostrar-se politicamente, politizando espaços públicos que a princípio não seriam necessariamente políticos, como as ruas. Finalmente, argumento que a noção foucaultiana de subjetivação nos ajuda a compreender a importância política do corpo nos exercícios de autotransformação postos em prática nas manifestações destes coletivos, as quais devem ser entendidas como práticas políticas de resistência voltadas para o estabelecimento de novas formas de vida e de relação consigo, com os outros e com o mundo.

Palavras-chave: comunidade; singularização; subjetivação; coletivos políticos.

Abstract

The text discusses the notions of community, as conceived by Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito, among others, as well as the Arendtian notion of singularity and the Foucauldian notion of subjectivation. This conceptual discussion aims at understanding the new ways of politically acting fostered by two autonomous

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná/CNPq.

collectives active in the city of Curitiba, the Slut-walk and the Bicletada. The text develops three main arguments: Firstly, I argue that the reframing of the notion of community allows us to better grasp the character simultaneously fragile and potent of the above mentioned collectives, which do not constitute themselves by recourse to the notion of identity. Secondly, I argue that the Arendtian notion of singularity allows us to rethink the political beyond the strategic domain, since those collectives do not conceive their political actions as a means to accomplishing rights, but also and even more fundamentally as intended at gathering people together in order to politicize the public sphere, most specially the streets of huge urban centers. Thirdly, I argue that the Foucauldian notion of subjectivation helps us understanding the political importance of the body in the critical resisting practices which those collectives propose in their happenings, which are aimed at establishing new forms of relationship towards oneself, the others and the world.

Keywords: community; singularity; subjectivation; political collectives.

O presente texto busca estabelecer relações teóricas entre as noções de comunidade, singularidade e subjetivação, considerando-as centrais para o entendimento das formas de ação política levadas a cabo por novos coletivos políticos. Neste intento, discuto alguns conceitos propostos por autores diversos como Hannah Arendt (2010), Michel Foucault (1994; 2010), Jean-Luc Nancy (1986; 2003), Roberto Esposito (2003), Giorgio Agamben (1993) e Maurice Blanchot (1983). A fim de especificar estas análises conceituais, tomo como exemplo um coletivo feminista de inspiração *queer*, a *Marcha das Vadias*, e um coletivo eco-estético-político voltado para o problema da mobilidade urbana e a invenção de novas formas de partilha do espaço das cidades, como o *Bicletada*.

O texto se divide em três etapas: num primeiro momento, introduzo algumas considerações a respeito do assim chamado “pensamento da comunidade”, tal como ele se formula em algumas reflexões de Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben e Maurice Blanchot. No segundo momento, discuto aspectos do pensamento de Hannah Arendt e de Michel Foucault, concedendo especial atenção às noções arendtianas de singularidade, pluralidade e ação política, bem como à noção foucaultiana de subjetivação, as quais me parecem cruciais para o entendimento das formas de ação política e de resistência promovidas pelos novos coletivos políticos. Finalmente, na

conclusão, procuro estabelecer uma amarração entre os dois momentos anteriores do texto, argumentando que as noções de comunidade, singularidade e subjetivação nos permitem compreender alguns traços distintivos acerca do modo de atuação política dos referidos coletivos, os quais se distinguem das formas tradicionais de ação política institucionalizada no interior das democracias representativas.

Antes, porém, de passar à discussão anunciada, algumas considerações prévias me parecem importantes. Em primeiro lugar, é importante reconhecer as enormes diferenças teóricas existentes nas obras de autores tão distintos como Arendt, Foucault e os chamados pensadores da comunidade. Não desconheço a especificidade de seus campos de reflexão, formados em tradições intelectuais distintas e visando objetivos também diferentes entre si, nem pretendo estabelecer qualquer diálogo teórico entre eles. Antes, trata-se de recorrer a alguns de seus conceitos a fim de iluminar algumas questões políticas do presente, para o quê devo estabelecer recortes analíticos precisos e escapar, até certo ponto, do estrito registo da interpretação contextualizada ou de natureza reconstrutiva. Não pretendo, portanto, argumentar a favor de alguma sutil ou secreta identidade teórica entre eles – a qual, de todo modo, me parece inexistir – embora considere que todos estes autores dedicaram-se a estabelecer em suas obras um constante diálogo entre a reflexão filosófica e as questões políticas mais urgentes de seu próprio tempo, gesto teórico que também inspira a presente investigação. Ademais, parece-me que a despeito de tudo aquilo que especifica e diferencia aquelas reflexões, seus autores poderiam ser alocados em um mesmo campo hermenêutico, o qual poderia ser denominado como o campo de um pensamento político ‘menor’, dado seu caráter marcadamente anti-normativo e marginal em relação à ‘grande’ tradição da filosofia política. Se considerarmos que a ‘grande’ tradição da filosofia política é aquela que pensa a política por meio de conceitos clássicos como os de cidadania, legitimidade, comando, obediência, pacto, direito, consenso, representação, normatividade jurídica, entre outros, então o pensamento político ‘menor’ seria justamente aquele posto em ação por autores e autoras que, sem recusar aqueles conceitos, assumiriam com relação a eles uma atitude teórica de desconfiança e de problematização crítica, de desvio ou de contorno tendo em vista explorar aspectos da experiência e do acontecimento políticos que os conceitos consagrados não teriam sido capazes de elucidar, antes pelo contrário, os teriam obscurecido. Em uma palavra, parece-me que se pretendemos compreender aquilo que caracteriza a atuação dos novos coletivos políticos do presente, os quais se colocam deliberadamente às margens

dos processos políticos burocrático-institucionais estabelecidos a fim de inventar novas formas de resistência, de ação política e de vida em comum, então deveríamos recorrer aos conceitos de autores que se dedicaram a repensar o sentido do acontecimento político enquanto acontecimento comunitário, com suas notas de singularização e de subjetivação, como é justamente o caso de Arendt, Foucault e dos pensadores da comunidade.

