



A rebelião do desejo:

Sobre aquilo que permanece nas
jornadas de junho de 2013







A rebelião do desejo:

Sobre aquilo que permanece
nas jornadas de junho de 2013

José Isaías Venera





EDITORA
univille

PRODUÇÃO EDITORIAL

Editora Univille

Coordenação da Editora

Silvio Simão de Matos

Secretaria

Gabriela Heidemann

Revisão

Viviane Rodrigues

Projeto gráfico, diagramação e capa

J. I. Venera

CONSELHO EDITORIAL

Membros internos (Univille): Prof. Dr. Paulo Henrique Condeixa de França – Presidente do Conselho; Prof. Dr. Silvio Simão de Matos – Coordenador da Editora Univille; Profa. Dra. Berenice Rocha Zabbot Garcia – Representante da Área das Ciências Humanas e Ciências Jurídicas; Profa. Dra. Denise Abatti – Representante da Área das Ciências Exatas, Engenharias, Arquitetura, Fotografia e Design; Profa. Dra. Denise Monique D. S. Mougá – Representante da Área das Ciências da Saúde e das Ciências Biológicas; Profa. Dra. Eliziane Meurer Boing – Representante do *Campus* São Bento do Sul; Prof. Dr. Gilberto Mazzetti Júnior – Representante da Área das Ciências Socioeconômicas e Hospitalidade; Ma. Katia Oliari da Motta – Coordenadora da Biblioteca Universitária; Profa. Dra. Taiza Mara Rauen Moraes – Representante da Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários

Membros externos: Profa. Dra. Adair de Aguiar Neitzel (Univali) – Representante da Área das Ciências Humanas, Letras e Artes; Prof. Dr. Delcio Pereira (UFSC) – Representante da Área de Sociais Aplicadas; Profa. Dra. Jurema Iara Reis Belí (Udesc) – Representante da Área de Ciências Humanas, Letras e Artes



Pontes
EDITORES

CONSELHO EDITORIAL

Angela B. Kleiman
(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão
(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes
(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi
(Unicamp – Campinas)

Glaís Sales Cordeiro
(Université de Genève – Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho
(UnB – Brasília)

Rogério Tilio
(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva
(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva
(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteado, 1038 –
Jd. Chapadão
Campinas – SP – CEP 13070-118
Tel.: 19 3252.6011
ponteseditores@ponteseditores.com.br
www.ponteseditores.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo – SP)

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

V456r Venera, José Isaías.

A rebelião do desejo: sobre aquilo que permanece nas jornadas de junho de 2013 / José Isaías Venera; Prefácio de Christian Ingo Lenz Dunker.

1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores; Joinville, SC : Editora Univille, 2024; 348 p.

Inclui bibliografia.

ISBN Editora Univille 978-85-8209-147-0

ISBN Editora Pontes 978-85-217-0617-5

1. Análise do Discurso. 2. Política Brasileira. 3. Psicanálise. I. Título. II. Assunto. III. Autor.

ÍNDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Psicanálise. 150.195

2. Análise do discurso. 401.41

3. Linguística. 410

Ao meu pai,
José Venera (1949-2017),
in memoriam, e à
minha mãe,
Ana Maria.



Eu sou ninguém.

Militante do Movimento Passe Livre
(*in* Pelbart, 2013a)

Preferiria não.

Bartleby, personagem de Melville (2015)

*As palavras são substitutos
possíveis ao infinito.*

Gilles Deleuze (2006e, p. 350)

*O Real é “o que não cessa
de não se escrever.”*

Jacques Lacan (1985, p. 81)



Sumário

Prefácio	13
Apresentação	15
1. Introdução	21
Pensamento como diferença: do simulacro ao virtual e atual	38
Do estranho freudiano ao real lacaniano	45
O estranho objeto nos protestos de junho de 2013	50
Do que sempre escapa	52
Divisão	54
2. Prelúdio: rizoma como (anti)método ou devir da diferença	65
3. O Real e o virtual como esgar da linguagem	79
Linguagem e signo	81
O simulacro como potência	85
“Crátilo”, de Lacan	89
A causalidade do Real e a potência do virtual	92
“O observador faz parte do próprio simulacro”	98
<i>Quase-causa</i> e o objeto <i>a</i>	101
Síntese disjuntiva	111

4. A rebelião do desejo	123
“Descida para a rua das estruturas”	125
“As revoltas de junho”	140
Uma fagulha na pradaria	148
Notas sobre o desejo: da falta e do excesso	151
O tempo está fora dos gonzos	157
Acontecimento junho de 2013	162
Objeto <i>a</i> dos <i>media</i>	168
Do pai morto ao Outro	178
Será preciso um novo mestre?	187
O proletário é o sintoma do nosso tempo	190
A cólera advém da angústia	193
O gozo do grande Outro	196
Do devir-menor ao desejo múltiplo	199
Mídia Ninja e o devir-menor no jornalismo	203
Desejo semelhante ao real	208
5. A traição das imagens ou o estranho objeto nas revoltas de junho de 2013	221
Imagem	223
O sujeito intervalar na tela escura	226
Dissolução do eu, ou agenciamento coletivo de enunciação	230
Desagregação	236
Representação radical	239
A rasgadura da representação ou a infecção no lugar vazio	244

Furo	247
Anamorfose	251
Máquina desejante	261
6. A voz como <i>esquize</i> da fala	269
Pulsão invocante e o outro	273
“Marcha do Vinagre”	279
A voz no devir inumano	282
A voz dos <i>black blocs</i>	286
“O ser está na voz”	290
7. Considerações: do que escapa à representação	293
Do que escapa às interpretações	298
Do acontecimento junho de 2013	303
à ascensão do conservadorismo	
A sociedade de controle	309
Posfácio:	317
O ano que não cessa de se inscrever	
Referências	323



Prefácio

Christian Ingo Lenz Dunker

Professor titular do Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo (USP)

Quem diz “somos ninguém” ainda assim diz para “alguém”. Este livro faz a anatomia discursiva das jornadas que mudaram o Brasil a partir de 2013. Não narra o fim dos tempos, mas o fim de uma era. Entre os perigos e as virtudes da multidão e da multitude, este livro nos convida a observar com prudência os devires estranhos. Como um movimento que parte da indignação com a falta de equidade na representação se transformou em um louvor à ruptura da referência à representação? De certa forma um movimento marcado pela ausência de programa prévio se viu capturado por um programa excessivamente definido? Há uma espécie de síntese disjuntiva entre o ver, o dizer e a voz que operam nessa curiosa inversão. Vinte centavos, que viraram a curtição do momento, que vira recrutamento *punk* de *black blocks*, que “acordou o gigante”, que vira *selfie*, que vira brutalização. Contudo não é por esse caminho que se chegará à verdade ou ao real em jogo nas jornadas de 2013. Nesse processo de repetição, entre cópias,





simulacros, derivas e apropriações, começa a disputa para ver qual é o pai morto do Outro, que está efetivamente morto, e qual está reaparecendo como Pai Real, que volta como violência e vilania, no lugar onde faltou o luto e a elaboração histórica.

A rebelião do desejo não é só a continuação do maio de 1968 francês, mas do 1.º de abril de 1964 brasileiro. O desejo sem sujeito, entretanto, decai em demanda, e a demanda insatisfeita se transforma em ódio, que nos coloca na rota de um devir menor. O livro que o leitor tem em mãos aqui é essencial para que o processo de inversão da disciplina em controle e do controle ao descontrole administrado possa ser repensado e transformado, em um novo desejo de rebelião.



Apresentação

Maurício Eugênio Maliska
Psicanalista e professor da Universidade do
Sul de Santa Catarina (Unisul)

Faz dez anos... Lembro-me daquele junho de 2013, em meio às pessoas nas ruas, trânsito completamente engarrafado, a ponte de acesso a Florianópolis trancada, um verdadeiro caos instalado. Chovia uma fina e gelada garoa; eu e alguns colegas professores tentávamos nos abrigar daquela chuva fria. Eis que um deles disse: “Não somos mais jovens, eles não têm medo da chuva”.

Dez anos se passaram e, se não éramos mais jovens, hoje somos menos ainda; o Cronos com certeza não iria nos poupar de seu devoramento. E os jovens, continuam não tendo medo da chuva? Não sei responder, pois de lá para cá muita chuva aconteceu, muita água passou por baixo dessa ponte que na ocasião se encontrava tomada por manifestantes. O que sei dizer é que fui convidado, com muito prazer, para apresentar esta obra que discute na fina pena de seu autor as condições de produção daquele discurso das ruas e os efeitos discursivos sobre a linguagem e o sujeito.



José Isaías Venera costuma ser refinado em suas análises, produz textos que tocam no político por uma via que mostra o impossível da linguagem em cada discurso. Nesta obra, originalmente concebida como uma tese de doutorado, que teve o prazer de orientar no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul), o autor apresenta uma leitura inventiva daqueles protestos, indo no real impossível do dizer para mostrar o próprio *nonsense* da experiência, aquilo que não cessa de não se escrever, e em face da qual a linguagem não dá conta de representar. Há um impossível na representação, aquilo que escapa, aquilo que a linguagem não alcança.

Isaías começa a sua *Rebelião do desejo* com a epígrafe de um manifestante, “eu sou ninguém”, seguido por “preferiria não”. Já por aí temos o convite a uma leitura de navegação turbulenta, pois os protestos não esquadrihavam um discurso uniforme e coeso de sentido; ao contrário, mostravam-se linhas assimétricas de dizeres que se espalhavam e bifurcavam de forma simultânea pelas ruas do país. “Eu sou ninguém” não é uma denegação daquelas clássicas estudadas em psicanálise, em que o inconsciente somente pode trazer à consciência um conteúdo por meio da sua negação. Ficou emblemático o exemplo de Freud¹ no texto sobre a denegação, em que o paciente denega que a pessoa do sonho era sua mãe: “Não é minha mãe. Emen-damos isso para: Então, é a mãe dele”. “Eu sou ninguém” é uma afirmação, não é uma denegação; seria da ordem da *Bejahung* freudiana, ou seja, uma afirmação que se inscreve: eu sou..., porém aquilo que é não é, pois ninguém não é alguém. Há um impossível nessa afirmação, uma contradição insolúvel. É o que nos mostra o próprio texto de Homero², no diálogo entre Polifemo e Ulisses. “Eu sou ninguém” é um não eu que se situa em um não lugar, representativo talvez daqueles dias de junho

de 2013 em que tudo poderia ser alvo de protesto e reivindicação, desde a tarifa de ônibus até o aumento na taxa de condomínio. Os manifestantes eram como Polifemo, o ciclope cego dizendo que ninguém o cegou.

“Preferiria não” também se mostra como esse não enunciado, que não comunica algo, que não traz objetivamente alguma coisa. É uma não enunciação, um não lugar, um não desejo, pois não fica dito qual seria o desejo ou o que o enunciador preferiria, a despeito dessa conjugação verbal que coloca um condicional não dito, um futuro do pretérito que transita entre o passado e o futuro, sem se situar efetivamente num tempo e espaço, no aqui e agora. O que Isaías nos mostra em sua obra é um pouco disso, desse não lugar, desse não desejo, anunciado como protesto perante não se sabe lá o que. A crise de representação na linguagem conduz a uma crise da linguagem, em que seu sistema representativo entra em colapso e sempre há algo que escapa, o qual não é possível situar num esquema de organização e concatenação de pensamentos. É nesse ponto que o autor se apoia em Deleuze e Lacan para mostrar por uma via do real esse objeto causa, esse objeto ausente, que produz desejo, mas que flerta com o excesso, com aquilo que transborda, excedente de algo que vaza como resto, excesso e falta.

A expressão “isso não é vinte centavos” também acaba se tornando um ponto central da análise de Venera. Seguindo essa mesma vertente de uma análise de simulacro, a expressão retoma o quadro de René Magritte, *A traição das imagens*, justamente para mostrar que os protestos não se resumiam a uma reivindicação diante do aumento da tarifa do transporte urbano; havia outra coisa ali representada que escapava a tal representação e ficava talvez dissimulada ante os protestos do passe de ônibus. Ou seja, não se tratava disso, isso não é vinte centavos.



É com esses extratos icônicos daqueles parques e cinzentos dias de junho que Isaías nos brinda com discussões refinadas, as quais nos conduzem a vertigens, em que somos atirados ao abismo do não sentido como possibilidade de leitura e articulação.

É calçado no devir da diferença deleuzeana, que não se trata em nenhuma hipótese de um dever — o qual seria da ordem de uma moral ou de uma obrigação —, mas de um devir em que algo surge como uma ética da diferença, uma ética baseada nesse objeto *a*, que para Lacan implica a causa de desejo e encontra o conceito de *quase-causa* de Deleuze, que se articula com o devir como um tornar-se, uma transformação na diferença.

O percurso do livro traz ainda uma instigante teorização com base nos estruturalistas e pós-estruturalistas franceses, em que se destacam as concepções de Foucault, Agamben e tantos outros que servem de elementos para a análise e consideração. O texto apresenta a força do movimento como a rebelião do desejo, entre virtual, real, simulacros, traição de imagens, anamorfoses; esse estranho objeto desvela-se no furo da máquina desejante, em que aquilo que excede mostra também a sua outra face, que é a falta, e, diante desta, a possibilidade de o desejo despontar.

Vale ainda destacar a articulação extremamente pertinente que o autor produz em relação à *esquize* da fala e da voz, pois de maneira muito instigante somos convidados a uma leitura na qual a voz e a pulsão invocante estão articuladas com esses pedaços sonoros que saltam como fagulhas sonoras que ecoam aqui e acolá, como restos de um objeto *a* que não se inscreve, que não se simboliza. A voz é esse resto para um devir inumano.

Isaías acrescenta ao texto um posfácio em que atualiza os acontecimentos desde 2013. Nessa sequência há o golpe que

depôs Dilma Rousseff do poder, a eleição de Bolsonaro e a volta de Lula ao governo. Posfácio extremamente necessário, pois todos esses acontecimentos subsequentes têm o seu germe naquele junho de 2013. O autor começa o posfácio com a alusão ao vento sul, que muda o tempo e geralmente traz chuva e frio. Coincide com o nosso prefácio na alusão à chuva daquele momento em 2013. Sabemos o quanto a chuva é gelada, e não se trata de ter ou não medo da chuva, até porque o planeta está em plena mudança climática e temos acompanhado os efeitos dessas transformações em larga escala de destruição. O fato é que jovens ou não, com medo ou não, quem está na chuva é para se molhar, e quem lê é para ser afetado pela leitura. Por isso, desejo boa leitura...

Florianópolis, junho de 2023

Notas

- ¹ FREUD, S. A negativa. In: FREUD, S. **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 265. Obra original de 1925.
- ² HOMERO. **Odisséia**. v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2007.





rel
do d



A relebição do desejo

1

Introdução

*É verdade que a filosofia é
inseparável de uma cólera contra
a época, mas também de uma
serenidade que ela nos assegura.*

*Contudo a filosofia não é uma
Potência. As religiões, os Estados,
o capitalismo, a ciência, o direito,
a opinião, a televisão são potências,
mas não a filosofia.*

(Deleuze, 1995a)

*O desejo do homem encontra seu
sentido no desejo do outro, não
tanto porque o outro detenha as
chaves do objeto desejado, mas
porque seu primeiro objeto é ser
reconhecido pelo outro.*

(Lacan, 1998)



A cólera contra a época, que Gilles Deleuze (1995a) apresenta como inseparável da filosofia, pode ser entendida como força que dá as condições para a criação de uma nova imagem do pensamento — desgarrada de um modelo — e que faz emergir o novo, o acontecimento. Vladimir Safatle (2016, p. 5-6) percebe essa força ao falar dos protestos de junho de 2013 no Brasil, quando a multidão foi às ruas:

Quem ouve o fogo queimar nas ruas perceberá que ele diz sempre a mesma coisa: que o tempo acabou. Não apenas que não temos mais tempo, mas principalmente que não há mais como contar o tempo que está a nascer como uma possibilidade mais uma vez presente. Um tempo que não se conta mais, que não se narra mais, que não se habita mais tal como até agora se habitou.

A irrupção do tempo faz nascer o presente como diferença. Em Deleuze, a força desse tempo autônomo de um movimento histórico aparece sob a forma do múltiplo como afirmação da vida:

O múltiplo é a afirmação enquanto múltiplo, o devir é a afirmação enquanto devir. É dizer ao mesmo tempo que a afirmação é, ela mesma, múltipla, que se torna ela mesma; e que o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmações (Deleuze, 1994, p. 29).

A multiplicidade e o devir constituem a força desse fogo que incendeia as ruas e sobre o qual rompem com a frieza dos dispositivos disciplinares e de controle da vida. Energia que se mostra na resistência aos discursos que esquadriam o presente e projetam o futuro num horizonte disciplinador. Multidão que se apresenta, num primeiro momento, sem formar uma imagem representativa, sem identidade e, por isso, não se deixa capturar por uma discursividade.