Por fim, cabe ainda uma nota de esclarecimento com relação à articulação entre a reflexão teórica aqui proposta e os coletivos políticos em questão, o *Marcha das Vadias* e o *Bicicletada*. Por certo, não falo em nome dos coletivos e nem necessariamente ou exclusivamente para eles, pois tampouco considero que caiba ao intelectual esclarecer aos ativistas quais são ou quais devem ser seus modos de atuação e seus objetivos políticos. Limito-me a refletir sobre as práticas políticas destes coletivos que se espalharam pelo Brasil nos últimos anos, e cuja atuação acompanho, a certa distância, na cidade de Curitiba. Trato de refletir sobre o que eles estão fazendo e se tal reflexão puder de algum modo ser-lhes relevante em algum sentido, tanto melhor, mas não me coloco na posição do chamado intelectual orgânico que, de dentro do movimento, tenta estabelecer padrões ou critérios de validação de sua atuação política tendo em vista alcançar certos fins determinados, nem muito menos aspiro a ter qualquer influência sobre os rumos e atividades destes coletivos. Penso, no entanto, que tais coletivos sinalizam novos modos de engajamento político por parte das populações jovens dos grandes centros urbanos, e observo que frequentemente faltam-nos ainda categorias e noções mais aptas a esclarecer o caráter politicamente inovador de suas ações. Não por acaso, frequentemente estas novas formas de atuação política, que fazem do corpo, e sobretudo o corpo desnudo, um veículo privilegiado de manifestação pública, geram incompreensão, quando não também mesmo recusa e aversão por parte de outros movimentos sociais. É também sintomático que seus atos públicos sejam muitas vezes referidos ou descritos, sobretudo pela mídia convencional, segundo critérios e juízos no mínimo caricatos e depreciativos, os quais obstruem qualquer inteligibilidade acerca da novidade política que tais coletivos têm promovido. Finalmente, observo que a filosofia, sobretudo no Brasil, ainda se mantém austeramente distante ou mesmo relutante em estabelecer pontes e conexões conceituais que nos permitam compreender acontecimentos políticos contemporâneos, sobretudo aqueles que a lógica conceitual da tradição 'maior' da filosofia política não parece especialmente apta a compreender. E todo este recato teórico ainda se torna mais gritante quando nos aproximamos de atos e manifestações políticos inspirados na

teoria feminista de viés *queer* (Bourcier, 2001), com relação aos quais ainda impera um desconfortável silêncio no universo filosófico nacional. A presente reflexão pretende ser uma pequena contribuição no sentido de começar a preencher o desconfortável vazio dessa lacuna.

I. Nota introdutória sobre o pensamento ‘da’ comunidade

Segundo Roberto Esposito (2003), devemos compreender o pensamento da comunidade como o pensamento que se recusa a fazer da comunidade um tópico ou questão específicos de questionamento. Para Esposito, “é justamente esta redução a ‘objeto’ do discurso filosófico-político que distorce a comunidade, desvirtuando-a no momento mesmo em que busca nomeá-la pela linguagem conceitual do indivíduo e a totalidade, da identidade e a particularidade, da origem e do fim. Ou, mais simplesmente, do *sujeito*, com todas as suas conotações metafísicas mais irrenunciáveis de unidade, de absoluto, de interioridade.” (Esposito 2003, p. 22) Sem limitar-se no interior das fronteiras entre filosofia, literatura, ética e política, o pensamento da comunidade expõe-se à exigência de pensar o ser-em-comum em suas determinações ontológicas. Como afirma Jean-Luc Nancy, o que o pensamento da comunidade almeja e empreende é uma reflexão ontológica sobre “o ser-em-comum para além do ser pensado como identidade, como estado e como sujeito, o ser-em-comum que afeta o ser mesmo no mais profundo de sua textura ontológica (...).” (Nancy 2003, pp. 11-12)

Um dos aspectos mais interessantes do pensamento da comunidade reside em que ele, distintamente das concepções tradicionais da comunidade, não a considera como um ente histórico dado, isto é, não entende a comunidade como uma realidade subsistente, definida a partir da comum partilha de qualidades ou identidades (sociais, étnicas, linguísticas, econômicas, religiosas ou políticas) próprias a um conjunto dado de sujeitos. A comunidade não é uma propriedade, um atributo ou uma qualidade subjetivos que permitiriam a união dos sujeitos isolados, nem tampouco é uma realidade historicamente durável, estável, dada. A comunidade não é aquilo que resultaria da unificação de sujeitos isolados ou justapostos por meio de artificios políticos como pactos ou acordos, nem tampouco é uma qualidade que se agregaria exteriormente à subjetividade de maneira a fazer do sujeito um sujeito comunitário ou político. Não sendo entendida como um fato histórico dado ou constável, não sendo considerada como realidade durável ao longo do tempo, a