A afirmação da diferença aponta para as disjunções, para a não relação, para o acontecimento como insurreição de forças que escapam a toda forma de representação dominante. Na análise de Safatle (2016, p. 7), essa força mobiliza o sujeito a existir na medida em que ela faz a linguagem entrar em colapso: “É necessário fazer a linguagem encontrar seu ponto de colapso. Nós somos apenas lá onde a linguagem encontra seu ponto de colapso. [...] Se me permitir, é necessário ser um sujeito antipredicativo”.

Sem atributos, o acontecimento constitui-se nesse colapso. Por parte do sujeito, a emergência do acontecimento dá-se nesse *entre-lugar*¹ que se abre no colapso da linguagem, ou no estranhamento com os dispositivos de apreensão do sujeito. Trata-se de uma reação colérica como na enunciação “Eu sou ninguém”, quando uma manifestante nega a si mesma ao ser interrogada nos protestos de junho de 2013. Safatle relaciona a negação de si, dessa personagem das manifestações, com a de Ulisses, que “encontrou na negação de si a astúcia maior para encontrar seu próprio destino” (Safatle, 2016, p. 6).

Essa posição da manifestante de se nomear “Eu sou ninguém” remonta, como indicou Safatle (2016), ao modo como Ulisses escapou do ciclope Polifemo, personagem da mitologia grega que possui apenas um olho, filho de Posidon, deus do mar. Após dez anos distante de Ítaca, Ulisses e seus homens chegam à ilha dos ciclopes e à caverna de Polifemo. Quando o gigante retorna à sua caverna e vê que estão consumindo seus alimentos, agarra dois dos homens e devora-os. Ulisses, então, aproxima-se e oferece-lhe vinho tinto:

Tomando coragem, falei-lhe bem de perto: vinho tinto enchia a gamela que eu trazia nas mãos: “Vinho, meu caro Ciclope, junta vinho ao festim de carne de heróis. Provarás a delícia da bebida guardada em nossa nau submersa” (Homero, 2007, p. 132).

Logo depois, o ciclope pergunta a Ulisses: “Como te chamas?”. Então vem a resposta: “Queres saber meu nome? [...] Ninguém é meu nome” (Homero, 2007, p. 134). Depois de embriagar o ciclope, que adormece, Ulisses aproveita para enterrar um pedaço de pau no único olho de Polifemo, que berra. Quando Ulisses e seus homens já tinham fugido, um outro ciclope se aproxima de Polifemo, já cego, e pergunta: “Quem te atormenta? [...] Alguém está te matando?”. Então, do fundo da gruta grita o grande Polifemo: “Ninguém me agride, ninguém me mata”. A reação não poderia ser outra: “Se ninguém te agride, seu Nulo, teus gritos são de louco. Mal enviado por Zeus não tem cura. Fazer o quê? Roga a ajuda de Posidon, nosso Senhor” (Homero, 2007, p. 137). A astúcia de Ulisses foi se esquivar do ciclope, fuga que lembra a personagem “Eu sou ninguém”, que escapou do interrogatório policiaisco.

Essa personagem das manifestações de 2013, citada pela primeira vez pelo filósofo Peter Pál Pelbart (2013a) quando as ruas ainda queimavam, funciona como aquilo do qual, o tempo todo, se busca falar, das linhas de fuga, do movimento de escapar da representação, do colapso da linguagem, daquilo que não se deixa simbolizar, do acontecimento² e dessa força que não para de forçar, seja como causa de desejo — objeto *a* — ou do desejo como produção, seja como excesso.

Não é por acaso que, em muitas análises, a perplexidade dos olhares diante do acontecimento junho de 2013 nos leva a ressaltar o colapso da linguagem. Eugênio Bucci (2016, p. 24-25), no livro *A forma bruta dos protestos*, mostra:

Num único dia, 20 de junho de 2013, foram contabilizados 1,25 milhões de brasileiros raivosos marchando pelas principais avenidas de 388 cidades do país. As autoridades não tinham ideia de onde aquilo ia parar. Pior do que isso — o que as afligia ainda mais — eram a incredulidade e a incompreensão que



as assaltavam diante das cenas dos protestos. Elas não conseguiam compreender como é que a fúria tinha começado. Sem que elas entendessem coisa alguma, o quadro se complicava dia após dia, deixando um rastro pesado de desmoralização do Estado, depredações generalizadas — e mortes.

Não foram somente as autoridades que ficaram aterrorizadas com a força assimétrica nas ruas no junho de 2013. A mídia corporativa³ também ficou estarrecida, e os analistas deixavam transparecer as dificuldades de inserir esses protestos nos métodos tradicionais de análise, como se agora estivessem diante de um fenômeno que não se enquadrava nos diagnósticos prévios, nos esquemas de interpretação que permitiam analisar os distúrbios do social. O presente mostrava-se, por demasiadas vezes, incognoscível, o que levava as análises prévias de grandes mobilizações a cair por terra.

Em outra passagem, Bucci cita a transcrição de conversas telefônicas de manifestantes acusados de ser *black blocs*: “*Botamos o Choque para correr, minha linda. [...] Foi muito lindo, amor, [você] perdeu*” (apud Bucci, 2016, p. 27). O autor interpreta o depoimento como expressão de um gozo estético, que encontrará sua grande atração na violência performativa nas ruas capturada pela linguagem visual: “O confronto que eles tinham vivido diretamente era, acima disso, vivido como representação. Para seu deleite, para o seu gozo” (Bucci, 2016, p. 28).

A via em que Bucci (2016) insiste é a de que a constituição subjetiva do nosso tempo reforça a tese de Guy Debord⁴, a qual afirma que a sociedade se tornou um grande espetáculo. Como exemplo, tem-se a *tese 4*, do livro *A sociedade do espetáculo*: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social mediada por imagens” (Debord, 1997, p. 14)⁵. Ora, quando Bucci (2016) ressalta o depoimento “*Foi lindo, amor*”, diz que a forma bruta dos protestos engendra uma força bela, que ganha

expressão em fotos, vídeos, comentários em redes sociais da internet etc. Em síntese, é uma nova forma daquilo a que Debord (1997) fez referência, também, na *tese 12* — “O que aparece é bom, o que é bom aparece” (Debord, 1997, p. 16-17) —, tendo em vista o fato de que nos anos 60 do século passado (o livro é de 1967) o imperativo das grandes representações vinha da televisão. Hoje, além da televisão, o consumo do tempo dá-se ainda em escala maior na internet, com destaque para as redes sociais. Seria, nessa via, a dimensão do espetáculo que mobilizaria a saída às ruas. Assim, o gozo estético realizar-se-ia nesse retorno às formas de representações, ou seja, nessa forma circular do espetáculo.

Em outra posição, por mais que consideremos importantes as contribuições advindas das análises de Debord (1997) e que elas sirvam para entender uma faceta da nossa realidade, o que elegemos como objeto de estudo é aquilo que escapa ao espetáculo, que escapa aos desígnios de uma demanda, seja ela resultado da interação entre os dispositivos móveis e a configuração de uma nova relação social, seja daquilo que é demandado pelos meios de comunicação de massa ou ainda pelos setores que compõem a sociedade organizada.

Por isso, o gesto de sair da lógica de representação do outro, deixando a linguagem em colapso, é o solo pelo qual se estenderá esta análise. Nessa via, a enunciação “Eu sou ninguém” ganha força por não se configurar como um depoimento que responderia a uma demanda esperada, diferentemente de “*Foi lindo, amor*”.

Iniciamos nessa via de fuga com um personagem da literatura que funciona como personagem conceitual: Bartleby, do conto *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*, do escritor norte-americano Herman Melville (1819-1891), publicado originalmente em 1853⁶. Nele, o narrador — patrão do personagem principal — relata a intrigante tentativa de interagir com



o seu escrivão sobre os trabalhos a fazer, mas este sempre lhe responde com a mesma frase: “Preferiria não”. O advogado fica aterrorizado: “Troco as biografias de todos os escriturários por algumas passagens da vida de Bartleby, o escriturário mais estranho que jamais vi ou de que ouvi falar” (Melville, 2015, p. 7).

Tal estranheza faz de Bartleby um personagem conceitual, na busca de sair das estruturas que definem a existência. Esse deslocamento opera sobre um plano de imanência. Toda vez que o patrão solicitava uma ação para além das suas funções, querendo sugar toda a sua força de trabalho, ele respondia “Preferiria não”. De forma semelhante, funciona nossa personagem dos protestos de junho de 2013. Ao ser interrogada por um jornalista, a manifestante elabora a inusitada codificação (sou ninguém), que passa a ser potencializada, ou transcodificada, para outras experiências, como a principal imagem pensamento de uma experiência subjetiva que marcaria em grande medida a cena dos acontecimentos de junho de 2013.

Assim, “preferiria não” ou “eu sou ninguém” são duas enunciações que nos mostram a negação como gesto de sair dos discursos que buscam enquadrar e controlar o presente. Na negação já teríamos a afirmação da vida sobrepondo-se ao discurso dominante.

Nesse sentido, Deleuze⁷ aponta para uma fórmula em que “preferiria não”

desconecta as palavras e as coisas, as palavras e as ações, mas também os atos e as palavras: ela corta a linguagem de qualquer referência, em conformidade com a vocação absoluta de Bartleby ser um homem sem referência, aquele que surge e desaparece, sem referência a si mesmo nem a outra coisa (Deleuze, 1997b, p. 86).

Bartleby torna-se potência daquilo que Safatle (2016) defende como necessário, ou seja, ser um sujeito antipredicado,

para existir no colapso da linguagem. Em Deleuze (1997b, p. 86), “Bartleby é o homem sem referência, sem posses, sem propriedades, sem qualidades, sem particularidades: é liso demais para que nesse se possa pendurar uma particularidade qualquer”. Não distante, o autor relaciona esse personagem de Melville com Ulisses:

Todo o século XIX será atravessado por uma busca do homem sem nome, regicida e parricida, Ulisses dos tempos modernos (“sou Ninguém”): o homem esmagado e mecanizado das grandes metrópoles, mas de onde se espera, talvez, que saia o Homem do futuro ou de um novo mundo (Deleuze, 1997b, p. 86).

Não seria essa condição de homem sem referência (é preciso retirar tudo aquilo que se declara sobre o sujeito, função dos predicados) que aterroriza o advogado de Wall Street? Na leitura deleuziana, há uma *lógica dos pressupostos*, segundo a qual “o padrão ‘espera’ ser obedecido, ou um amigo benevolente, escutado, ao passo que Bartleby inventou uma nova lógica, uma *lógica da preferência* que é suficiente para minar os pressupostos da linguagem” (Deleuze, 1997b, p. 85-86, grifo do original).

No conto, essa *lógica da preferência* tem um desenca-deamento:

A fórmula tem dez ocorrências principais, e em cada uma pode aparecer diversas vezes, repetidas ou variadas. Bartleby é copista no escritório do advogado: ele não para de copiar, “de maneira silenciosa, lívida, mecânica”. A primeira ocorrência se dá quando o advogado lhe diz para cotejar, reler as cópias dos escreventes: PREFERIRIA NÃO. A segunda, quando o advogado lhe diz para vir reler suas próprias cópias. A terceira, quando o advogado o convida a reler com ele pessoalmente, frente a frente. A quarta, quando o advogado quer mandá-lo fazer um serviço externo. A quinta, quando lhe pede para ir ao aposento vizinho. A sexta, quando o advogado quer entrar no escritório num domingo de



manhã e se dá conta de que Bartleby dorme ali. A sétima, quando o advogado se limita a fazer perguntas. A oitava, quando Bartleby parou de copiar, renunciou a copiar qualquer coisa e o advogado o despede. A nona, quando o advogado faz uma segunda tentativa de despedi-lo. A décima, quando Bartleby foi expulso do escritório, está sentado sobre o corrimão do patamar e o advogado, enlouquecido, lhe propõe outras ocupações inesperadas (fazer a contabilidade de uma mercearia, ser *barman*, cobrar faturas, ser acompanhante de um jovem de boa família...)” (Deleuze, 1997b, p. 81-82).

Essa fórmula aterrorizadora não deixa nada em seu lugar. É a *lógica da preferência* que se afirma sobre a *lógica dos pressupostos*. Como não fica nada — operando no colapso da linguagem —, a negação torna-se afirmação como saída às amarrações dos pressupostos, mas devemos observar a inversão de foco da análise de Deleuze (1997b), quando se poderia supor que Bartleby pudesse ser louco, psicótico. Para essa suposição, seria preciso levar em conta as *anomalias* do advogado. A operação lembra, por caminhos inversos, o conto *O alienista*, de Machado de Assis (2010), também do século XIX, de 1882, no qual o personagem Doutor Bacamarte cria a Casa Verde, uma espécie de manicômio, e passa a internar os loucos da pequena cidade Itaguaí, somando-se, porém, quase a totalidade da população internada, até que o alienista percebe seu erro, já que a maioria não formava um padrão de desvio de personalidade⁸.

Deleuze (1997b) relaciona também o advogado com o caso Schreber⁹, pelo fato de ter liberado seu próprio delírio “na sequência de uma promoção, como se esta lhe desse a audácia de arriscar” (Deleuze, 1997b, p. 87). No entanto, como o próprio filósofo se questiona, o que teria o advogado a arriscar? O autor segue na inversão de posição do louco com base nos agenciamentos¹⁰, numa série que se inicia com Bartleby fazendo seu

trabalho mecânico no próprio gabinete do advogado, em que o estranho personagem fica separado dos outros escrivães por um biombo verde, de tal maneira que pudesse ouvir os comandos, mas não ser visto. Bastou o advogado retirar o biombo, após observar o trabalho *mecânico*, para Bartleby emitir a fórmula: “Preferiria não”.

As reações do advogado, daí em diante, são verdadeiras *anomalias*, como medidas enérgicas de mudar o escritório de endereço para se livrar desse estranho personagem. Dias depois, ele é abordado em seu novo escritório por um desconhecido dizendo que Bartleby continua no antigo local de trabalho, ao meio da sala vazia. Por fim, após o ex-funcionário ser preso, pouco antes de morrer de fome, o advogado tenta, sem obter outra resposta, convencer Bartleby a comer. O que Deleuze parece fazer é colocar o narrador (o advogado) na posição do neurótico, como a única loucura, um enlouquecimento na sua busca repetida de enquadrar o fluxo dos acontecimentos na realidade imaginada e dominante.

Ao fazer isso, Melville cria um conto que rompe com a continuidade de um modelo patriarcal:

Pode-se supor que a contratação de Bartleby foi uma espécie de pacto, como se o advogado, depois de sua promoção, tivesse decidido converter esse personagem, sem referências objetivas, num *homem de confiança* que devia tudo. Quer fazer dele seu *homem*. O pacto consiste no seguinte: Bartleby copiará, próximo de seu chefe, a quem ouvirá, mas não será visto, tal como um pássaro noturno que não suporta ser olhado. Então, não há dúvida, no momento em que o advogado pretende (sem sequer fazê-lo de propósito) tirar Bartleby de seu biombo para cotejar as cópias com os outros, quebra o pacto. Por isso Bartleby, ao mesmo tempo que “prefere não” cotejar, já não pode continuar copiando (Deleuze, 1997b, p. 88, grifos do original).



Quando o advogado rompe o pacto — retirando o biombo (“sem fazê-lo de propósito”) —, rompe com o que havia sido firmado entre ele e o estranho personagem, já que este fora contratado sem nenhuma referência. Não há laços entre os dois para que se possa observar alguma relação transcendente. Como afirma Guimarães (2015, p. 19):

A fórmula é um indicativo nesse sentido, já que abole a referência e aniquila qualquer particularidade. [...] Do homem com referência, filho do pai, para um homem sem referência, sem pai, sem referência de si mesmo ou a qualquer outra coisa.

Deleuze (1997b) aponta para o rompimento de uma relação de identificação, ideia que nos parece oportuna para associar posteriormente com os protestos de junho. Em primeiro lugar, ele nos apresenta o modelo padrão costumeiramente presente nos romances:

Uma identificação parece fazer com que intervenham três elementos, que aliás podem alterar-se, permutar-se: uma forma, imagem ou representação, retrato, modelo; um sujeito ao menos virtual; e os esforços do sujeito para tomar forma, se apropriar da imagem, adaptar-se a ela e adaptá-la a si. Trata-se de uma operação complexa que passa por todas as aventuras da semelhança e que sempre corre o risco de cair na neurose ou converter-se em narcisismo. É a “rivalidade mimética”, dizem. Mobiliza as funções paternas em geral: a imagem é por excelência uma imagem do pai, e o sujeito é um filho, mesmo se as determinações se intercambiam (Deleuze, 1997b, p. 89).

Se a literatura mobiliza as funções paternas em geral, *Bartleby* não falta à regra, mas também faz linhas de fuga tendo em vista a regra.

Bartleby não falta à regra, e os dois escriturários são como imagens de papel, simétricos inversos, e o advogado desempenha tão bem uma função de pai que o leitor tem dificuldade de acreditar que está em Nova York. [...] Mas cada vez algo estranho se produz que turva a imagem, afeta-a de uma incerteza essencial, impede que a forma “pegue”, mas também desfaz o sujeito, lança-o à deriva e elimina qualquer função paterna. [...] A estátua do pai dá lugar ao seu retrato, muito mais ambíguo, depois a outro retrato, que é o de qualquer um ou de ninguém. Perde-se [*sic*] as referências, e a formação do homem cede o passo a um novo elemento desconhecido, ao mistério de uma vida não-humana informe, um *Squid*. Tudo começa à inglesa, mas continua-se à americana, segundo uma linha de fuga irreversível. *A função paterna se perde em favor de forças ambíguas mais obscuras. O sujeito perde sua textura em favor de um patchwork, de uma colcha de retalhos que prolifera ao infinito: o patchwork americano torna-se lei da obra melvillian, desprovida de centro, de avesso e de direito.* [...] I PREFER NOT TO é também um traço de expressão que contamina tudo, fugindo à forma linguística, destituindo o pai de sua palavra exemplar, tanto quanto o filho de sua possibilidade de reproduzir ou de copiar (Deleuze, 1997b, p. 89-90, grifo nosso).

Essa estranha fórmula que desune palavras e coisas e rompe com a continuidade de um modelo em que a lei é representada no pai faz surgir uma nova imagem de pensamento, autônoma em relação aos modelos. Na literatura, personagens de Melville, de Kafka, de Proust etc. são signos de um devir e, enquanto tais, se opõem à noção de semelhança, identificação, imitação, reprodução. São linhas de expressão que funcionam como fuga de uma forma dominante. Por isso, a *lógica da preferência* de *Bartleby* opõe-se à *lógica dos pressupostos* à qual o advogado está subordinado.

O devir de Deleuze e Guattari (1977) não diz respeito às desterritorializações físicas. Como eles mesmos pontuam em *Kafka: por uma literatura menor*, “são desterritorializações



absolutas, pelo menos em princípio, que se afundam no mundo desértico” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 20). Ora, foi isso que aconteceu com Gregor, personagem de *A metamorfose* que se transforma em barata: “Não apenas para fugir do pai, mas antes para encontrar uma saída onde o pai não a soube encontrar, para fugir do gerente, do comércio e dos burocratas, para atingir essa região onde a voz apenas murmura” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 21). Bartleby faz também para si uma ilha desértica e leva isso às últimas consequências, uma desterritorialização absoluta.

Essas personagens conceituais funcionam na organização de nosso pensamento para enfrentar problemas que se apresentam. Com Deleuze, fomos tocados por um novo processo de subjetivação cujas marcas podiam ser observadas nessas personagens, de Melville (século XIX), de Kafka (século XX), bem como nas pinturas de Francis Bacon com suas imagens desfiguradas, outra maneira de escapar da representação. O devir, assim, traça linhas subjetivas que se formam nas fugas de uma representação dominante.

Quando usamos essas personagens conceituais para pensar a dinâmica social, mudamos o modo como se percebem velhos problemas, entre eles a relação Estado e povo, feito que sobressai nas obras de Antonio Negri, estendendo-as à sua parceria com Michael Hardt, em *Império* (2004) e *Multidão* (2005)¹¹. Se com Melville vimos nascer um personagem sem referência, desidentificado com o modelo patriarcal, Hardt e Negri (2004) constataam a emergência da multidão no século XX, a qual se constitui numa multiplicidade de singularidades irreduzíveis, impossível de ser representada, opondo-se à ideia de povo ou de massa. A multidão¹², assim, estaria na ordem do desejo, da *lógica da preferência*, em oposição à *lógica dos pressupostos*. Esta segunda aparece nas relações de poder que definem o *Império*.

Nessa via, o século XXI tem experimentado em âmbito global levantes da multidão como reação aos pressupostos do império. As relações de poder do capital são desterritorializadas, causando, enquanto reação, levantes que não fogem à regra, os quais nos fazem observar ecos do Oriente ao Ocidente como marca de um mesmo tempo e como uma série interligada, sem deixar de reconhecer os motivos objetivos que, muitas vezes, dizem respeito ao contexto local, embora sua dimensão subjetiva transcenda a localidade.

A força da multidão pode ser relacionada com a lógica bartlebyana, e a do *Império*, com a lógica do advogado, em que o escritório tem possibilidade de se deslocar de um endereço para outro conforme as relações de poder se definem. Assim como Deleuze articulou a desterritorialização no âmbito subjetivo, a multidão não simplesmente substitui a categoria de povo — enquanto representação política e amparo jurídico de um Estado —, tampouco está no lugar de classe dos trabalhadores.

Devemos pensar a multidão com base no conceito deleuziano de plano de imanência:

Multidão é o nome de uma imanência. A multidão é um conjunto de singularidades. [...] Hobbes, Rousseau e Hegel produziram, cada um a sua maneira e de diferentes modos, um conceito de povo assentado na transcendência do soberano: nas cabeças desses autores, a multidão era considerada como caos e como guerra. [...] A teoria da multidão exige, ao contrário, que os sujeitos falem por si mesmos: trata-se muito mais de singularidades não-representáveis que de indivíduos proprietários (Negri, 2004, p. 15).

Deleuze (1997b) observa os agenciamentos que se sucedem desse personagem estranho, Bartleby, que nos soa como uma genealogia da multidão, tal qual Hardt e Negri (2004)



trabalham no conceito de *império*. Essa ideia reforça a proposta de associar os protestos de junho de 2013 com a noção de multidão, cujo foco deve se dar nos acontecimentos, naquilo que foge da lógica dos pressupostos, das relações de poder que buscam capturar e subordinar o modo de vida.

O que escapa dos dispositivos de captura do sujeito é essa força que constitui o devir multidão e a qual Agamben identifica como a potência do não: “A vontade de potência é, na verdade, vontade de vontade, acto eternamente repetido, e só deste modo potenciado. Por isso o escrivão deve deixar de copiar, ‘renunciar à cópia’” (Agamben, 2007a, p. 45).

Pelbart (2017, p. 120) acentua essa posição de Agamben, a qual

insiste em pensar a potência não apenas em relação ao ato que a realiza e a esgota necessariamente, mas também como “potência de não”, potência de não (fazer ou pensar alguma coisa) pela qual se firma a tabuleta em branco não apenas como estágio prévio à escrita, mas como sua descoberta última.

Ancorado em Aristóteles, Agamben (2007a, p. 21) afirma: “O pensamento que pensa a si mesmo não pensa um objeto nem pensa nada: pensa uma pura potência (de pensar e de repensar)”.

“Preferiria não” cria também uma zona de indiscernibilidade, como nos faz ver Agamben (2007a), entre o ser e o não ser, com base na noção de contingência: “Um ser, que pode ser e, simultaneamente, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby nos arrisca, é um experimento de contingência absoluta” (Agamben, 2007a, p. 35). A potência do não do personagem de Melville dá-se pela contingência, em que a liberdade residiria no poder de não querer, como verifica Pelbart (2017, p. 121): “A vontade seria a única

esfera que escapa ao princípio da contradição”. “Eu sou ninguém”: é essa a contingência da potência do não.

Quando Bartleby renuncia ao modelo do qual ele deveria ser uma cópia, ou seja, uma reprodução, Agamben, assim como o próprio Deleuze, vê como uma renúncia da lei. Pelbart (2017, p. 121) observa:

Como um novo Messias¹³ (Deleuze dizia: um novo Cristo), ele não vem para redimir aquilo que foi, mas para salvar o que não foi, para atingir da Criação aquele momento de indiferença entre a potência e a impotência, que não consiste em recriar, nem em repetir, mas em des-criar, isto é, onde aquilo que foi e poderia não ter sido e não foi.

Essa renúncia faz de si mesmo um simulacro, ou seja, uma imagem sem modelo de referência. Não por acaso, Platão (2010), quando se refere aos simulacros, entende-os como fantasmas, porque tal questão aterroriza a possibilidade de o mundo ser uma boa cópia do mundo das ideias.

Em certa medida, o não como potência foi a força que mobilizou as sucessivas manifestações nos protestos de junho de 2013, mesmo que se possa observar em vídeos e imagens que o seu desenvolvimento acontecia sob uma vertiginosa multiplicidade de demandas — conjunto de singularidades —, desde temas de interesse nacional, como mais saúde, educação, o fim da corrupção etc., até as mais variadas abordagens locais. O mesmo pôde ser visto no protesto de 20 de novembro também de 2013, quando moradores de Itajaí (SC) seguravam uma grande faixa com os dizeres “Salve o Canto do Morcego”, referindo-se a uma praia ainda preservada da especulação imobiliária, mas sob ameaça com a nova lei de zoneamento, o que a tornou alvo de ações e mobilizações sociais para impedir sua verticalização.



Pensamento como diferença: do simulacro ao virtual e atual

O pensamento como diferença é um simulacro — imagem que escapa do lugar de cópia, de semelhança com um modelo pertencente ao mundo das ideias. No texto “Platão e o simulacro”, apêndice de *Lógica do sentido*, Deleuze (2006f, p. 263, grifo nosso) destaca o que não pode passar à margem do essencial: “a diferença de *natureza* entre simulacro e cópia, o aspecto pelo qual formam as duas metades de uma divisão”. O simulacro não entra no quadro das imagens que copiam um modelo mantendo certa distorção, mas, ao contrário, forma uma imagem autônoma, sem subordinação. É o que acabamos de ver com o personagem Bartleby, já que ele renunciou ao seu papel de copista rompendo com a lógica dos pressupostos (do papel que se presume que cada um deve representar, haja vista um modelo naturalizado). Bartleby copista constitui-se, nessa via, como um simulacro, na medida em que ele não reproduz um modelo. A imagem que ele constrói por meio da enunciação “Preferiria não” é autônoma, desconectada de um modelo a repetir.

Se há diferença de natureza, o simulacro não se definiria como uma “semelhança infinitamente afrouxada” (Deleuze, 2006f, p. 267). Deleuze (2006f, p. 267) afirma: “A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança”. Mas é destituindo o simulacro da existência degradada — ou melhor, perversa —, como postulado por Platão, que Deleuze (2006f, p. 267) faz “subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias”. Quando a personagem dos protestos diz “Eu sou ninguém” e faz de si um simulacro, impedindo que o jornalista que a abordou a insira num

modelo já existente (eu represento o grupo tal, o partido x ou a organização não governamental y), ela produz linhas de fuga, deixando os sujeitos assujeitados às formas de representação sem chão, em vertigem.

Trata-se da imagem sem semelhança ou do pensamento sem representação. Nesse mesmo caminho teórico, de libertar o sujeito das representações dominantes, Deleuze (1996) também procede com o virtual ao libertá-lo da condição de potência enquanto modelo a se realizar (como no princípio de que uma árvore existe em potência em uma semente) e pelo qual encontraria sua efetivação na atualização do real. Rajchman (2000, p. 397) observa esse movimento:

Deleuze propõe extrair o virtual da metafísica categorial de Aristóteles para fazê-lo entrar em sua “lógica das multiplicidades”: a *dynamis* sai do quadro hilomórfico e passa, entre gênero e espécie, em devires estranhos, em que suas atualizações escapam a qualquer finalidade; antes mesmo de agir ou de se efetuar, ele se mostra pelos signos de uma expressão obscura e de uma construção complexa, inacabada.

Os devires estranhos — que escapam às finalidades — dão-se sobre o plano de imanência¹⁴, o qual faz circular afetos destituídos da representação (por isso, sem finalidades). Esse plano constitui a lógica da multiplicidade, cuja força é o virtual, o que Deleuze e Guattari (1992, p. 201-202) entendem também como “acontecimento”,

[...] ou a parte do que escapa à sua própria atualização em tudo que acontece. O acontecimento não é de maneira nenhuma o estado de coisas, ele se atualiza num estado de coisas, num corpo, num vivido, mas ele tem uma parte sombria e secreta que não para de se subtrair ou de se acrescentar à sua atualização: contrariamente ao estado de coisas, ele não começa nem



acaba, mas ganhou ou guardou o movimento infinito ao qual dá consistência. O virtual que se distingue do atual, mas um virtual que não mais é caótico, tornado consistente ou real sobre o plano de imanência que o arranca do caos. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato.

O que aparece nas brechas da realidade como uma cólera coloca em vertigem o sujeito nos territórios demarcados, como se ele, enquanto *ser*, só pudesse existir desterritorializando-se da linguagem constituída para se fazer no *entrelugar*, no acontecimento.

O virtual, então, parece estar no centro do debate deleuziano — e estende-se na parceria entre Deleuze e Guattari. Autores como Alain Badiou¹⁵, na França, e Vladimir Safatle¹⁶, no Brasil, defendem a tese de que o virtual é uma das formas de Deleuze falar do ser, “já que ele é o fundamento do dado, daquilo que aparece” (Safatle, 2012b, p. 31). Para Deleuze (2006a), ao falar da filosofia de Bergson, “o ser, de fato, está do lado da diferença, nem uno nem múltiplo” (Deleuze, 2006a, p. 37). Temos o ser como transformação em curso, o que levará Deleuze (2006a, p. 37) a afirmar que “o ser é alteração, a alteração é substância”. Em Bergson, essa substância é denominada, segundo Deleuze (2006a, p. 38), de duração: “A duração é o que difere ou o que muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere de si mesmo”.

Deleuze (2006a) distancia-se do debate em que o virtual se resumiria ao possível e, assim, se oporia ao real. Nessa oposição, o real passa a ser apenas uma realização entre muitas possíveis, negando a oposição que segue o modelo platônico ou teológico cristão, de que todo sensível tem uma existência em um domínio ideal ou divino. Assim, o real é apenas um entre muitos possíveis, e todos se assemelham ao modelo que pertence ao mundo das ideias ou do divino.

Ao diferenciar-se do atual — e não do real —, o virtual adquire uma realidade: “Há uma realidade do virtual, até porque o virtual implica reconstituir os modos próprios à presença, já que aquilo que é virtual nunca está totalmente realizado” (Safatle, 2012b, p. 32). Podemos radicalizar: o virtual é a parte que não se realiza. Na filosofia de Bergson, é chamado de passado puro, o que constitui o ser do passado e que não pode ser vivido. O virtual não pode ser totalmente realizado — a parte sombria que já foi apresentada —, porque ele é uma das formas de falar da multiplicidade. Outro modo de falar do virtual na teoria da diferença é que a atualização consiste no modo como o virtual se diferencia de si mesmo no momento em que emerge algo novo, como um atual (um sentido) que não se assemelha ao virtual (ao que escapa das representações). Dessa maneira, como sugere Safatle (2012b), o atual está relacionado com o simulacro, na medida em que a criação do novo não se assemelha com o virtual, adquirindo autonomia e, por isso, constituindo-se como um acontecimento.

Podemos articular o atual também com o presente, e o virtual, com o passado. Como observa Marcondes Filho (2004, p. 187):

Para Deleuze, todo objeto real é duplo, mas suas duas faces não se assemelham, uma é atual, outra é virtual. Apoiando-se em Bergson, Deleuze diz que o atual é a passagem do presente, o virtual é a conversão do passado.

Nessa rápida passagem, o autor, com outras palavras, leva-nos ao mesmo ponto para o qual queremos chamar atenção, de que o atual se constitui como um simulacro (criação), tendo em vista que ele adquire autonomia em relação ao virtual, e de que é marcado pela dessemelhança.

O virtual integra-se à instância da multiplicidade, ao passo que o que se produz é sempre um excesso, um *a mais*, como se houvesse uma repetição do movimento contínuo de diferenciação



no que tange ao virtual. “O virtual se torna, portanto, essa potência estranha do singular e da série, que ‘subsiste’ e ‘insiste’ em nossas vidas e nossas maneiras de ser, sem se efetuar definitivamente em nenhum lugar” (Rajchman, 2000, p. 398). O que Rajchman (2000) aponta como virtual é a parte que “insiste” em fazer par com o atual, sem se reduzir aos corpos.

Parente (2000) apresenta outra forma de articular o virtual deleuziano, que se torna central nessa análise:

É preciso lembrar que o virtual é uma categoria estética que se apresenta sempre como recriação de um real recalcado, de um real confundido com suas representações dominantes, independente da técnica ou tecnologia (Parente, 2000, p. 543).

Enquanto categoria estética, o virtual tem a plasticidade de não se deixar reduzir às instâncias representativas, ou seja, não se confunde com a linguagem. Para melhor especificar, “o virtual é uma abertura que nos permite exprimir esse combate, essa luta do pensamento e da linguagem contra o que, no pensamento e na linguagem, é ao mesmo tempo poder e servidão” (Parente, 2000, p. 543).

Conforme Lévy (1996), que segue a teoria do virtual de Deleuze, o par possível/real parte de uma noção de substância, em que o possível está em latência e insiste em tornar-se real. Já o par virtual/atual parte da noção de acontecimento, em que o virtual existe como multiplicidade que se atualiza num novo arranjo. Assim, enquanto o par possível/real pressupõe um mundo estático, o par virtual/atual subentende um mundo dinâmico, marcado por forças, vetores, intensidades etc.

Para exaltar a diferença dos pares, Lévy (1996, p. 16) diz:



O possível é exatamente como o real: só lhe falta a existência. [...] Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: atualização.