comunidade pensada pelos pensadores da comunidade não é a *Gemeinschaft* medieval que o homem moderno teria perdido com o advento histórico da sociedade (*Gesellschaft*), nem tampouco é aquilo pelo quê o homem moderno deveria envidar esforços a fim de instituí-la no futuro. Como afirma Jean-Luc Nancy, a comunidade não é aquilo que a experiência histórica da sociedade teria destruído, mas é, antes, o mito daquilo que o homem ocidental teria perdido desde sempre. A bem dizer, a experiência da comunidade seria justamente a experiência inquietante daquilo que nunca houve - “*La communauté n’a pas eu lieu.*” (Nancy 1986, p. 33) Em outros termos, o pensamento da comunidade não busca estabelecer uma arqueologia ou teleologia históricas da comunidade, pois não procura por sua origem pura ou por seu fim grandioso, não lamenta sua perda histórica nem assume a tarefa de reinventá-la. Numa palavra, para os pensadores da comunidade a comunidade é da ordem da experiência e do acontecimento e, enquanto tal, não se deixa apreender por meio de conceitos que pretendam elucidar seu caráter substancial, estável. Pelo contrário, a comunidade seria da ordem da experiência e do acontecimento instantâneos, ela aconteceria em manifestações transitórias que se instauram e se destituem logo a seguir, instâncias nas quais a fugacidade não pode ser entendida como falta de ser mas justamente como modo de ser que desafia a estabilidade como determinação temporal da presença.

Por este motivo, os pensadores da comunidade criticam as concepções que definem a comunidade pelo recurso a uma noção forte e plena de relação ou de vínculo entre os que se encontram juntos. Entre eles não se estabelece um liame que pudesse preencher lacunas, distâncias e ausências, unificando os participantes de maneira absoluta e sem resto, fundindo-os em perfeita comunhão. Cada qual à sua maneira, pensadores como Esposito, Nancy, Blanchot e Agamben consideram a comunidade não a partir do compartilhamento de atributos, qualidades ou identidades próprias e positivas dos agentes, mas, antes, pensam-na como experiência ou acontecimento marcados desde o princípio pela negatividade, pela falta, pela transitoriedade, pelo ser expropriado ou pelo ser impróprio de cada um dos agentes. Como enfatiza Jean-Luc Nancy, por exemplo, se para o homem ocidental a ideia de comunidade está constitutivamente marcada pelo espectro da falta e da perda da “imanência e da intimidade de uma comunhão”, isto é assim justamente porque “tal ‘perda’ é constitutiva da própria ‘comunidade’.” (Nancy 1986, p. 35) E se perda, falta ou negatividade são constitutivas da comunidade, então todo projeto de comunhão, de comum união de todos numa unidade purificada, estável e integrada resultaria na dissolução da experiência ou do

acontecimento da comunidade, pois tal união aniquilaria a singularidade ao dissolvê-la em algo pronto e acabado, em suma, em obra, donde justamente o título do livro de Nancy, *La communauté desoeuvrée*, que poderíamos traduzir como a comunidade inoperante, aquela que não faz obra, que não se completa ou se estabiliza.

Assim, toda exigência de homogeneidade, unidade, identidade e integração absolutas imporia a crise da comunidade e desfaria a possibilidade do ser-em-comum na sua peculiar combinação frágil entre singularidade e pluralidade, proximidade e distância, presença e ausência, potência e impotência. Como argumenta Esposito, trata-se de pensar o ser dos elementos que constituem a experiência da comunidade (*cum + munus*), os quais impregnam tal experiência com a partilha de uma carga, dever ou obrigação que cada um contrai com o outro, na qual cada um é sempre devedor em relação ao outro, sem que, no entanto, o outro seja entendido como seu credor, visto que também ele está em falta para com um outro. (2003, p. 30) Em vista disso a experiência da comunidade é entendida por Esposito como uma experiência da comum expropriação, isto é, não como a partilha de algo que seria próprio a cada sujeito, mas como o compartilhamento de um comum não-pertencimento, de uma comum estranheza e singularidade. Segundo a clara intuição de Blanchot, ao refletir sobre a intensidade e a peculiaridade da experiência do “*ser-juntos*” instaurada no maio de 68 francês, a comunidade só poderia ‘ser’ na medida em que fosse “sem projeto”: era este o traço, ao mesmo tempo angustiante e afortunado, de uma forma de sociedade incomparável, que não se deixava apreender, que não era chamada a subsistir, a se instalar, ainda que fosse através dos múltiplos comitês pelos quais se simulava uma ordem-desordenada, uma especialização imprecisa.” (Blanchot 1983, p. 52) Também por esses motivos, a “comunidade que vem” pensada por Giorgio Agamben constitui-se justamente por meio daquela “forma de vida” na qual a “singularidade qualquer”, isto é, a “singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente manifesta”, recusar-se-ia a dissolver-se em laços identitários que pudessem reabsorvê-la em alguma totalidade social, seja esta totalidade definida a partir da classe social, do Estado, da etnia, do partido ou de uma minoria. (Agamben 2006, p. 55) Enquanto entidade totalizadora, aquilo que o Estado contemporâneo não pode tolerar de modo algum é que “as singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que os homens se co-pertencam sem uma condição representável de pertencimento (nem sequer sob a forma de um pressuposto)”. (Agamben, 2006, p. 70)