Do autor, interessa-nos essa interpretação de articular o virtual com o atual tendo em vista um complexo problemático, mesmo que ele use esse termo apenas como uma comparação para explicar a relação. Mas isso nos diz que há, como ele mesmo mostra, um nó que tensiona forças, ou seja, um arranjo pelo qual linhas de força constituem o sujeito num complexo problemático, levando-nos a afirmar o modo como o sujeito é mobilizado a existir, quando ele faz a linguagem entrar em colapso. Nesse ponto de perseguir, nas formas de expressões dos protestos de junho de 2013, está o nó problemático para objetivar a linguagem mobilizada em situação de colapso, ou seja, quando ela entra em crise: “O que de fato querem os manifestantes?”, questionou um comentarista. Se fôssemos responder pela via de Bartleby, diríamos: “Preferiria não”. Gesto feito também pela nossa outra personagem conceitual, ao afirmar pela negatividade: “Eu sou ninguém”. Em ambos, estamos diante da potência do não, para retornar a Agamben (2007a).

“Eu sou ninguém” é uma fórmula como a de Bartleby, que aponta para fora da representação, fora de um gesto comunicacional. A expressão vai na direção do virtual, daquilo que não se deixa atualizar, ao mesmo tempo em que permanece como possibilidades múltiplas.

Deleuze (2006a, p. 41) é preciso ao dizer que o virtual

não é um atual, mas não é menos um modo de ser; bem mais, ele é, de certa maneira, o próprio ser: nem duração, nem a



vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se compreende, tem sua raiz.

Se a duração, a vida e o movimento não se opõem ao atual, o ponto pelo qual se dá a dobra — mudando de natureza —, do virtual para o atual, é o acontecimento. Nesse sentido, estamos de acordo com Badiou (1997a), de que o virtual é a doutrina do acontecimento para Deleuze.

Seguindo a leitura sobre Bergson, a duração é o que muda de natureza, mas o que faz a duração mudar de natureza é o movimento. Para Badiou (1997a, p. 141), “o movimento é um corte móvel da duração, isto é, do Todo ou de um todo. O que implica que o movimento exprime algo mais profundo, que é a mudança na duração ou no todo”.

Em outras palavras, Deleuze (2006a, p. 41, grifo nosso) diz:

Realizar-se é sempre o ato de um *todo* [virtual] que não se torna inteiramente real ao mesmo tempo, no mesmo lugar, nem a mesma coisa, de modo que ele introduz espécies que diferem por natureza, sendo ele próprio essa diferença de natureza entre espécies que produz.

Esse Todo apontado por Badiou (1997a), ou esse processo de um todo de realizar-se que não se torna inteiramente real, de que fala Deleuze, refere-se ao virtual. O virtual é esse todo (e não totalidade) — no qual podemos falar de multiplicidade e de que ao múltiplo nada falta — que faz produzir sempre algo novo, o que difere de si, mantendo-se sempre como a parte sombria, ou seja, o que não se atualiza.

Os protestos¹⁷ de junho de 2013 no Brasil são atualizações nos estados de coisas e por eles nos permitimos objetivar o que permanece sempre fora, a parte (virtual) do que escapa à própria atualização, mas que permanece em latência. Por isso,

“Anota aí: eu sou ninguém” (Pelbart, 2013a) vem como expressão máxima dessa latência na medida em que, na oração construída, fica indefinida tanto para o ouvinte quanto para o próprio sujeito da enunciação. Há um fora do sentido nessa enunciação, fazendo-a expressão de uma força que irrompe. Podemos dizer também que a quantidade de percepções manifestadas nos protestos são atualizações de uma multiplicidade que constitui o virtual. Por isso, o mundo para Deleuze aparece sempre duplicado, em que o atual é um equivalente, mas diferente, ou seja, um simulacro.

Do estranho freudiano ao real lacaniano

Essa personagem que nega a si mesma para sair da representação não estaria na mesma posição subjetiva de que fala o psicanalista Jacques Lacan quando se refere à cólera — para voltar ao mesmo tema da abertura deste texto —, causada quando “não se joga o jogo” (Lacan, 2005, p. 23), o jogo do grande Outro. O inusitado “Anota aí: eu sou ninguém” aparece como o novo traço de uma cartografia subjetiva que desliza no semblante de algo fora das formas de representações. Efeito da cólera contra o tempo, contra os dispositivos de captura do sujeito. Em Lacan (2005, p. 23), “é o que acontece nos sujeitos quando os pininhos não entram nos buraquinhos”. Quando algo está fora da ordem, mas um fora que sempre retorna com potência de causar cólera. Esse estranho que sempre retorna é um semblante que pertence ao sujeito, mas que existe fora dele, constituindo-o.

Esse estranho que não se encaixa em nenhuma representação daria conta de cobrir um evento, fazendo irromper o acontecimento ao destituir a linguagem de uma função — da



qual as religiões, os Estados, o capitalismo dependem para sua potência —, colocando o sujeito em vertigem.

Esse estranho, tema da estética, foi objeto de estudo de Sigmund Freud com a publicação, em 1919, de *O estranho* (*Das Unheimliche*). Pouco antes de Freud escrever sobre o estranho, o crítico literário Viktor Chklovski (1976) publicou, em 1917, “A arte como procedimento”. No ensaio, o formalista russo desenvolve o estranhamento (singularização) entre o espectador e a obra, que aparece como mola propulsora para a experiência. Chklovski cunhou o neologismo *ostranenie* (estranhamento)¹⁸, de difícil tradução, para dar conta desse acontecimento. No ensaio, a definição:

O objetivo da arte é dar uma sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o processo da arte é o processo de singularização [*ostranenie*] dos objetos e o processo que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção. O ato de percepção em arte é um fim em si mesmo e deve ser prolongado; a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, o que é já “passado” não importa para a arte (Chklovski, 1976, p. 45).

O estranhamento vem como efeito de romper com a representação daquilo que já foi feito. Por isso, a percepção da arte é um meio sem fim que nos faz estranhar o mundo. Para Chklovski (1976), a busca pelo não familiar no processo de criação libertaria o espectador do automatismo perceptivo. A libertação do espectador dependeria dessa experiência com a arte que obscurece a forma para, assim, “aumentar a dificuldade e a duração da percepção” (Chklovski, 1976, p. 45). É no não familiar, ou seja, no estranhamento, que o espectador se liberta do automatismo perceptivo.

Em Freud, porém, o estranho adquire o paradoxo de um estranho familiar. O que Chklovski (1976) apresenta como o ato

da percepção de se prolongar na obscuridade (estranhamento) da forma, para o psicanalista é o retorno de um estranho familiar. Na própria definição de estranho de Freud, trata-se de “algo recalcado que *retorna*” (Freud, 1969, p. 300, grifo meu). Para Garcia-Rosa (2003, p. 24), “só há *Unheimliche* se houver repetição. O estranho é algo que retorna, algo que se repete, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta como diferente”. Opondo-se à noção de reprodução, repetição tem o sentido de diferença, de novo, por isso um estranho familiar que sempre retorna e ao mesmo tempo não pode ser representado.

Enquanto para Chklovski (1976) o estranho estaria relacionado com a obscuridade da forma, em Freud (1969) ele aparece como categoria de assustador, que, desde sempre, retorna mantendo-se obscuro: “O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (Freud, 1969, p. 297). Isso que se mantém obscuro, por esse motivo sempre novo, só pode se repetir como diferente, já que o estranho permanece em sua estranheza — para usar uma formulação lacaniana —, porque não se deixa simbolizar. Isso pode ser chamado de repetição diferencial.

Nessa rápida passagem pelo estranho, pode-se operar sobre o mesmo ponto que se busca nos protestos pela via do Real¹⁹ lacaniano, desse estranho de si mesmo que se mantém fora, mas, igualmente, pela sua obscuridade funciona como causa do desejo. Um encontro irrealizável que se repete causando também vertigem na linguagem. Caso contrário, a linguagem desvelaria o mistério e chegaríamos ao fim da repetição diferencial. Um dos episódios mais emblemáticos dos protestos de junho de 2013 aconteceu no dia 17, quando mais de 10 mil protestavam na Esplanada dos Ministérios. No dia seguinte, o jornal *Correio Braziliense* estampou na capa a manchete:



“Manifestações desnorteiam a velha política” (2013). Na imagem ilustrativa da capa, redemoinhos de um furacão com as cores e formas da bandeira do Brasil. Ao mesmo tempo em que a imagem constrói a ideia de destruição geral, deixa como enigma o que virá depois.

O conceito de Real (sem fazer par de oposição com Deleuze) de Lacan (1985), descrito, entre outras coisas, como “o que não cessa de não se escrever” (Lacan, 1985, p. 81), toca-nos nessa dimensão da devastação causada por um furacão, em que tudo o que havia de construído vem abaixo. Para Garcia-Rosa (2003, p. 43), “o Real não se situa entre os objetos do mundo, entendidos estes como objetos possíveis do desejo, mas como impossível, como o que falta ao encontro marcado, e em cujo vazio toma lugar o significante”. Por isso, a manchete do *Correio Braziliense* vem-nos como expressão do Real. Afinal, não é somente a velha política que fica desnorteada, mas todo o discurso que opera sobre as formas de representação, o qual desorienta a própria imprensa.

Ao propor analisar o que foge à representação nos protestos de junho de 2013, destacamos as experiências em que o sentido falha, em que a palavra não encontra seu significado, ou que deixa o dizer *desnortado*. O conceito de Real, assim, funciona nas extremidades da língua, quando ela já não produz mais sentido. Observa-se o Real da língua como

aquilo que encontra um limite no campo simbólico da representação da linguagem. O real da língua é tomado por Lacan como aquilo que está para além do campo simbólico e que toca, ainda por fragmentos, em um real que não cessa de não se inscrever no campo da linguagem. Esse real é o impossível, cujas palavras não dão inteiramente conta, que escapa aos processos de simbolização (Maliska, 2014, p. 16).

O Real da língua aponta para os limites do significante fálico, que se ergue no lugar da falta, da castração simbólica, ou seja, do que não se pode representar. O significante estrutura a linguagem ao ordenar o sentido, contudo ordena também o que escapa da representação, o resto, a sobra não significada que, por sua vez, mobiliza a cadeia significante, isto é, a passagem de um significante para outro como se faltasse algo para completar o que se busca, a verdade que não é significável. O sujeito projeta-se nessa posição intervalar entre significantes que se sucedem — cadeia significante —, resultando num encontro faltoso com a verdade²⁰, com o Real, o *fora do sentido*, o que não cessa de não se escrever.

O sentido, em Lacan (1998), é da ordem do registro do imaginário²¹, ou seja, constituinte da formação de imagens do sujeito e do seu *eu*, mas as bases pelas quais o sujeito articula o sentido são dadas no registro do simbólico. Portanto, o significante vem como ordenador do imaginário, da busca da completude marcada por um objeto que não cessa de não se inscrever. Não é isso que podemos ler na manchete da edição de 18 de junho de 2013 da *Folha de S.Paulo*, “Milhares vão às ruas ‘contra tudo’; grupo atinge palácios”? A linguagem funciona como substrato do imaginário que se movimenta à procura da completude, mas acaba evidenciando a impossibilidade desse gesto ao enunciar entre aspas “contra tudo”, que vem como busca de tamponar a falta de sentido (completando a tríade lacaniana: simbólico, imaginário e real).

Não teríamos nessa dupla articulação conceitual — via Deleuze e Lacan — dois operadores para analisar as marcas que funcionariam como semblantes²² de um estranho objeto, que poderíamos chamar, inicialmente, de *objeto virtual* (o que não se atualiza) e *objeto real* (o que não cessa de não se escrever)?



Em que medida os dois conceitos — Real e virtual — nos ajudam a traçar uma cartografia subjetiva da contemporaneidade? Em que medida aquilo que insiste em escapar da representação aponta para a produção do sujeito, desde o início, como efeito de sentido entre significantes, ou como evento sobre o qual se dará o plano de imanência dos *protestos de junho de 2013*?

O estranho objeto nos protestos de junho de 2013

Sucessivas manifestações desde 2011 espraiam-se do Oriente ao Ocidente, começando pelo norte da África — na Tunísia, no Egito, na Líbia e no Iêmen —, derrubando ditaduras; depois, os indignados da Europa, as revoltas dos subúrbios de Londres, o grito dos estudantes no Chile e os protestos do Occupy Wall Street, nos Estados Unidos. São desejos mobilizados em redes difusas, rizomáticas, que desafiam os modelos conhecidos para interpretar grandes mobilizações sociais, causando vertigem.

No Occupy Wall Street, um rapaz levanta um cartaz: “Estão nos perguntando qual é o nosso programa. Não temos programa” (Žižek, 2012b, p. 16). Poderia, tranquilamente, ser um cartaz de um dos manifestantes de junho de 2013 no Brasil. Há, em certa medida, uma cólera contra a época, um gesto de resistir ao jogo que está sendo jogado, o que pode ser sentido em diversos lugares, como um estranho objeto que não se enquadra nos modelos já conhecidos de fazer política e promover manifestações — uma sequência de mobilizações marcadas por uma diferença em curso.

Esse estranho que insiste em desestruturar a realidade, que vem como uma cólera, expressa-se também na literatura,

como nos três sonhos de Tereza, em *A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera (2008). O primeiro sonho inicia-se com o seu sofrimento, passando pela sua execução até chegar ao momento em que ela, Tereza, se vê humilhada e morta. Os sonhos de Tereza apareciam como o retorno de um estranho, como um objeto inapreensível, que se impunha entre os dois — entre ela e Tomas. Esse estranho aparecia a cada novo relacionamento de Tomas e constituía uma experiência vertiginosa:

O que é vertigem? Medo de cair? Mas por que temos vertigem num mirante cercado por uma balaustrada sólida? Vertigem não é o medo de cair, é outra coisa. É a voz do vazio debaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual nos defendemos aterrorizados (Kundera, 2008, p. 61).

Não teríamos nos protestos de junho de 2013 algo similar? Eles se davam pela redução de R\$ 0,20 da tarifa de ônibus; contra a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 37; por mais educação e saúde; pelo fim da corrupção; e até pela variada temática de demandas específicas das cidades por onde as mobilizações se espalharam. Havia, em todas as manifestações, sempre um tema *a mais*, como se todo enunciado marcasse o retorno de um estranho objeto que ignora completamente o gesto de simbolização. É como se os territórios conceituais, que têm a função de sustentar a realidade — as balaustradas sólidas no mirante social —, perdessem sua capacidade diante de um movimento estranho que não se deixa representar.

O *a mais* observado na variação dos temas vem como expressão desse objeto inquietante que mobiliza o sujeito, que o faz existir na busca desse desconhecido. Eis o desafio: analisar esse *a mais* pelas vias de Deleuze e Lacan. As mobilizações de junho de 2013 não se configuram como o problema sobre o



qual a filosofia de Deleuze ou a psicanálise de Lacan têm a ensinar. Pelo contrário, trata-se daquilo que não se ensina, do que sempre escapa à imagem como território. Tais autores, em certa medida, se dedicaram ao que está fora das estruturas simbólicas, ao mesmo tempo em que se fazem presentes forçando, movendo, desestruturando o que parece sólido.

Do que sempre escapa

Os conceitos de Real e virtual como o que escapa da linguagem geram de imediato dois sentidos: o de existência exterior à linguagem como o motor de sua atualização; e o Real e o virtual sendo produzidos pela linguagem, à medida que se diz de um objeto que sempre escapa à linguagem. A compreensão lacaniana de que ao Real nada falta (Lacan, 1985) coloca a linguagem como uma diferença em curso, um excedente (já que a falta não é da ordem do Real, mas sim do simbólico), assim como o atual deleuziano é produzido a partir do virtual, constituindo-se na diferença em curso. Aquele a que nada falta é o impossível de ser nomeado, pela via lacaniana, sendo ele irreduzível a qualquer limite, ao passo que na via deleuziana se produz o excedente pela multiplicidade.

Salta aos olhos na série de mobilizações de junho de 2013 a maneira como esse objeto estranho se dá a ver. É o que torna a linguagem sempre vertiginosa. Nesta, o movimento contínuo de representar o que sempre escapa constitui a presença de algo assignificante. Seria um eterno retorno do que não pode integrar-se ao simbólico. As marcas de algo que sempre retorna (repetição) e se manifesta (atualização) na diferença (atual) — busca-se investigar essa diferença irreduzível nas tramas, nos

protestos de junho de 2013 — são também o que faz de todo o tempo presente um tempo subjetivo.

Dos protestos de junho de 2013, a investigação percorre dois conceitos analíticos: o Real, que não se deixa simbolizar; e o virtual, que aponta para a multiplicidade. Logo, um campo teórico abre-se para fazer operar esses dois conceitos, delimitando suas fronteiras e fazendo-os funcionar num mesmo plano de imanência.

Para desenvolver essa investigação, o rizoma como (anti)método — o que pela sua potência já força a inserir entre parênteses o prefixo *anti* — é o movimento pelo qual se darão os recortes e as seleções do fluxo de eventos que compõem o acontecimento junho de 2013.

Rizoma funciona assim como conectivos de conceitos e daquilo que se pode observar dos protestos, e busca-se o tempo todo operar sobre o que constitui o fora, a fuga, e faz a linguagem entrar em colapso. Aqui é pertinente precisar a noção de conceito e de imanência em Deleuze e Guattari (1992, p. 51):

Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes.

Bento Prado Jr., ao apresentar o livro *O que é filosofia?*, comenta que os conceitos remetem a problemas e instauram um “plano de imanência”: “O chão se abre sob nossos pés e experimentamos a vertigem do pensamento” (*in* Deleuze; Guattari, 1992). Que problemas causariam vertigem na linguagem a tal ponto de as imagens que nos sustentam sob nossos pés se esvanecerem? Isso não implicaria rejeição à



interpretação, quando não se pode mais encontrar o que se assemelha às imagens?

Ao discorrer sobre a travessia de Deleuze pela história do pensamento como uma “polinização”, ou seja, como um transporte do “pólen filosófico”, Pelbart (2013b, p. 327) diz: “Os problemas que se colocam, assim, seriam menos da ordem da interpretação ou da recepção, do que da hibridização, da contaminação e contágio”. Tal lógica, para David-Ménard (2014), faz com que o conceito de síntese disjuntiva adquira importância na obra de Deleuze.

A personagem “Anota aí: eu sou ninguém” integra um contínuo movimento de escapar dos territórios demarcados (que funcionam como instâncias representativas que lançam sentido sobre um evento), movendo-se sobre um plano de imanência para o qual um estranho objeto inclassificável sempre aponta. Diante desse estranho, busca-se articular conceitos de Deleuze e de Lacan que permitem analisar aquilo que aparece como expressão do fora, do que não se deixa copiar, a não ser como diferença. Então já não é mais de cópia que se pode falar, mas sim de simulacro.

Divisão

“O Real e o virtual como esgar da linguagem”²³, terceiro capítulo desta obra — após introduzirmos o tema no primeiro capítulo e apresentarmos o (anti)método no segundo —, anuncia o problema que tangencia este trabalho: a impossibilidade de a imagem funcionar como cópia, ou de a palavra ter uma relação motivada com o referente. O que em Platão (2010) funciona como fantasma — o simulacro como imagem sem modelo para balizar a verdade (transcendental) —, ou o fato de que o signo

carregaria algo da natureza da coisa referida, passa a funcionar em Lacan (1985) e em Deleuze (2006f) como a verdade do sujeito, a verdade como efeito do que escapa sempre de uma essencialidade e se estende num devir que não cessa de se relacionar com um objeto problemático, este que sempre retorna sem compor a partilha de sentidos.

No terceiro capítulo, o acontecimento junho de 2013 não entra em cena, mas fala-se sobre aspectos que compõem as singularidades desse acontecimento, o qual estará, do capítulo 4 em diante, em questão, como se a análise discorresse a respeito da potência de novas imagens sem modelo (simulacro), já que a sucessão de eventos coloca em xeque o transporte público, a educação, a saúde etc. Há sempre um *a mais*. A recusa dos padrões estabelecidos acentua também o fato de que os significantes que implicam os manifestantes e dão sustentação aos sentidos não têm relação direta com os significados. Os significantes são fálicos, porque se erguem no lugar da falta (Lacan). Indiretamente, o terceiro capítulo está articulado com o acontecimento junho de 2013, mas funciona como regulador do modo como se processará a análise, sem deixar de trazer uma série de novos conceitos à medida que novos problemas vão demarcando o trajeto, e não o inverso.

Entre as abordagens *quase-causa*, em Deleuze, e o objeto *a*, em Lacan, está o esforço de falar desse estranho ao sujeito cuja existência está ancorada e ao mesmo tempo engendrada no sujeito. A relação do conceito *quase-causa*, de Deleuze (2006f), com o objeto *a*, de Lacan (2005), dá-se com base na leitura de Žižek (2008). Com esses dois conceitos, tem-se o desafio de escutar e ver o que não participa dos corpos, mas, ao mesmo tempo, o que não cessa de afetá-los.

O acontecimento junho de 2013 é percebido mediante três registros — do dizer, do ver e da voz —, os quais compreendem



os capítulos 4, 5 e 6: o dizer da grande imprensa e dos especialistas sobre os protestos; o ver a partir do enquadramento das lentes; e a voz como pura expressão que se abre na saturação de falas nos protestos.

Em “A rebelião do desejo”, capítulo 4, o que se busca nos dizeres sobre os protestos é, paradoxalmente, o que escapa a todo dizer — a isso que se opera como produção, sempre, de um *a mais*. Rebelião do desejo vem como energia que mobiliza os manifestantes. O discurso da mídia — o dizer — vem primeiramente no percurso nomear como vândalos aqueles que saem às ruas para protestar, até serem alçados à redenção de salvadores da pátria.

O segundo registro, o do ver, opera sobre o que escapa à função representativa, o que nas imagens dos protestos se abre ao sujeito como um estranho. No capítulo 5, “A traição das imagens ou o estranho objeto nas revoltas de junho de 2013”, parte-se de uma imagem que circulou nas redes sociais para mostrar que a luta não era apenas pela redução de R\$ 0,20 na tarifa de ônibus. De uma releitura da pintura surrealista *Isto não é um cachimbo* às imagens fotográficas dos protestos, busca-se o que escapa da função icônica do signo para ancorar um objeto que persiste no sujeito, mas que se encontra fora dele — um fora dentro expresso por Lacan (2008) como “êxtimo”, uma junção do externo com o íntimo.

O terceiro registro, o da voz, opera sobre o que escapa à fala. No capítulo 6, “A voz como *esquize* da fala”, o que está em questão é a voz destacando a sua cisão com a fala como uma *esquize*. A reflexão dá-se com base em dois vídeos amadores produzidos durante os protestos de junho de 2013, em que se podem analisar indícios de um objeto faltante, o objeto *a*, como causa do desejo que não encontra satisfação nos objetos que compõem a realidade. Por outro caminho, Deleuze e Guattari

(1977) analisam o devir-animal tendo em vista a literatura de Kafka como um gesto de escapar dos dispositivos de captura do sujeito, articulando esse devir causado por um estranho objeto que sempre retorna.

Notas

- ¹ No sentido proposto por Homi Bhabha (1998, p. 20): “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e constatação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”.
- ² O filósofo Slavoj Žižek articula o conceito de acontecimento com o Real lacaniano no seu mais recente livro, *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito* (2017), no qual dedica um capítulo para falar de três acontecimentos da psicanálise, referindo-se ao Real, simbólico e imaginário (RSI) de Lacan.
- ³ O termo *mídia corporativa* inclui os conhecidos meios de comunicação de massa que compõem a cena da *indústria cultural*, termo cunhado por Adorno e Horkheimer (1985) com a publicação de *Dialética do esclarecimento*, de 1944, para destacar a dimensão estrutural das sociedades totalitárias e, também, das democracias capitalistas, em que impera, nesta última, a ditadura do mercado. A indústria cultural seria assim uma das estruturas de alienação responsável pela reprodução do *status quo*. A origem desse debate, no jornalismo, remonta ao século XIX, período em que os jornais na Europa e nos Estados Unidos se tornaram de massa com a inserção da publicidade e a redução do preço dos jornais (*penny press*), passando a atingir a classe proletária (Traquina, 2012). Foi com base nessa dimensão estrutural que integra a imprensa na composição do setor privado e com interesses políticos que se constituiu o *ethos* do jornalismo moderno, formado por procedimentos na rotina de produção do então inventado discurso: a notícia. No curso dos estudos pós-estruturalistas, esse espectro adquiriu, entre outras, a noção de dispositivo da sociedade disciplinar, instituindo o jornalismo como um campo de saber-poder sobre os fatos relevantes do presente, ao qual na área se dá o nome de acontecimento. Mas, enquanto saber, o jornalismo é



exercido no interior dos veículos de comunicação, formando essa rede de interesses num dispositivo de poder por onde se dá o controle dos sentidos que compõem a realidade. No fim dos anos 90 do século passado, com o início da popularização da internet, o conhecido jornalismo alternativo – opondo-se ao corporativo – atingiu importância até então desconhecida e, em muitos casos, com alcance que colocava em xeque o poder da mídia corporativa. Esse novo cenário surgiu com as relações de poder em âmbito global e desterritorializadas, tornando a economia dependente do mercado financeiro. Dessa forma, mídia corporativa refere-se aos conglomerados de meios de comunicação, mas estes não se limitam mais aos consagrados meios de comunicação de massa – jornais, rádio, cinema, TVs –, adquirindo plasticidade pouco mensurável do ponto de vista de seu alcance e estratégias, por intermédio da internet e de negócios em contexto global.

⁴ A epígrafe que abre o livro de Bucci (2016) é de Guy Debord: “Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação”. Mas, se Bucci abre o livro com a citação de Debord, ele voltará ao autor somente nas considerações finais, embora sua voz ecoe por toda a obra.

⁵ Em “Como sair do espetáculo” (Venera, 2016), é desenvolvida a noção de que a tese 4, de *A sociedade do espetáculo*, tem a mesma estrutura do fetiche da mercadoria, de Karl Marx. A fetichização da mercadoria é determinada pela relação entre sujeitos, mas, como o próprio Marx entende, “assume a forma fantasiosa de uma relação entre coisas” (Marx, 1996, p. 198). A divisão social do trabalho fragmenta o sujeito, tornando-o alienado na própria sociedade onde está inserido. O sujeito, constituindo-se em uma relação fragmentada, estabelece ligações com as mercadorias, sem se dar conta de que toda relação é social. Nessa direção, Agamben (2007b, p. 67), em *Estância*, diz: “Esse ‘caráter místico’, que o produto do trabalho adquire logo depois que assume a forma de mercadoria, depende, segundo Marx, de um desdobramento essencial na relação como o objeto, pelo qual ele já não representa apenas o valor de uso (ou seja, a sua aptidão para satisfazer uma determinada necessidade humana), mas tal valor de uso é, ao mesmo tempo, o suporte material de algo diferente que é o seu valor de troca”. Esse parece ser o ponto central, de que o valor simbólico (de troca) marca a perversão do objeto e, ao mesmo tempo, a posição pervertida do fetichista. O tema do fetiche em Marx para pensar os protestos de junho de 2013 também é abordado por Bucci (2016), sobretudo no capítulo “O perverso gozo estético: o valor a mais que leva o sujeito a se colar na imagem como quem se cola ao sentido de si mesmo”.

⁶ O conto foi publicado primeiramente em duas partes na revista *Putnam’s Magazine*, em 1853. Três anos depois foi relançado, com

texto integral e poucas modificações, no livro *The Piazza Tales*, que reúne seis contos do escritor.

- ⁷ O texto de Deleuze foi publicado pela primeira vez em 1989 na tradução francesa do *Bartleby*, de Melville, pela Editora Flammarion. Posteriormente, o prefácio, intitulado “Bartleby ou a fórmula”, foi publicado no volume de escritos *Crítica e clínica*.
- ⁸ Nesse ponto temos a leitura de Christian Dunker (2015b), em *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, que faz referência a *O alienista*, de Machado de Assis, como crítica ao desenvolvimento de uma “racionalidade diagnóstica” que se contenta com o que é redutível a modalidades regulares de sintomas, tendendo a expandir esse conceito de tal modo que o reencontraria em toda forma de vida. A expressão máxima desse movimento aparece no conto machadiano, em que na primeira parte a população da pequena Itaguaí vai sucessivamente sendo enquadrada nos diagnósticos de Bacamarte. Mas, nessa relação saber-poder que passa por uma *racionalidade diagnóstica*, o indivíduo sempre acaba isolado, e teríamos assim, para Dunker (2015b), “cada um de nós, nosso próprio asilo, no qual nos trancafiaríamos solitários, tal qual Simão Bacamarte em seu exílio autoimposto”. A contribuição desse debate de Dunker para a discussão aqui proposta é a de que em *O alienista* teríamos a fórmula da *lógica do pressuposto* levada à sua potência máxima, que acaba, por fim, sendo aplicada ao próprio sujeito encarregado de legislar em toda a forma de vida, inclusive a sua. Não teríamos o caminho inverso ao do personagem Bartleby, que ao negar todas as *palavras de ordem* acabou por fim no hospício. Há o mesmo fim para ambos por caminhos opostos. Na mesma obra, Dunker também faz referência a Bartleby e o evoca como expressão de demanda *contra* o Outro.
- ⁹ Em 1903 o jurista alemão Daniel Paul Schreber publicou *Memórias de um doente dos nervos*, sua autobiografia. O livro tornou-se conhecido especialmente pela análise de Freud (1996b), de 1911, que, mesmo não tendo se encontrado com Schreber, escreveu, baseado no livro, um de seus mais famosos estudos sobre paranoia: o caso Schreber.
- ¹⁰ Para Deleuze e Parnet (1998, p. 65), “a unidade real mínima não é a palavra, a ideia ou o conceito; nem o significado, mas o agenciamento. [...] O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, as populações, as multiplicidades, os territórios, os devires, os afetos, os acontecimentos”. A crítica recai, primeiramente, sobre Saussure, que considera o signo unidade mínima da língua, ou seja, a palavra é constituída de sua materialidade, o



significante, e estaria arbitrariamente ligada ao significado. Mesmo assim, considerando a arbitrariedade da língua, o significado, em Saussure, faz parte de sua teoria do valor, na qual o sentido dependeria do contexto da oração. Em Deleuze e Guattari (1997a), o sentido não é reduzido à língua (*langue*) nem à fala (*parole*), mas constitui-se no processo, nos agenciamentos. Logo, o sentido não depende do sujeito da enunciação, porém dos arranjos que formam os agenciamentos de enunciação, assim como o advogado (narrador) ao retirar o biombo produz um efeito que é percebido por Bartleby, resultando em outro efeito – “preferiria não”.

¹¹ No livro *Império* (Hardt; Negri, 2004), destacamos as páginas 14 e 15 e de 21 a 60, e no livro *Multidão* (Hardt; Negri, 2005), as páginas 15 e de 61 a 84, concordando com a leitura de Henrique Antoun (2002).

¹² Negri (2004), em “Para uma definição ontológica da multidão”, sintetiza bem o conceito de multidão, o qual se faz importante para este trabalho: “Em um sentido mais geral, a multidão desafia qualquer representação por se tratar de uma multiplicidade incomensurável. O povo é sempre representado como unidade, ao passo que a *multidão não é representável*, ela apresenta sua face monstruosa *vis-à-vis* os racionalismos teleológicos e transcendentais da modernidade. Ao contrário do conceito de povo, o conceito de multidão é multiplicidade singular, um universal concreto” (NEGRI, 2004, p. 17, grifos do original). A “face monstruosa” que a multidão apresenta dá-se por escapar dos dispositivos de representação. Constituindo-se como potência, a multidão força os dispositivos a exercer seu poder mediante a potência expressa por ela. O conceito de multidão em Negri (2004) vem de Espinosa, assim como de Paolo Virno, outro filósofo contemporâneo italiano, que afirma: “Para Espinosa, a *multidão* representa uma *pluralidade que persiste como tal* na cena pública, na ação coletiva, na atenção dos assuntos comuns, sem convergir no Uno, sem evaporar-se em um movimento centrípeto. A multidão é a forma de existência política e social dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica nem intersticial” (VIRNO, 2013, p. 9, grifos do original). É nessa via que os protestos de junho de 2013 são articulados, como expressão da multidão que força os dispositivos de representação (mídia, órgão do Estado, especialistas etc.) a exercer seu poder, estando eles subordinados à multidão, e não o inverso.

¹³ Esse é o ponto em que o filósofo coreano Byung-Chul Han, em *Sociedade do cansaço*, critica a leitura de Agamben sobre Bartleby. Para Han, Agamben faz uma leitura messiânica da personagem de Melville: “Ele incorpora o puro ‘ser, sem qualquer predicado’. Agamben

transforma Bartleby num mensageiro evangélico, num anjo da anunciação, que no entanto ‘não afirma nada de nada’. Mas Agamben ignora que Bartleby rejeita todo ‘curso do mensageiro’ (*errand*)” (Han, 2015, p. 64). A crítica estende-se também a Deleuze. Han entende que o filósofo fez uma interpretação metafísica ou teológica. A questão parece ser a sociedade da qual Melville fazia parte, que pertence à *sociedade disciplinar*, referência indireta a Michel Foucault: “Assim, todo relato está perpassado de muros e paredes, elementos de uma arquitetura da sociedade disciplinar. [...] O próprio Bartleby trabalha atrás de uma parede divisória e olha totalmente distraído para uma *dead brick wall*. O muro sempre vem associado com a morte. [...] Ali, toda vida foi apagada. Ele representa ainda um sujeito da era da obediência. Ele ainda não desenvolve os sintomas que caracterizam a sociedade do desempenho pós-moderna. Os sentimentos de insuficiência e de inferioridade ou de angústia frente aos fracassos ainda não fazem parte da economia dos sentimentos de Bartleby” (Han, 2015, p. 61-62). Na perspectiva de Han (2015), a sociedade descrita por Melville é a *sociedade disciplinar*, com seus muros – “muro (*wall*) é uma das palavras mais empregadas” – que aniquilam a vida. Por isso, o copista, totalmente apagado, renuncia até a sua posição de copista e morre isolado. A personagem não desenvolve os sintomas que essa renúncia vai marcar na sociedade pós-moderna (Deleuze caracterizá-la-ia como *sociedade de controle*). O ponto central para Han (2015) é que Bartleby não se vê confrontado com os imperativos de nossa época, de buscar sua própria identidade diante dos enquadramentos sociais do que se deveria ser. Ou seja, essa economia dos sentimentos do homem contemporâneo ainda, segundo Han (2015), não fazia parte desse personagem. Nessa via, com a morte de Bartleby, cai a “última coluna do templo decaído” (Han, 2015, p. 68). Mas se Han (2015) acertadamente insere Bartleby no contexto de seu autor, marcado pelos dispositivos de poder no processo de disciplinamento dos corpos e das mentes, não leva em consideração que esses personagens, tanto para Deleuze quanto para Agamben, funcionam como personagens conceituais, retirando-os da estrutura que define sua existência na literatura para serem mobilizados num plano de imanência que se abre.