II. Hannah Arendt e Michel Foucault: singularização e subjetivação

No pensamento de Arendt, o termo singularidade foi empregado a fim de contornar a ideia metafísica de um sujeito-substância, portador de qualidades, atributos ou propriedades definidores de um *quid* ou natureza humana. Hannah Arendt considera que no âmbito da reflexão sobre a política, atividade definida pela ação coletiva e pelo intercâmbio discursivo, não faz sentido enredar-se na discussão metafísica a respeito do ‘quê’ são os homens, pois, enquanto seres políticos, capazes de agir e discursar coletivamente e de maneira concertada entre si, aquilo que eles nos dão a compreender é apenas e tão somente ‘quem’ são eles, sua singularidade ou unicidade, e não o ‘quê’ eles são. (Arendt 2010, p. 224) A reflexão arendtiana sobre a singularidade que cada um manifesta por meio de seus atos e palavras não se confunde com a ideia metafísica de um Homem concebido no singular, pois, aqui, singularização deve entender-se como aquilo que se instaura e acontece simultaneamente ao ato de aparecer publicamente, por meio do qual cada um demarca-se em relação aos demais, de modo que tal singularidade não é contrária mas antes pressupõe a “pluralidade” humana como condição fundamental da atividade política. Por um lado, a condição da pluralidade diz respeito ao fato de que, em termos políticos, não se pode pensar o ser humano senão como ser-com os outros, como ser-entre os outros, *inter homines esse*, a política sendo exatamente aquilo que se interpõe entre muitos que são diferentes entre si. Por outro lado, a noção de pluralidade é complementar à noção de singularidade, pois ao mesmo tempo em que somos muitos, essa multiplicidade não pode ser pensada como reprodução em série de um modelo “cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa”. (Arendt 2010, pp. 9-10) Ou, como afirmou Etienne Tassin, a singularidade arendtiana não se refere a qualquer qualidade intrínseca ao indivíduo, de caráter natural ou social, pois tem de ser pensada como um distinguir-se no qual “um ator nasce de seus atos (natalidade: nascimento de um *quem* distinto do *quê* é), tornando-se visível (trazendo à luz uma singularidade distinguível sob um fundo de igualdade, mas não identificável pelas propriedades do *quê*).” (Tassin 2012, p. 46) Uma vez que pluralidade e singularidade se encontram associadas em sua reflexão, Arendt é capaz de pensar a manifestação política da singularidade sem reduzi-la a qualquer forma de individualismo, ao mesmo tempo em que também pode pensar o ser coletivo implicado na ação política para além de toda fantasmagoria comunitária, fundada na partilha de identidades definidas de maneira substancial ou rígida.

Consideremos agora o alcance político dessa capacidade de revelação da singularidade por meio da execução coletiva de atos e palavras intercambiados. Segundo Arendt, o pensamento político ocidental não foi capaz de atentar para o fato de que assim que os agentes políticos agem e falam entre si eles se “desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano.” (Arendt 2010, p. 229) Arendt não tem dúvidas de que as ações e os discursos políticos versam sobre os interesses mundanos dos agentes, isto é, sobre aquelas coisas que povoam aquilo que ela denomina como “espaço-entre” de caráter ‘objetivo’, o qual relaciona e separa simultaneamente os agentes. Por outro lado, o que ela ressalta é o fato de que a despeito dos atos e palavras políticos estarem sempre relacionados à realidade “objetiva” do mundo, ao mesmo tempo tais atos e palavras também tecem e constituem um “espaço-entre” os agentes que ela definiu como sendo de caráter “subjetivo”. A despeito da “intangibilidade” desse espaço-entre constituído entre os agentes nem por isto ele seria menos real, motivo pelo qual Arendt o denomina recorrendo à sugestiva imagem da “‘teia’ das relações humanas”, simultaneamente frágil e resistente. (Arendt 2010, p. 229) Esta ideia reside no núcleo central do pensamento político arendtiano e creio que ela nos ajuda a pensar as novas formas de engajamento político no presente. Vejamos.

Ao considerar o poder de manifestação da singularidade dos agentes humanos no curso de seu agir e discursar em conjunto, isto é, ao pensar a ação política como a performance a partir da qual aqueles que agem e falam entre si produzem ‘teias’ de relações simultaneamente frágeis e resistentes, Arendt abre a via teórica que nos permite conceber o espaço político como instância que pode ser instaurada em qualquer lugar: “a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e qualquer lugar.” (Arendt 2010, p. 248) Estas teias relacionais precedem e mesmo excedem toda concepção da esfera público-política como espaço previamente delimitado num plano institucional, de maneira que ao mesmo tempo em que Arendt não pensa os atores políticos como sendo apenas os representantes eleitos do povo, ela tampouco pensa os espaços políticos como restritos àquelas regiões institucionais previamente demarcadas, tais como os parlamentos e demais instâncias formais da representação política. Segundo sua perspectiva fenomenológico-política, basta que os agentes políticos se reúnam na modalidade da ação e do discurso coletivos para que se instaurem espaços políticos, os quais podem mesmo vir a se transformar, posteriormente, em uma esfera pública de natureza jurídico-política e institucionalizada. Arendt denomina esse espaço político originário de “espaço

da aparência no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim” (Arendt 2010, p. 248). Ela observa que esse espaço informal e não institucional das aparências, do qual brota toda realidade política, “precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio político.” (Arendt 2010, p. 249) Ora, ao pensar a política a partir das instâncias originárias de geração da coisa política institucionalizada, ou seja, ao pensar a política a partir do poder de revelação intrínseco ao agir e discursar coletivo dos atores políticos, Arendt considera que, “a rigor, a *polis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam.” (Arendt 2010, p. 248)