¹⁴ Ciro Marcondes Filho (2004, p. 186), em seu livro *O escavador de sílêncios*, mostra a construção epistemológica de Deleuze pela perspectiva da física estoica, que reduz o universo a fatos e acontecimentos até chegar ao *plano de imanência*: “Na base, está, assim, o plano de imanência. Ele é impessoal, território-base onde vão se desenvolver os conceitos e que os precede; por isso é pré-conceitual, pré-filosófico. É o que vem antes de tudo; é, conforme Deleuze, aquilo



que deve ser pensado e não pode ser pensado. Na gramática, corresponde à partícula ‘se’ [...]: marca do pré-individual, pré-subjetivo, convertido na mais alta potência da vida, espécie de pressuposto básico para as ações e paixões”.

- ¹⁵ Em *Deleuze: o clamor do ser*, Badiou (1997a, p. 55) diz: “‘Virtual’ é, sem dúvida, a obra de Deleuze, o principal nome do Ser”.
- ¹⁶ Segundo Safatle (2012b), “podemos inicialmente afirmar que o virtual é, para Deleuze, o principal nome do ser, já que ele é o fundamento do dado, daquilo que aparece”. A citação deriva do curso de introdução à experiência intelectual de Gilles Deleuze, “Em direção à ‘Diferença e Repetição’”, ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, no primeiro semestre de 2012. Documento disponível em: https://www.academia.edu/5854737/Curso_Integral_Gilles_Deleuze__Em_dire%C3%A7%C3%A3o_a_Diferen%C3%A7a_e_Repeti%C3%A7%C3%A3o_2012_. Acesso em: 16 dez. 2016.
- ¹⁷ Protestar vem do latim *protestari*, que, por sua vez, significa: *declarar em público, testemunhar*. O prefixo *pro* significa *à frente*, com *testari*: *testemunhar*. Qualificar a presença da multidão nas ruas como uma forma de protesto, de dar testemunho do que a afeta e que é sentido como cólera vai ao encontro do que desenvolveremos como a rebelião do desejo, no sentido de uma rebelião contra as forças de controle da pulsão.
- ¹⁸ Na tradução brasileira, porém, o termo aparece como *singularização*.
- ¹⁹ O enunciado Real, quando referido ao conceito de Lacan, aparece grafado com *R* maiúsculo para diferenciar-se do sentido comum, seguindo a tradição dos estudos lacanianos.
- ²⁰ Em seu extenso trabalho sobre o estilo em Lacan, Iannini (2013, p. 58) mostra “que o caráter processual da verdade na psicanálise precisa resguardar a dimensão do não sentido dentro dos limites da linguagem válida, para dar guarida à tese freudiana da origem equívoca e contingente da verdade”. O não sentido é o que está fora da linguagem, ou o que *não cessa de não se escrever*.
- ²¹ Foi pelo *estádio do espelho* que Lacan introduziu o tema do imaginário, o qual aparece pela primeira vez em exposição realizada no XVI Congresso da International Psychoanalytical Association (IPA) em Marienbad, em 1932.
- ²² Trata-se aqui de *semblante* no sentido lacaniano. Tudo que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado significante”. O discurso não é

semblante de outra coisa. Caso contrário, ele funcionaria como representação, lugar do que se passa por outro. O semblante é aparência enquanto aparência. Não ocupa o lugar do falso, porém como pura aparência o semblante, em Lacan (2009), é compreendido de forma semelhante ao simulacro em Deleuze, quando este segundo busca afirmar a autonomia do simulacro em relação às cópias (a cópia é degradação do modelo, já o simulacro não está submetido a um modelo), tal qual Platão construiu sua teoria da mimese.

²³ Esse é também o título de um capítulo de livro (Venera, 2014) escrito no início do período de produção da tese.





A
relebição
do desejo

2

Prelúdio:
rizoma como
(anti)método ou
devir da diferença

*Um rizoma não cessaria de
conectar cadeias semióticas,
organizações de poder, ocorrências
que remetem às artes, às ciências,
às lutas sociais.*

(Deleuze; Guattari, 1995, p. 22)



Um acontecimento não deixa de ser um processo de diferenciação, de expressão da multiplicidade e sua extensão. Uma potência que subtrai os predicados e as unidades. Uma diferença radical. Na parceria com Guattari, Deleuze discorreu um profícuo texto sobre um livro vivo que se opõe a um clássico,

construído pela interioridade de uma substância ou de um sujeito [...]. O ideal de um livro seria expor toda coisa sobre um tal plano de exterioridade, sobre uma única página, sobre uma mesma paragem: acontecimentos vividos, determinações históricas, conceitos pensados, indivíduos, grupos e formações sociais (Deleuze; Guattari, 1995, p. 17-18).

A construção de um livro vivo é oposta à metáfora tradicional do conhecimento arbóreo, no sentido de que uma árvore tem suas raízes tão profundas quanto sua altura, servindo, assim, de sustentação para as premissas verdadeiras que constituem sua realidade. O fenômeno rompe com o modelo tradicional, que implica uma hierarquia do saber. “Um primeiro tipo de livro é o livro-raiz. A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo. [...] A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 17).

Um livro vivo é construído tendo em vista as forças do acontecimento — o que não se deixa capturar pelos discursos que enquadrariam a realidade —, que segue um movimento sem formar unidade. Ao contrário do livro-raiz, um livro vivo segue um enca-deamento quebradiço que rejeita qualquer princípio de unidade.

Opondo-se à unidade e à dicotomia, os autores descrevem as características aproximativas do novo paradigma, no qual a metáfora é o rizoma. Eles iniciam com os princípios da conexão (1) e da heterogeneidade (2). O rizoma é visto como uma ramificação superficial que se expande sem hierarquia nem predeterminações, ou seja, um ponto pode se conectar a



qualquer outro, como a enunciação “eu sou ninguém” com a imagem *Ceci n’est pas vingt cents*. No rizoma, os traços ou ramificações não remetem necessariamente ao linguístico, mas a regimes de signos diferentes e a estados de coisas. Tanto a conexão pode se dar em qualquer ponto (sem seguir hierarquia nem dicotomia) como é regida pela heterogeneidade — discursos, imagens, prédios, ruas, pichações, vitrines quebradas etc.

O terceiro princípio é o da multiplicidade (3) como substantivo. Para Deleuze e Guattari (1995), as multiplicidades são rizomas e não têm nem sujeito nem objeto, “mas somente determinações, grandezas, dimensões que podem crescer sem que mude[m] de grandeza” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 14). Analisar os protestos de junho de 2013 com base no princípio da multiplicidade é trazer para o relevo as linhas de força, os agenciamentos coletivos de enunciação, o devir etc., deslocando-se do sujeito, da unidade, das representações.

O quarto princípio é o da ruptura *assignificante* (4), que não pressupõe processos de significação regidos por hierarquias. “Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma outra de suas linhas e segundo outras linhas” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 14). Para os autores, os grupos e indivíduos contêm microfascismos, pontos de cristalização de territorialidades. Quando um repórter interroga uma manifestante do Movimento Passe Livre (MPL), não seria para enquadrá-la numa territorialidade, até cristalizar o sentido de que os manifestantes não passariam de vândalos? “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é compreendido também como linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 14). Responde a manifestante: “Eu sou ninguém”.

Já o quinto e o sexto princípios são da cartografia (5) e da decalcomania (6). Com a cartografia, Deleuze e Guattari (1995)

rejeitam completamente a linguística chomskyana, segundo a qual a língua se desenvolveria por meio de uma estrutura genética dada. Para eles, não há modelo estrutural ou gerativo. “O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 22). Se a cartografia enquanto método é a construção de um mapa que se forma por linhas de fuga, devires, acontecimentos, por outro lado há também o inverso desse movimento: “É preciso sempre projetar o decalque sobre o mapa” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 23). O decalque está na ordem do imitador que cria sobre a cartografia um modelo, neutralizando a multiplicidade. Nos protestos, é o movimento incessante tanto de enquadrar a cartografia dos afetos e das paixões que queimavam nas ruas numa imagem cristalizada quanto de reduzir um mapa traduzido em imagem. Por esse caminho a multiplicidade pode ser resumida e fazer germinar movimentos fascistas, no seu exato oposto — do múltiplo ao uno.

O rizoma como paradigma rompe com as hierarquias, com o domínio das relações de poder dominantes, ao fazer emergir linhas de expressão que funcionam como campos de força que deixam todo discurso fundamentado no paradigma arbóreo em vertigem: “mas de fato o que querem esses manifestantes?”, “não pode ser apenas por vinte centavos” etc.

Estamos diante do paradigma da multiplicidade, que deixa perceber somente suas intensidades, suas linhas de força, as marcas de uma cartografia que não deixa formar imagem.

É preciso *fazer* o múltiplo, não acrescentar sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que dispõe sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a



ser constituída; escrever a $n-1$. Tal sistema poderia ser chamado de rizoma (Deleuze; Guattari, 1995, p. 13-14, grifos nossos).

Nessa fórmula do $n-1$, o sinal de subtração retira toda a negatividade ontológica, mantendo sempre uma produção construtiva, diferenciando-se no processo. Sempre $n-1$, que subtrai do pensamento as figuras do *mesmo*, *idêntico*, *semelhante* e *análogo*. O que deve ser pensado é a *diferença*. Assim, o pensamento da diferença é rizomático.

O rizoma é uma raiz desterritorializada, mas não plenamente. Na superfície de um território, a raiz expande-se de forma caótica. Por isso, é uma desterritorialização territorializada (já que ela não se desenvolve na profundidade, mas dentro e fora de — ou sobre — um território). Suas ramificações formam bifurcações, cruzamentos, entrelaçamentos que jamais podem ser previamente traçados. Não há cópias nos traçados ou modelo a seguir. “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 15) — o que não deixa de ser uma aproximação, guardando as diferenças, do Real lacaniano, como “o que não cessa de não se escrever” (Lacan, 1985, p. 81). Ou seja, enquanto o rizoma aponta para o plano de imanência nas relações de poder, fazendo falhar o discurso dominante, no registro lacaniano o Real é aquilo que sempre escapa do simbólico, das cadeias semióticas, das organizações de poder etc., mas, ao mesmo tempo, causando desejo e forçando o sujeito a se conectar, como se faltasse sempre algo para preencher seu gozo.

O rizoma como método possibilita a elaboração de uma cartografia da diferença como um excedente, o que nos leva a acreditar que contempla o movimento de *mais-de-gozar* lacaniano, cuja expansão não se dá num núcleo arborescente,



mas numa planície caótica (o inconsciente não seria caótico em relação à consciência?), que escapa às linhas de força de captura, de significação dominante. O rizoma forma linhas de uma cartografia heterogênea. Nas imagens, nas mensagens, nos vídeos, nos comentários, nos discursos da mídia há sempre traços de algo do qual a própria linguagem não dá conta, como se um estranho objeto estivesse sempre ali presente, causando vertigem.

Tomemos o discurso de Arnaldo Jabor, no *Jornal da Globo* (Arnaldo [...], 2013), no dia 12 de junho de 2013, seis dias após as mobilizações iniciadas pelo Movimento Passe Livre (MPL), quando o comentarista relacionou os manifestantes com o criminoso grupo Primeiro Comando da Capital (PCC)¹. Cinco dias depois, 17 de junho, após a reação nas ruas contra a emissora, o mesmo comentarista, na rádio CBN, desculpa-se: “Amigos, eu errei. É muito mais do que 20 centavos” (Jabor, 2013a). A fala inicial de Jabor objetivou decalcar e fazer parar o movimento rizomático de tomada das ruas. De um lado, vê-se o gesto para recalcar o que já está feito e, de outro, a multidão que faz vazar as formas de representações. São relações de força em curso. Os sentidos não são produzidos de um contexto, mas são resultado de campos de força pelos quais eles se delineiam, numa cartografia das relações de poder. Isso implica operar a noção de poder haja vista um jogo de discursos que se desdobra em efeitos de verdade. Para Foucault (1988a, p. 96),

é preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta.

O contexto é dado a ver pelos substantivos subtraídos do múltiplo. Trata-se de um recorte, uma imagem. O desafio é



operar no que escapa do recorte, do que não se deixa representar, que sempre foge do movimento de territorialização. O que escapa constitui a desterritorialização, conceito que Deleuze e Guattari desenvolveram primeiro em *L'Anti-Edipe*, de 1972, depois em *Mille Plateaux* (1980) e, sobretudo, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, de 1991. A desterritorialização e a territorialização formam a geografia do pensamento nesses dois autores que buscam se afastar da dialética do sujeito, com o dualismo sujeito/objeto, corpo/alma etc. Em vez do dualismo, Deleuze e Guattari propõem o pensamento rizomático, no qual

qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado com qualquer outro, e tem de sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto de ordem. A árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 25).

O rizoma permite a elaboração de um método que se amalgama às fontes como se elas constituíssem um fora e um dentro (como a banda de Moebius²), subtraído (o rizoma) da multiplicidade ao mesmo tempo em que, como num ritornelo, se integra a uma nova composição. Parte-se do pressuposto de que há algo que força as conexões, os agenciamentos, num devir rizomático que não para de se expandir. Essa força aparece como um estranho objeto que permanecerá como pano de fundo de todo o desenvolvimento deste trabalho.

A singularidade dos protestos de junho de 2013 não se integraria aos protestos que aconteceram em diversas partes do mundo, como se fosse o substantivo de uma nova multiplicidade em curso? No terceiro princípio da multiplicidade, em *Mil platôs*:

O múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno



como sujeito ou objeto, como realidade natural, ou espiritual, como imagem e mundo (Deleuze; Guattari, 1995, p. 15).

O que isso traz de implicações? Não se pode buscar a singularidade como sinônimo de identidade, do que é particular da realidade brasileira ou do que se teria de desdobramento de algo inerente ao mundo.

Žižek (2012b), em um pequeno texto com título muito propício a esse agenciamento, “O violento silêncio de um novo começo”, analisa a ocupação de Wall Street, em San Francisco, em 16 de outubro de 2011, selecionando um evento ilustrativo:

Um rapaz dirigiu-se à multidão com um convite para ela participar do ato como se fosse um acontecimento *hippie* dos anos 1960: “Estão nos perguntando qual é nosso programa. Não temos programa. Estamos aqui para curtir o momento” (Žižek, 2012b, p. 15-16).

O problema não é curtir o momento, mas como, por meio dele, diz Žižek (2012b), nosso cotidiano é transformado — o que seria o mesmo que dizer que por um acontecimento novas subjetividades passam a compor a multiplicidade. O filósofo esloveno vê nesse discurso um sinal de esgotamento da esquerda, contudo o que se esgota não é a capacidade de um campo discursivo de dar resposta a uma demanda social, mas a potência como esse objeto problemático (o inominável) se dá a ver, como produz vertigem na linguagem. Depois de pulverizar a luta de classes nas lutas antirracistas, feministas etc., o grande problema passou a ser o capitalismo, acrescenta o autor. Há sempre algo a mais que se expressa na lógica do significante (Žižek, 2012b). Todavia o que parece estar em questão é como esse objeto problemático se dá a ver numa rede rizomática “à medida que ela aumenta suas conexões” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 16).



Esse evento poderia tranquilamente ter acontecido no Brasil, nos protestos de junho de 2013. O discurso sintetizado na afirmação de que “não temos programa” expressa-se também nas imagens capturadas nas ruas das grandes cidades brasileiras tomadas pela multidão com cartazes levantados, nos quais se podia ver a variada diferenciação de temas. “Surge quase um cartaz por manifestante”, comenta o cientista político André Singer (2013, p. 25).

Tem-se a impressão de que os protestos de junho se iniciaram com uma bandeira bem definida (num primeiro olhar panorâmico, que depois será questionado), mobilizados pelo MPL³. Não demorou muito, viu-se o país movido por uma grande onda de protestos, só que dessa vez sem uma bandeira de luta. Se fôssemos selecionar uma *palavra de ordem*⁴ contra a ordem estabelecida, esta seria, talvez, “vem pra rua” — isso antes de essa expressão ser territorializada para a disputa de sentido no jogo político, como se sucedeu, sobretudo, nos anos seguintes (assunto desenvolvido parcialmente nas conclusões do livro). Venha manifestar sua revolta, mesmo que não haja objeto nomeável em comum, porque no fundo “é a voz do vazio debaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual nos defendemos aterrorizados” (Kundera, 2008, p. 61). Isso, em tal ordem do discurso, pode ser entendido como queda da língua perante o estranho objeto.