Acrescenta-se ainda a esse alargamento considerável das noções de agente e de espaço políticos, sua concepção da atividade política como não-instrumental e, portanto, como um fim em si mesmo. Por certo, a ação política sempre concerne à conquista de determinados objetivos mundanos, mas toda e qualquer consideração meramente instrumental da política obscurece o fato primordial de que os atores e o próprio espaço político enquanto tal se constituem por meio da performance reveladora de singularidades, intrínseca ao agir e discursar coletivos. Ao pensar a política a partir do conjunto de teias de relações que o agir e o discursar coletivo estabelecem entre os agentes, Arendt contorna o essencialismo, o institucionalismo e o procedimentalismo na consideração de quem são os atores políticos, como agem e qual é seu espaço privilegiado de atuação, concentrando-se então na avaliação da performance de seus atos e palavras: sua grandeza residiria em sua capacidade maior ou menor de estabelecer e mesmo multiplicar novas relações entre os agentes. Se a ação e o discurso podem instaurar algo como uma comunidade política entendida enquanto frágil teia em torno aos agentes, isto se dá justamente porque tais ações e discursos instauram novas realidades entre aqueles que agem e discursam. Tais comunidades informais e transitórias de agentes políticos não dependem da, nem se fundam sobre a partilha comum de atributos ou identidades intrínsecos a eles, pois o aspecto relevante na definição das qualidades requeridas pelo ator político é a sua disposição para engajar-se num curso de ação determinado junto a outros e sua habilidade para se fazer entender com os demais. Ora, parece-me que os coletivos autônomos do presente, entendidos como estes novos espaços ou novas comunidades políticas de atores engajados, constituem justamente aquelas duas figuras do

“espaço-entre” que Arendt denominara como “objetivo” e como “subjetivo”: por um lado, tais espaços de ação e discurso visam realidades objetivas, constituídas pelos objetivos mundanos dos agentes; simultaneamente, porém, o estar-juntos e o agir e discursar em comum também instauram novas realidades políticas intangíveis entre os agentes, abrindo novos espaços de manifestação da singularidade. No que concerne aos referidos coletivos autônomos, parece-me que tais realidades políticas intangíveis ou subjetivas, no sentido de Arendt, podem ser definidas enquanto produção de novas formas de expressividade, de sociabilidade, de amizade e de afetividade entre os agentes. Em suma, penso que a performance dos atos e palavras dos atores dos novos coletivos engendra novas experiências de vida em comum, as quais sobrevivem ao momento fugaz do agir e falar coletivos e, deste modo, podem mesmo afetar e transformar, por contaminação, a vida daqueles que permanecem como meros espectadores de suas ações políticas. Se Arendt nos permite entender a geração de novas realidades políticas intangíveis e singulares a partir da performance dos atos e palavras dos agentes, agora é preciso fazer intervir o pensamento ético-político de Michel Foucault a fim de melhor caracterizar a dimensão crítica e reflexiva dessas novas formas de vida em comum geradas pelo engajamento político dos atores dos coletivos autônomos, bem como a importância política que o corpo passa a assumir neste contexto preciso.

Ao longo de suas investigações derradeiras sobre o cuidado de si entre gregos e romanos penso que Foucault teria entrevisto sutis correspondências meta-históricas entre as práticas refletidas de liberdade dos antigos e certos exercícios de crítica e de autotransformação presentes nas práticas de resistência contemporâneas. Tais correspondências se deixariam perceber nos textos e entrevistas em que Foucault discutiu o papel da crítica e a importância do movimento *gay*, os quais datam do mesmo período de seus últimos cursos no *Collège de France*, nos quais ele se debruçou sobre a estética da existência entre os antigos. Essas sutis correspondências meta-históricas também parecem ter tornado mais complexa a compreensão foucaultiana a respeito das resistências aos modernos poderes de sujeição, pois, a partir de seu crescente interesse pelas práticas refletidas de liberdade dos antigos, Foucault incorporou a reflexividade como dimensão crítica inerente às práticas de subjetivação, isto é, de constituição ético-política de si mesmo por meio de exercícios de estilização da própria vida, os quais muitas vezes se apresentavam como dissonantes em relação aos contextos culturais reinantes na Grécia ou na Roma antigas. Numa palavra, com suas pesquisas sobre o cuidado de si entre os antigos, Foucault tornou mais complexa sua anterior noção de resistência como

reversão e curto-circuito das relações de forças pré-estabelecidas, pois agora ele também passava a entender a resistência a partir de um trabalho crítico e refletido de si sobre si mesmo a fim de que cada um se liberte das identidades sociais e sexuais impostas pelos diversos dispositivos contemporâneos de normalização, controle e captura, em suma, de governamentalização de condutas. (Duarte e César, 2014) A partir dos anos 80, portanto, os resistentes de Foucault serão aqueles que fazem de suas vidas, de suas amizades, de seus corpos e de suas relações um campo de experiências e experimentações contra as formas de captura normalizadora de suas singularidades.

A noção foucaultiana de subjetivação ético-política concerne aos exercícios, discursos e práticas pelos quais “um ser humano se transforma em sujeito” (Foucault 1994, p. 223), isto é, concerne àqueles exercícios pelos quais alguém se constituía enquanto sujeito sem, contudo, que tal noção de sujeito se confunda com qualquer concepção substancial a respeito do “sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em qualquer parte.” (Foucault 1994, p. 733) Para Foucault, o que estava em jogo nos exercícios refletidos de liberdade dos antigos, em particular no caso dos estoicos e dos cínicos, era a tarefa de se transformar e se transfigurar a fim de chegar a constituir para si mesmo um ‘eu’ liberto da ignorância e da estultice. A despeito da ênfase no caráter ético de conversão a si em suas investigações sobre o cuidado de si entre gregos e romanos antigos, Foucault não deixa de sublinhar a dimensão propriamente política que aí se implica, visto que o cuidado de si deve ser entendido como uma “atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo.” (Foucault 2010, p. 11)

Ora, se considerarmos seriamente a hipótese foucaultiana de que o eu tenha se tornado no presente o ponto de intersecção de diversas estratégias de captura e sujeição estabelecidas por dispositivos de normalização disciplinar e de controle aberto e modalizado de quem somos, do que pensamos, do que sentimos e do que desejamos, mostra-se então o alcance contemporâneo de suas investigações ético-políticas tardias. Segundo Foucault, a despeito da pobreza teórica das muitas tentativas contemporâneas de formular uma ética do eu, e mesmo a despeito da aparente impossibilidade de constituí-la atualmente, ainda assim teríamos aí algo como uma “tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.” (Foucault 2010, p. 225) Contra a ideia de que, na reflexão

de Foucault, não se poderia pensar a figura do sujeito senão sob seu caráter heterônomo e sujeitado, bem como contra a ideia de que as análises éticas de seu último período de investigações trariam consigo um efeito despolitizador se comparadas às análises genealógicas dos anos 70, penso, por outro lado, que o processo ético de autoconstituição se dá justamente por meio de práticas políticas de resistência reflexiva orientadas por uma estética da existência que questiona o primado contemporâneo das identidades sociais e sexuais previamente determinadas, abrindo-se assim o sujeito para a experiência de novas formas de relação consigo, com os demais e com o mundo. Considero, portanto, que a noção de subjetivação ético-política introduz e ressalta o elemento crítico na determinação dos exercícios refletidos de autotransformação, tornando-se a crítica e a auto-reflexividade elementos centrais para a formação de novas formas de resistência aos poderes hegemônicos de normalização e controle de condutas no presente. Ora, essa dimensão crítica e reflexiva que faz do 'eu' um problema, isto é, que faz do sujeito e de seu corpo um campo de experimentações abertas à transformação ou transfiguração de si, parece estar intimamente articulada às novas experiências de vida em comum promovidas pelos coletivos autônomos do presente. Afinal, como veremos a seguir, no contexto das lutas promovidas por estes coletivos a crítica já não se reduz à denúncia e combate do caráter excludente e domesticador das práticas e discursos de inclusão normalizadora dos sujeitos, difundidas seja por políticas estatais, seja por regras de conduta inspiradas em preceitos econômicos e formas de vida neoliberais. Tais lutas exigem daqueles que nelas se engajam o exercício de um trabalho contínuo de si sobre si, pois a resistência consistiria justamente num repensar e redefinir as formas convencionais de relação conosco, com os outros e com o mundo, frequentemente crivadas por preconceitos, discriminações e violências.

Essa hipótese parece se confirmar pelo fato de que em várias entrevistas de meados dos anos 80 Foucault tenha afirmado que os movimentos de minorias deveriam dar um passo adiante em relação à luta pela conquista de novos direitos, isto é, um passo adiante na direção da "criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurem por meio de escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não apenas nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidade, mas enquanto força criadora." (Foucault 1994, p. 736) Para Foucault, portanto, o aspecto central dos movimentos de minorias dos anos 60 e 70 residiria em sua capacidade de operar amplas modificações nas formas de viver: "estes movimentos sociais transformaram verdadeiramente

nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, *tanto quanto* transformaram as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertenciam àqueles movimentos.” (Foucault 1994, p. 746) Seguindo a via aberta por tais considerações, pode-se argumentar que o alcance ético-político contemporâneo da noção foucaultiana de subjetivação diz respeito à invenção de novas formas de vida e novos modos de relação entre as pessoas, desde que elas “não sejam nem homogêneas nem se superponham às formas culturais gerais. Se isto for possível, então a cultura *gay* não será simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isto vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais.” (Foucault 1994, p. 311)

Pensar o processo de subjetivação ético-política enquanto processo de constituição autônoma do sujeito pressupõe assumir as práticas de constituição de si mesmo como exercícios de poder voltados sobre si mesmo. Somente assim podemos enfrentar e questionar as determinações históricas que nos constituíram enquanto sujeitos submetidos, isto é, colhidos nas malhas dos dispositivos modernos de saber-poder, produtores de identidades sexuais fixas e bem demarcadas. Assim, a discussão foucaultiana das práticas de autoconstituição ético-política do sujeito antigo se desdobra contemporaneamente na discussão das atitudes críticas de questionamento e de resistência combativa contra aquilo que atualmente ainda nos aparece como certo, natural ou inquestionável. Como, por exemplo, a própria tendência dos atores políticos de muitos movimentos sociais de minorias, os quais tendem a encerrar-se no interior de estreitos limites identitários, deixando de questioná-los em seus limites, hierarquias e violências. Para Foucault, por outro lado, tratava-se justamente de “promover novas formas de subjetividade ao recusar o tipo de individualidade que se nos impôs durante séculos”. (Foucault 1994, p. 232) Ora, dentre as formas de individualidade que nos foram impostas durante séculos caberia considerar a heterossexualidade normativa, por um lado, mas também as perigosas tendências identitárias dos movimentos de minorias que se enfrentam ao padrão heterossexual. Este é um aspecto central na reflexão de Judith Butler (1990) sobre o feminismo e sobre a importância da subversão da identidade, que ela leva a cabo sob clara e declarada inspiração nas reflexões genealógicas de Foucault sobre a sexualidade.