A dificuldade de criar uma imagem sobre o junho de 2013 é o que constitui a vitalidade desse acontecimento. “Vem pra rua” expressa essa posição de desterritorialização, abrindo para a produção de novos traçados e para a constituição de um mapa sem imagem, que se integra à multiplicidade. Não demorou muito, porém, para em 2014 o enunciado “Vem pra rua” ser reterritorializado numa máquina de captura do desejo, com um coletivo organizado e com bandeiras de lutas bem definidas⁵.

A questão que se apresenta é como ouvir esse violento silêncio de um novo começo, esse gesto desterritorializante na relação com os processos de assujeitamento. Por outro lado, esse violento silêncio — vazio ensurdecido a que as palavras não chegam — que força um novo começo é capaz também de fazer recrudescer forças de conservação cuja energia pode remontar bem antes do golpe militar de 1964, em um país com uma longa herança escravocrata.

Notas

- ¹ Uma página intitulada Primeiro Comando da Capital PCC 1533 foi criada no ano de 2017, administrada pelo guarda civil de Itu (interior de São Paulo) Rícard Wagner Rizzi. O *site* publica informações de rotina de presos, estatística, cartilha e dicionário do PCC, estatuto de 2017, compartilha pesquisas acadêmicas como a dissertação *O “fim da Cracolândia”: etnografia de uma aporia urbana*, de Déborah Rio Fromm Trinta, defendida na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) em 2017 (disponível em: <http://www.aconteceuemitu.org/>. Acesso em: 3 ago. 2017). No entanto não é uma produção do PCC e é gerenciado de forma amadora. Na página *Motherboard*, conforme Guilherme Pavarin (2017), que escreve também para a revista *Piauí*, Rícard é um pesquisador amador que muitas vezes é confundido como membro do PCC. Em entrevista feita por Pavarin (2017), Rícard comentou: “Não tenho nenhuma ligação com o PCC [...], fiz o *site* porque gosto do assunto e de escrever. É mais sobre preparar o texto. Acho bacaninha”.
- ² A banda de Moebius faz parte da topologia de Jacques Lacan. Foi inspirada na topologia criada pelo matemático e astrônomo alemão August Ferdinand Moebius, em 1858. Trata-se de uma estrutura espacial de superfície infinita cuja torção representa o dentro e o fora sem sair do mesmo lado da banda. Lacan faz uso da banda de Moebius como recurso metafórico para interpretar o aparelho psíquico. No seminário 10, *A angústia*, Lacan (2005, p. 226) diz que a banda de Moebius “permite passar com extrema facilidade da face interna para a face externa, sem jamais ter de atravessar a borda”.



³ No artigo “#VemPraRua: narrativas da revolta brasileira”, Fábio Malini *et al.* explicam que o bordão, assim como a *hashtag* #VemPraRua, “é entonado nas manifestações do país desde o começo dos anos 2000, quando lutas de qualidade do transporte público [...] e a mobilização urbana se transformaram em principais causas dos conflitos mais violentos nas ruas das cidades brasileiras” (Malini *et al.*, 2014, p. 5). Os autores fazem uma genealogia da expressão, com suas variações semânticas, e evidenciam dois movimentos paradigmáticos: a *forma-Rua* e a *forma-Rede*. Em primeiro lugar, a expressão está relacionada diretamente com as lutas nacionais contra o aumento das tarifas de ônibus e/ou trem, o que fez com que a pauta fosse inserida na agenda política das eleições de 2012. No segundo, a forma-Rede, “o Vem Pra Rua apareceu, em 2013, no cartaz convocatório do MPL/SP em sua página no Facebook, que dizia: ‘Vem pra rua, contra o aumento’” (Malini *et al.*, 2014, p. 5), mas não se referia simplesmente à inserção do debate nas redes sociais. Malini *et al.* (2014) acentuam que a forma-Rua aconteceu por meio do trabalho político de atores sociais no confronto com atores governamentais, ocupando, sobretudo, ruas e praças, diferentemente da forma-Rede, com seus “eventos virtuais, transmissões ao vivo, ataques DDoSs, *posts* multimídias, que visam permitir aos que estão no sofá a comoção irradiada das ruas, contagiando-os para que a audiência viralize *posts*, comente vídeos ao vivo e confirme participação em eventos virtuais” (Malini *et al.*, 2014, p. 6). Na pesquisa que resultou no artigo, Malini *et al.* (2014) fizeram a análise semântica de 500 mil *tweets* vinculados ao #VemPraRua, nas suas múltiplas conexões desterritorializadas das lutas pela redução da tarifa de ônibus. Quatro grupos destacaram-se, em que o bordão era usado com sentido convocatório, informativo, de expressar desejo e de expor crítica. Quinze de junho foi o dia em que a #VemPraRua mais apareceu, mas foram também registrados a intensidade maior de #chupadilha e o surgimento de #foradilha. Interessante observar com base nesses dados da pesquisa que, ao mesmo tempo em que o bordão Vem Pra Rua se descolou das lutas contra o aumento da tarifa do transporte urbano, ele se repetiu apenas como enunciado, alterando completamente o sentido e os atores sociais que aos poucos sobressaíram no movimento posterior que resultou no golpe.

⁴ O conceito *palavras de ordem* comumente é usado para marcar os enunciados de comando dos discursos dominantes. Ele, pela via Deleuze e Guattari (1997a), constitui o próprio funcionamento de todo o discurso, não caindo na dicotomia dominante *versus* dominado. As *palavras de ordem* “não remetem [...] somente aos comandos, mas a todos os atos ligados aos enunciados por uma ‘ordem social’” (Deleuze;

Guattari, 1997a, p. 16). Portanto, Deleuze e Guattari (1997a) desfazem a noção da função da linguagem como comunicar ou informar. Se há uma função, ela é política, instrumento de obediência – o que, conforme Foucault (1987), poderíamos dizer como instrumento de disciplina, ou ainda, como os autores perceberam, de controle. Quando a linguagem passa por um dispositivo de longo alcance, cujo discurso se projeta como verdade, pautada pela narração de fatos que compõem a realidade, os consumidores do discurso jornalístico, então, são inseridos no contexto de coordenadas semióticas, ficando subentendido que, se tal assunto ganha visibilidade, tem correspondência com o real. Trabalhado sobretudo em *Mil Platôs*, volume 2, os autores entendem que “os jornais, as notícias, procedem por redundância, pelo fato de nos dizerem o que é ‘necessário’ pensar, reter, esperar, etc. A linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas – o que é bastante diferente – transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a um outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que um enunciado realiza um ato e que o ato se realiza no enunciado” (Deleuze; Guattari, 1997a, p. 16-17).

- ⁵ Em 2014, Rogério Chequer, que atua no mercado financeiro, e Colin Butterfield, executivo de uma grande empresa na época, criaram o movimento organizado Vem Pra Rua, com o intuito incessante de mobilizar as massas para apoiar o *impeachment* de Dilma Rousseff, o que resultou em 31 de agosto de 2016 na consumação do golpe midiático-empresarial-judicial-político.





A
relebião
do desejo

3

O Real e o virtual como esgar da linguagem

Seu "platonismo às avessas" consiste em se deslocar na série platônica e nela fazer emergir um ponto notável: a divisão. [...]

Ora, como distinguir entre todos esses falsos (os assim ditos simuladores) e o verdadeiro (um sem-mistura, o puro?). Não descobrindo uma lei do verdadeiro e do falso [...], mas procurando acima de todos o modelo, um modelo de tal forma puro que a pureza do puro se pareça com ele, o aproxima e pode se comparar a ele; e existindo tão intensamente que a vaidade simuladora do falso será imediatamente destituída como não ser.

(Foucault, 2001, p. 231)



O problema da imagem e da linguagem como cópia de uma verdade que existiria num campo transcendental, o qual Platão (2010) chama de mundo das ideias, parece ser o ponto pelo qual Deleuze (2006f), em um gesto nietzschiano, busca inverter o platonismo. Tal debate, em Lacan (1985), aparece no discurso acerca da convencionalidade do signo, cuja origem remete, também, a Platão. Esse percurso teórico de Deleuze (2006f) e de Lacan (1985) constitui alguns dos desdobramentos desta obra: o debate sobre a linguagem; o problema do simulacro em Platão e de como Deleuze promove uma torção nesse conceito; e o percurso de Lacan, com base na convencionalidade do signo linguístico.

Nesse trajeto, os conceitos de Real e virtual operam no ponto central para analisar os protestos de junho de 2013, sobre a crise da representação e a emergência de uma nova cartografia subjetiva que advém de um *a mais*, cujo objeto em Lacan (1985) é nomeado por um objeto *assignificante* e em Deleuze (2006b) de *quase-causa*. Dos protestos, dois exemplos balizam todo o debate: a fala “eu não sou ninguém” e a imagem de quatro moedas de cinco centavos com a frase abaixo *Ceci n’est pas vingt cents*. Ambos desestabilizam a ideia de representação, seja da fala, seja da pintura, levando os sujeitos à experiência da vertigem na linguagem.

Linguagem e signo

“Crátilo” é o primeiro diálogo em que Platão (2010) debate sobre o problema da convencionalidade do signo, o único texto do filósofo que se dedica exclusivamente ao tema da linguagem¹, examinando-o sob a perspectiva do nome, sua função de nomear. Mesmo que a discussão acerca das concepções naturalista e



convencionalista da linguagem seja refutada por Platão, por não contribuir para o conhecimento, o entendimento é de que os nomes (verdadeiros) carregariam na sua representação algo da natureza das coisas referidas. A investigação com base na divisão entre natureza e convencionalidade e a busca de Platão pelo conhecimento influenciariam a tradição filosófica praticamente até a chamada virada linguística, no final do século XIX e início do XX, momento em que floresceram os estudos sobre a linguagem, com destaque para o filósofo Ludwig Wittgenstein.

A linguagem tem origem na natureza das coisas ou é resultado de leis, convenções ou costumes humanos? A questão central talvez seja: “A linguagem (no caso, as palavras) pode contribuir para o conhecimento da realidade?” (Marcondes, 2009, p. 14). No encaminhamento do diálogo, percebe-se que a linguagem, a que conduz à verdade, estaria relacionada diretamente às coisas por elas nomeadas, fazendo, portanto, prevalecer o sentido denotativo sobre o conotativo. Como aponta Mesquita (1997, p. 87):

Entre as palavras e coisas estabelece-se assim uma relação íntima e irreduzível, relação articulada sob o signo da nomeação, ou seja, sob o signo da referência unidirecional pela qual àquelas cabe exclusivamente indicar estas da forma mais transparente possível.

Platão (2010) parece defender a linguagem ideal, que não substituiria a essência das coisas, mas que “os constituintes sonoros fossem capazes de imitar aspectos da coisa real, como se cada letra ou sílaba correspondesse a uma propriedade ou qualidade dela” (Saes, 2013, p. 15). Nessa abordagem, o conhecimento conduz à verdade, que, por sua vez, está para além da linguagem. Quando Platão (2010) compara nomes a pinturas, o objetivo não seria acentuar essa impossibilidade de

plenitude da linguagem, já que a verdade está para além dela? Uma imagem, por mais que seja uma boa cópia, jamais será perfeita. O argumento é simples:

Ora, essa não é a espécie de correção aplicável à qualidade ou a imagens em geral; pelo contrário, uma imagem não poderia continuar sendo uma imagem se por algum meio reproduzisse todas as qualidades do que imita. Vê se estou certo. Haveria duas coisas — Crátilo e a imagem de Crátilo — se algum deus não se limitasse a imitar tua cor e forma, como fazem os pintores, mas também produzisse todas as partes internas como as tuas, reproduzisse a mesma flexibilidade e calor, nelas introduzisse movimento, alma e inteligência, tais como existem em ti e, em síntese, pusesse ao teu lado uma duplicata de todas as tuas qualidades? Haveria nesse caso Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou dois Crátilos? (Platão, 2011, p. 123).

Essa impossibilidade da linguagem perfeita faz com que a convencionalidade ganhe terreno. Mas não seria ao mesmo tempo esse também o lugar do simulacro, da dessemelhança em relação ao modelo? A função dos nomes para Platão remeteria à sua própria essência, à sua própria natureza de cópia. No diálogo platônico, Sócrates responde a Crátilo: os nomes jamais podem ser semelhantes a qualquer coisa a não ser que os elementos dos quais os nomes são compostos preexistam e apresentem alguma semelhança com as coisas imitadas pelos nomes (Platão, 2010).

Nesse ponto, o de ressaltar a dessemelhança, da impossibilidade da própria linguagem de reproduzir inteiramente um modelo, é que fez germinar, desde Nietzsche, o projeto de afirmação da diferença. Ora, “se os nomes apresentam alguma semelhança com a coisa imitada” (Platão, 2010, p. 126), eles não se constituíam, sobretudo, na diferença, levando-nos a formular uma ontologia da cópia naquilo que difere e não naquilo que se



assemelha? O projeto da inversão do platonismo dá-se mesmo quando Sócrates, no diálogo, aceita que em certo grau a *mimese* cede lugar ao convencionalismo, mas que este último não pode prescindir da referência ao objeto nomeado. O caminho, no debate pós-estruturalista, não seria a radicalidade desse movimento, de que a linguagem inventa o objeto? Assim, a linguagem não representaria um objeto, ou fenômeno, mas ela apresenta, faz ver uma realidade sem a qual não veríamos.

Pode-se observar esse gesto de nomear e fazer ver no acontecimento junho de 2013, quando a mídia corporativa começou a enquadrar ações com base no significante *black bloc*. O título da matéria da *Folha de S.Paulo* de 16 de junho de 2013 já nos dá essa dimensão: “Serviço secreto da PM [Polícia Militar] diz que PSOL [Partido Socialismo e Liberdade] ‘recruta’ punks para protestos”. Na reportagem a informação, vinda da PM, segundo o repórter, diz que parte deles é “ligada ao *Black Bloc* (Bloco Negro), uma estratégia anticapitalista que nasceu na Alemanha, nos anos [19]70” (Carvalho, 2013). Nas matérias seguintes, basta um manifestante com máscara atirar uma pedra numa vitrine para ser classificado como *black bloc*.

Temos nesse encaminhamento a linguagem funcionando para apresentar algo que se deve ver, o que constitui também o espaço de um acontecimento, marcado pelas brechas que separam o efeito das causas, ou seja, o sentido que se produz sobre as causas. O espaço, assim, é composto daquilo que permanece assignificante e causa o fluxo da linguagem para estancar os efeitos da vertigem por essa brecha aberta. Vândalos, *punks*, *black blocs* etc.

O simulacro como potência

A divisão platônica entre original e cópia, modelo e simulacro, conduz a uma filosofia da representação. O que é “revisão do platonismo”? Deleuze (2006f, p. 259) dirá, com base em Nietzsche: “A abolição do mundo das essências e do mundo das aparências”. Vasconcellos (2005, p. 139-140, grifos do original), ao trabalhar essa passagem para discutir a ontologia do ser, comenta:

É preciso derrotar a filosofia da representação!, pois é essa filosofia da representação que, personificada pelo platonismo, subordina a diferença às potências do Uno, às relações do Análogo, às similitudes do Semelhante e à identidade do Mesmo, por intermédio de seu método da divisão.

O pequeno texto “Platão e o simulacro”, apêndice do livro *Lógica do sentido* (Deleuze, 2006f), publicado em 1969, pode ser lido como um movimento dessa fase inicial de Deleuze², cujo desafio era libertar o pensamento da subordinação do outro, da semelhança, da cópia, da representação. Só podia haver pensamento na diferença.

Inspirado em Nietzsche, Deleuze opera o conceito platônico de simulacro em uma outra ordem, invertendo as cópias fantasmas de Platão ao fazer “subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias” (Deleuze, 2006f, p. 267). Na divisão platônica, os simulacros são digressões, erros, cópias ruins da mimese.

Para Deleuze, o projeto de Platão surge “quando nos reportamos ao método da divisão” (Deleuze, 2006f, p. 261), o que escapa à lógica dialética, operando por rivalidade, entre ideia e imagem, original e cópia. Nessa operação, o autor destaca as boas e as más cópias:



As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial (Deleuze, 2006f, p. 262).

As cópias boas mantêm relação com o modelo, enquanto nas cópias simulacros há uma diferença irreduzível. Em outras palavras, as cópias boas funcionam como representantes, enquanto os simulacros são *perversões* que desvirtuam o lugar da semelhança. Por isso, Deleuze (2006f, p. 262, grifos do original) completa seu pensamento ao dizer: “Platão divide em dois o domínio das *imagens-ídolos*: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*”. Nessa operação, o platonismo consiste no triunfo das boas cópias — que são as bem fundadas, que estabelecem semelhança com o mundo das ideias — sobre os simulacros submersos na dessemelhança.