III. Singularidade e subjetivação nas comunidades dos novos coletivos políticos

A redefinição do sentido da experiência comunitária, tal como concebida pelos pensadores da comunidade, parece constituir elementos conceituais importantes para a compreensão das novas estratégias de manifestação política dos coletivos autônomos, os quais não apenas se afastam da ideia de pertencimento identitário, como desconfiam da noção de identidade como essência partilhada por um grupo social determinado. Ao mesmo tempo, ao considerarmos os coletivos e suas novas formas de luta e ação política sob os signos da singularidade e da subjetivação podemos compreender porque tais agentes ético-políticos se colocam à margem da esfera pública institucionalizada ou daquilo que poderíamos chamar de comunidade política em sentido tradicional, afastando-se voluntariamente das estruturas partidárias e demais formas burocratizadas de organização coletiva. Para tais coletivos, trata-se de multiplicar espaços críticos e livres, aptos a promover a articulação da manifestação pública de singularidades plurais às práticas reflexivas de autotransformação e de transformação dos outros e do mundo em que vivemos. Como não concebem a política como atividade restrita a um determinado campo de relações, procedimentos e espaços institucionais previamente definidos e localizados, e visto não se conceberem como membros da sociedade civil organizada, os agentes ético-políticos dos novos coletivos autônomos assumem responsabilidade política na medida em que buscam articular publicamente, por meio de suas formas de luta, a manifestação de um 'quem' singular e a exigência crítica de repensar continuamente o próprio modo de viver.

Parece-me também que é à luz das noções de singularização e de subjetivação que podemos entender porque os agentes dos novos coletivos autônomos se organizam de maneira flexível, descentralizada, ousada e criativa, produzindo novas estratégias de visibilização de si e de suas demandas, as quais, por sua vez, podem gerar novos e amplos efeitos de contaminação e transformação da política institucional e dos comportamentos daqueles que assistem às suas manifestações públicas impactantes. A este respeito, menciono o coletivo autônomo de inspiração feminista e *queer*, *Marcha das Vadias*, centrado na difusão de novas estratégias de resistência e denúncia das violências cometidas contra as mulheres e demais minorias (César e Athayde 2013; Duarte e César, 2014), bem como o *Bicicletada*, coletivo eco-estético-político que propõe novas formas de viver coletivamente nas cidades, enfrentando-se com as violências do trânsito urbano e os padrões neoliberais de vida urbana. (Duarte e Santos 2012) Por certo, tais coletivos possuem objetivos, histórias

e trajetórias que os distinguem entre si, mas não é casual que para ambos a ação, o pensamento e a discussão políticos não se dissociem do desejo de con-viver e de expor corajosamente o próprio corpo e a própria vida, submetendo-os a processos de revelação de singularidades e de autotransformação crítico-reflexiva. Tais coletivos autônomos encenam publicamente novas formas de conviver e relacionar-se, estabelecendo uma unidade indissociável entre manifestação pública de agentes singulares e invenção de novas formas de manifestação, de relação, de amizades e afetividades. É justamente em meio à experiência da invenção de novos modos de agir politicamente que se formam tênues vínculos e laços comunitários entre os agentes. No entanto, tais elos de ligação comum não são entendidos ou experimentados nem como sedimentação de relações rígidas e hierarquizadas entre os participantes, nem definidos pela posse comum de uma identidade substancial, mas pela simples disposição em engajar-se e submeter-se livremente a um processo de transformação de si. Neste sentido, talvez se possa supor que os membros dos novos coletivos políticos formem entre si uma comunidade de agentes simultaneamente singulares e plurais, uma comunidade peculiar, que não se concebe nem segundo critérios estritamente instrumentais, isto é, como agregação estratégica de indivíduos visando alcançar um fim comum, nem segundo critérios tradicionais de participação política, em vista dos quais a adesão e a permanência no grupo se definiriam a partir do certificado de posse de determinadas qualidades identificáveis e intrínsecas ao sujeito. Deriva-se daí, também, a interessante composição, simultaneamente singular e plural, dos membros destes novos coletivos urbanos, cujos modos de ação não se deixam definir por quaisquer regras fundadas em critérios rígidos ou identitários de pertença ou de exclusão ao grupo.

Ao se conceberem como pequenas comunidades singulares e plurais, desprovidas de hierarquias rígidas e claros procedimentos de inclusão e certificação de seus membros, não é de surpreender que coletivos como *Bicicletada* e *Marcha das Vadias* se valham de estratégias inovadoras de ocupação de espaços públicos como ruas e praças, politizando-os de maneira inusitada, irônica e provocativa, muitas vezes expondo seus corpos nus ou semi-nus, pintados com mensagens políticas sarcásticas e que destoam da paisagem anódina das grandes cidades, com seus espaços de visibilidade sempre previamente controlados e monitorados. Ao clima anárquico e anti-normativo que caracteriza as manifestações desses novos coletivos urbanos, os quais atuam sem estatutos, líderes, representantes e hierarquias – aspectos que os distinguem de outros movimentos sociais das grandes cidades (Duarte e César, 2014) –,

soma-se o fato crucial de que ambos praticam uma política corporal, isto é, uma política do corpo ou uma política como corpo-a-corpo no espaço público, disseminando imagens poderosas pelas redes virtuais e pela mídia impressa. Se o corpo é o lugar privilegiado de inscrição de múltiplas formas de sujeição e violência na cidade, seja então o corpo também uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência e circulação em comum, menos violentas e discriminadoras. Coletivos como *Marcha das Vadias* e *Bicicletada* sinalizam a possibilidade de uma politização da vida que promova curtos-circuitos nos sistemas biopolíticos hegemônicos de regramento e normalização da vida urbana, revertendo a fragilidade do mero corpo, exposto a toda sorte de riscos e violências, em nova força político-simbólica. Contra a redução da vida ao estatuto de vida nua e desprotegida, os dois coletivos promovem a reversão político-simbólica do corpo e da nudez por meio da aparição inusitada do corpo nu ali onde não esperávamos encontrá-lo, no meio da rua. A intervenção do corpo na *polis* ajuda a iluminar uma outra relação entre política e vida, revelando-se assim uma forma de ação que é uma forma de vida e que, portanto, não se restringe a ser um cálculo sobre a boa administração da vida e da cidade, ou mesmo em torno da conquista de novos direitos. Tornar os corpos visíveis não é tanto uma ferramenta, um meio para conquistar um fim, mas o próprio exercício de uma política 'outra', isto é, de uma outra relação entre política, corpo e vida. (Duarte e César, 2014; Duarte e Santos, 2012)

Tais coletivos autônomos questionam não apenas o isolamento atomizado do indivíduo contemporâneo, mas também as velhas formas hegemônicas do viver em comum, baseadas em comportamentos violentos, excludentes ou de inclusão domesticada da diferença. Eles constituem uma comunidade simultaneamente singular e plural, para a qual tão importante quanto obter vitórias políticas concretas – como a conquista de uma legislação capaz de proteger e garantir a integridade das formas de vida das minorias étnicas, de gênero e de orientação sexual, assim como a conquista de espaços e direitos para o desfrute de novas formas de mobilidade urbana em meio à violência da selva de asfalto das grandes cidades congestionadas e poluídas – é engajar-se, manifestar-se e experimentar novas formas de viver e conviver coletivamente. Por certo, ao refletir sobre os novos coletivos do presente sob o signo das noções de comunidade, singularidade e subjetivação, não pretendi desconsiderar a importância fundamental da luta política por reconhecimento de identidades sexuais e por inclusão social, econômica e jurídica, do mesmo modo como tampouco pretendi negar a centralidade da política institucional

e partidária no contexto de uma democracia representativa. No entanto, não se deveria esquecer que o fenômeno político não se esgota na lógica da representação burocrática, institucional e partidária, nem se reduz estritamente à luta pelo reconhecimento de direitos e por inclusão social. Paralelamente a essas dinâmicas bem conhecidas, há também que se considerar a gramática e a sintaxe que rege o modo de agir e manifestar-se dos coletivos políticos desvinculados dos partidos e das instâncias de representação política institucional, cuja potência política provém justamente de sua independência, pureza de convicções e criatividade na definição de formas de luta por direitos e mesmo além da luta por direitos, isto é, em nome de novas formas de viver e conviver no meio urbano. (Duarte e César, 2014) Nas manifestações da *Marcha das Vadias* e do *Bicicletada*, ao menos tal como elas se desenvolvem na cidade de Curitiba, tão ou mais importante do que reivindicar direitos é afirmar um outro modo de viver e compartilhar publicamente novos modos de vida na cidade. Segundo a perspectiva política destes coletivos, tão importante quanto obter conquistas jurídicas concretas é engajar-se, manifestar-se e experimentar novas formas de viver coletivamente na cidade, novas formas de vida que se singularizam no plural ao constituírem tênues comunidades permeadas por processos de subjetivação orientados para uma estética da existência contemporânea.

Referências bibliográficas

- Agamben, G. *La comunidad que viene*. Tradução de J. L. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006.
- Arendt, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 11ª ed., RJ: Forense Universitária, 2010.
- Blanchot, M. *La communauté inavouable*. Paris, Ed. de Minuit, 1983.
- Bourcier, M. H. *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*. Paris: Balland. (2001)
- Butler, J. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. Nova York e Londres: Routledge, 1990.
- Cesar, M. R. A. & Athayde, T. “Por um feminismo ‘vadio’ e outras considerações contemporâneas”. In *Labrys, Estudos Feministas*. (2013, julho/dezembro). <http://www.tanianavarrosowain.com.br/labrys/labrys24/libre/maria%20rita.htm>

- Duarte, A. ; Santos, R.P. “A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida urbana.” In *Ecopolitica*, n. 4, 2012. www.revistas.pucsp/ecopolitica. ISSN 2316-2600.
- Duarte, A. ; César, M. R.: “Michel Foucault e as lutas políticas do presente: para além do sujeito identitário de direitos”. In *Psicologia em Estudo* (Impresso), v. 9, pp. 401-414, 2014.
- Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.
- Foucault, M. *Dits et Écrits*. Volume IV. Paris, Gallimard, 1994.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. SP: Martins Fontes, 3ª ed. 2010.
- Nancy, J.-L. “Conloquium”. In Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.
- _____. *La communauté desoeuvrée*. Paris, Bourgois, 1986.
- Tassin, E. “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.” In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