Deleuze prossegue para reforçar o entendimento de que o simulacro não se resume a uma *cópia da cópia*, como se a diferença fosse de grau de distorção em relação a um modelo ideal, mas, ao contrário, a diferença é de natureza, por isso é da ordem da criação e não da cópia.

Se dizem do simulacro que é uma cópia de cópia, um ícone infinitamente degradado, uma semelhança infinitamente afrouxada, passamos à margem do essencial: a diferença de natureza entre simulacro e cópia, o aspecto pelo qual formam as duas metades de uma divisão. A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança (Deleuze, 2006f, p. 263).

Estabelecida a divisão em que não há semelhanças nas partes, Deleuze remete a um exemplo do pensamento cristão inspirado no platonismo: “Deus fez o homem à sua imagem e

semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem” (Deleuze, 2006f, p. 263). O que o filósofo faz é mostrar como o platonismo serviu para sedimentar a moral cristã. É como apresenta Naffah Neto (1989, p. 78): “As ideias de Verdade, de Bem e de Belo recobrem-se, gerando ao mesmo tempo uma metafísica, uma moral e uma estética pautadas no bom modelo”.

A diferença de natureza que Deleuze aponta no platonismo remete a uma operação intrínseca à cópia e ao simulacro; enquanto a primeira se assemelha à ideia, o segundo é pura diferença — é um devir-outro. O mundo implicado em um modelo inscreve-se numa essencialidade que o subordina, feito de identidades fixas, que são selecionadas e reguladas pelas ideias. Nesse sentido, só há pensamento no simulacro, que se inscreve em um devir-menor, pelas linhas de fuga. Ao enfatizar a diferença de natureza na teoria de Platão, Deleuze (2006f) mostra que a diferença inconciliável entre a cópia e o simulacro desenvolve um problema na filosofia platônica; a diferença não conciliável ao modelo faz com que as *más cópias* escapem ao regime proposto por Platão, da semelhança, formando os *simulacros fantasmas*. As imagens que escapam da função de semelhança com o modelo ideal (mundo das ideias) passam a ser um problema na filosofia platônica.

Deleuze (2006f) segue o projeto nietzschiano e vai além de Platão — ou, ao menos, faz um filho monstruoso, como ele mesmo gosta de dizer —, para afirmar que, se o simulacro possui um modelo, é o modelo do outro produzido na interiorização da dessemelhança.

Silva (2002, p. 66), ao formular 14 afirmações da filosofia deleuziana, afiança que “só é semelhante aquilo que difere”. É nesse ponto que Deleuze inverte a relação da cópia como semelhança à identidade, afirmando a semelhança como



expressão da potência do virtual, no sentido de que ela acentua a diferença, caso contrário não sustentaria sua condição de cópia. Mais uma vez em Silva (2002, p. 66), a “diferença não é uma relação entre o um e o outro. Ela é simplesmente um devir-outro”. Poderíamos dizer que, se há uma ontologia da semelhança (ou seja, o que caracterizaria seu ser), é a diferença com aquilo ao qual se pode fazer certa associação.

Enquanto as *cópias boas* podem ser chamadas de imitação espiritual, reguladas em função das “relações e proporções da essência”, o simulacro “inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com o ponto de vista” (Deleuze, 2006f, p. 264), constituindo outra natureza, já que não há nenhuma dessemelhança no que se refere a uma essência.

Essa obsessão platônica da cópia no que tange à essência vai fundar, segundo Deleuze (2006f, p. 264),

todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas *cópias-ícones* e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento.

A esse fundamento, Nietzsche (1992, p. 220), em *Além do bem e do mal*, questiona o mito da caverna de Platão ao problematizar o próprio fundamento do filósofo, no parágrafo 289:

Sim, duvidará que um filósofo possa ter opiniões próprias e finais e suspeitará que atrás de sua caverna se esconde uma outra caverna ainda mais funda — um mundo mais vasto, mais estranho, mais rico que uma superfície, uma profundidade atrás de cada fundo, sob cada “fundamento”.

Tanto em Deleuze quanto em Nietzsche,

trata-se de promover o desabamento, a ruína do modelo da identidade, do mesmo; trata-se de rachar e de fender tal solo para nele escavar abismos sob abismos, o que faria qualquer “fundo” ou “fundamento” recuar indefinidamente e inviabilizar-se como tal (Ferraz, 2001, p. 164).

Para Deleuze (2006f, p. 268), Nietzsche “engole todo fundamento, assegura um universal desabamento [...], mas como acontecimento positivo e alegre”. Por fim, a inversão do platonismo consiste na “coerência da representação, o eterno retorno substitui outra coisa, sua própria cao-errância” (Deleuze, 2006f, p. 270). Nesse ponto, o “simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista” (Deleuze, 2006f, p. 264).

"Crátilo", de Lacan

O psicanalista Jacques Lacan (1985), em *O seminário, livro 20: mais, ainda*, destaca que na linguística o campo da fala não é algo espontâneo. Um discurso estrutura-o, “que é o discurso científico. Ela [a linguística] introduz na fala uma dissociação graças à qual se funda a distinção do significante e do significado” (Lacan, 1985, p. 42). Essa dissociação entre o representante e o representado só pode fazer sentido no campo do discurso.

Esse desconforto de não haver espontaneidade na linguagem, segundo o psicanalista, levou Platão a uma atitude desesperada: “[...] Crátilo, do chamado Platão, é feito no esforço de mostrar que bem deve haver uma relação nisso, e que o significante quer dizer, em si mesmo, alguma coisa” (Lacan, 1985, p. 42). Curioso: “é feito no esforço” (Lacan, 1985, p. 42). Temos aí



um diálogo feito por Platão que busca enquadrar um problema formulado por ele na sua teoria geral, ou seja, no seu modelo.

Para Lacan (1985), a atitude de Platão ressalta, ao contrário do proposto, que o significante não tem nenhuma relação com o significado, mas é nessa ausência de um método para averiguar os nomes que faz movimentar sua teoria, como se ela fosse impulsionada por um campo impossível de ser solucionado, mas que, ao mesmo tempo, faz furos na sua teoria. A convencionalidade só passou a ser um problema a ser enfrentado por Platão porque há algo nesse fenômeno que não se enquadra totalmente no seu modelo ideal.

Da relação de Platão com a busca pela verdade nos nomes, inserindo o debate no seu sistema (teoria da Ideia), Lacan (1985) passa para a teoria da arbitrariedade do linguista Ferdinand de Saussure (2006), entendendo-a como um deslizamento do discurso, do filosófico para o científico. O que interessa ao psicanalista na relação entre significantes é o liame, porém não propriamente a ligação entre as duas instâncias do signo linguístico: “O liame — não podemos fazer outra coisa senão passar imediatamente a isto — é um liame entre aqueles que falam” (Lacan, 1985, p. 43). Nesse sentido, o sujeito em Lacan (1985) só pode existir no deslizamento da cadeia significante; ele se constitui como efeito de sentido no liame, por se formar entre um significante e outro.

O filósofo francês Alain Badiou (2003, p. 22), ao abordar a leitura de Lacan sobre o “Crátilo”, de Platão, nesse esforço para garantir a significação do significante, diz: “Na verdade, o enunciado central desse diálogo aparece quando Sócrates declara que nós, nós os filósofos, partimos das coisas e não das palavras”.

Badiou (2003) estabelecerá, nessa busca filosófica para além dos enunciados, um dos pontos de convergência com

Lacan, mas pela via da semelhança como afirmação da diferença. “Lacan vê aí o ponto central do que está em jogo na relação do Sujeito à Coisa, *das Ding*” (Badiou, 2003, p. 23). Em outras palavras, há algo do Real que faz furo no simbólico, ou seja, que se apresenta como inominável.

Nesse mesmo ponto em que há algo do Real que produz vertigem no sujeito, Badiou (2013) aponta Lacan como um dos grandes antifilósofos:

A operação filosófica, aos olhos de Lacan, consiste em afirmar que há um sentido da verdade. Mas por que a filosofia afirma que há um sentido da verdade? Porque seu objetivo, o consolo que sob o nome de “sabedoria” ela nos propõe, é poder declarar que há uma verdade do real (Badiou, 2013, p. 66).

Ora, não é o mesmo que dizer que a busca pela verdade — no caso de Crátilo, a procura pelo método para identificar um nome — decorre de uma causalidade³ que faz o sujeito buscar palavras para responder a uma questão que, desde o início, não tem resposta ideal? Assim, a busca pela verdade seria mobilizada pelo acaso-causa, algo externo à linguagem que se integra ao campo simbólico. Quando o acaso é integrado à ordem simbólica, como coisa que faz furo (por ser irrepresentável), desencadeia-se um problema a ser solucionado. Por isso, a afirmação de Lacan (1985) de que “há uma verdade do Real” pode ser entendida como uma criação com os buracos causados no simbólico pelo Real, produzindo sentido sobre esses buracos deixados.

A operação de Lacan (1985) é contrária à de Platão (2010). Para o filósofo ateniense, o esforço consiste em mostrar que há relação natural entre o nome e a coisa, o que implica entender que o significante carrega algo em si, que ele se refere naturalmente a algo. É o mesmo que dizer que o significante tem traços de uma verdade fora de si. Aí estaria, para Lacan



(1985), a grande contribuição da linguística moderna, quando Saussure (2006) constata que a relação do significante com o significado é pura arbitrariedade. Mas não para por aí. Lacan (1998) inverte a primazia dada por Saussure ao significado e coloca a divisão de ponta-cabeça, passando o significante para o lado de cima da barra (que na linguística tem a função de indicar a arbitrariedade das duas faces do signo, mas na psicanálise lacaniana diz respeito à barra da repressão).

Em *O seminário, livro II*, Lacan (1997b, p. 197) elabora a célebre fórmula: “Um significante é o que representa um sujeito para um outro significante” — ou seja, o sujeito como resultado desse espaço intervalar entre um e outro significante, no qual se instaura o sentido. Por esse princípio não poderia haver sentido imanente ao significante, como se houvesse algo em si que o indicasse à coisa, conforme defendido por Platão em “Crátilo”.

A causalidade do Real e a potência do virtual

Em conferência em Belo Horizonte em 1999, Badiou, ao defender a antifilosofia de Lacan, traz uma citação de Nietzsche (2001), de *Crepúsculo dos ídolos*, que servirá para este trabalho como ponto de convergência entre o psicanalista e o filósofo Deleuze, ambos franceses, contrariando o curso dos estudos que ressaltam a incompatibilidade teórica entre eles. Badiou (1999, p. 56) então diz: “Este texto liga a abolição da verdade à afirmação dionisíaca na qual o ato se resolve”. Em seguida, cita Nietzsche:

O mundo-verdade foi por nós abolido. Qual mundo nos restou?
O mundo das aparências. Mas com o mundo-verdade foi

igualmente por nós abolido o mundo das aparências. Meio-dia, o momento em que a sombra é mais curta (*apud* Badiou, 1999, p. 56).

Badiou (1999) parte da citação nietzschiana de que meio-dia é o ponto em que o sol não projeta sua sombra nos objetos, contrapondo-se ao pensamento hegeliano, de que o filósofo vem “após”, na caída da noite. Tal deslocamento surge como mais uma marca desse campo que ele busca demarcar em vários de seus textos, como mais um traço da antifilosofia. Tanto Lacan quanto Deleuze integram esse campo que Badiou (1997b, 1999) chama de antifilosofia, por operar na inversão do platonismo, o que não significa não se constituir como uma filosofia, mas de se fazer uma fuga em relação a uma tradição filosófica⁴. Para Badiou (1999, p. 56), “meio-dia é o nome do acontecimento real, da báscula da vida”. É quando o sol a pino destitui todas as formas projetadas e distorcidas das coisas existentes.

Em outro texto, ele afirma: “A antifilosofia é sempre como um surgimento, porque sua certeza é da ordem do ato; e de um ato podemos ter certeza, porque ele tem efeitos. O filósofo traduz sentido, o antifilósofo produz efeitos” (Badiou, 1997b, p. 3). Assim, o acontecimento real ao qual Badiou se refere pode ser entendido como aquilo que produz causalidade no sujeito, e este como efeito entre significantes. Ou seja, há uma causa-efeito que funciona como báscula da vida, que apoia a vida.

Voltemos à proposta inicial. O mundo-verdade foi abolido, mas o mundo das aparências também. Chegamos à implosão do corte epistemológico estabelecido por Platão, entre inteligível e sensível, essência e aparência. Sem a essência e sem a aparência, o que fica são o ato e seus efeitos. O que interessa a Lacan é o ato analítico. Isso traz implicações para a análise. “O objetivo na análise é criar um saber sobre a parte não sabida da verdade” (Badiou, 1997b, p. 3).



Badiou (1997b) leva-nos a articular Lacan para além do *sujeito suposto saber*⁵, no sentido de que o sujeito quando está em análise supõe que o analista tem o saber para a cura de suas dores psíquicas. Destituir o analista desse lugar do suposto saber dependeria de um ato que é da ordem do Real, de um não saber. Tal ato pressupõe um corte que deixa um resto: o objeto *a*.

Chegamos ao axioma principal de Lacan, de que o Real “não cessa de não se escrever” (Lacan, 1985, p. 81). A dupla negação pode ser lida também como o Real sendo aquilo que sempre retorna (em Deleuze, a repetição é a afirmação da diferença) sem ser simbolizado, mas que, ao mesmo tempo, age como causalidade da linguagem ao buscar cobrir, pelos sentidos, os buracos deixados no simbólico.

Não teríamos aí uma aproximação entre o virtual e o Real? Talvez, mais precisamente, nas páginas de *Diferença e repetição*, obra na qual Deleuze (1988) desenvolve sua noção de *objeto virtual* a partir da leitura de Lacan sobre “*A carta roubada*”, conto de Edgar Allan Poe:

Nesse sentido, parecem-nos exemplares as páginas em que Lacan assimila o objeto virtual à carta roubada [...]. Lacan mostra que os objetos reais, em virtude do princípio de realidade, estão submetidos à lei de estar *ou* de não estar em alguma parte, mas que o objeto virtual, ao contrário, tem a propriedade de estar e de não estar onde ele está, onde ele vai (Deleuze, 1988, p. 173, grifo do original)⁶.

Para Deleuze (1988, p. 174), o *objeto virtual* “nunca é passado em relação a um novo presente; do mesmo modo, ele não é passado em relação a um presente que ele foi”. Chegamos assim à tese do filósofo, que remonta a Bergson, sobre o passado puro como uma das formas de falar do virtual — uma lembrança seria uma atualização que difere do que se mantém no passado

e que não cessa de não se atualizar, por isso passado puro. O passado puro, ou o passado que nunca foi presente, não pode se tornar atual. Daí a ênfase de Deleuze (1988, p. 335) de que “o virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual”.

Sobre os *objetos virtuais*, diz Deleuze (1988, p. 174-175):

Lacan descobre o “falo” como órgão simbólico. Se ele pode dar esta expansão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque este conceito compreende efetivamente as características precedentes: dar testemunho de sua própria ausência e de si como passado, estar essencialmente deslocado em relação a si mesmo, ser encontrado apenas como perdido, existência sempre fragmentada que perde a identidade no duplo — pois ele só pode ser procurado e descoberto do lado da mãe, tendo a propriedade paradoxal de mudar de lugar, não sendo possuído por aqueles que têm o “pênis” e, todavia, sendo tido por aqueles que não têm um “pênis”, como é mostrado pelo tema castração. O falo simbólico significa tanto o modo erótico do passado puro quanto o imemorial da sexualidade. O simbólico é o fragmento do deslocamento, valendo por um passado que nunca foi presente.

O falo simbólico como fragmento do deslocamento é, em Lacan (1998), o significante — o significante fálico. Rabinovich (2005, p. 23), ao dissertar sobre o texto de Lacan “A significação do falo”, diz: “O significante não é, pois, uma representação, assim como tampouco é representável; opera, condiciona por sua presença como pura diferença”.

A pura diferença, também presente no *objeto virtual* de Deleuze (2006e), é o que permite a elaboração de uma convergência com o Real, a tal ponto que ousaremos elaborar a formulação: o virtual é o que não cessa de não se escrever no atual. Pelo próprio modo como Deleuze (2006e) destacou o falo simbólico da teoria lacaniana, ele adquire em sua teoria a afirmação do devir enquanto deslocamento em relação a si



mesmo. Por isso, em *Lógica do sentido*, o filósofo (2006e) fala em “devir-louco”, entre as passagens, sobre a afirmação do simulacro:

Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado como o do *Filebo* em que “o mais e o menos vão sempre à frente”, um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e ao mesmo tempo, mas nunca igual (Deleuze, 2006e, p. 264).

Poderíamos ainda substituir o virtual por acontecimento, fazendo-se mais pertinente, já que ele (acontecimento), como já foi dito, é o espaço sempre aberto, a brecha na qual permanecerá como não sentido, mas que causará o fluxo da linguagem num devir-louco.

O acontecimento, nessa articulação de Deleuze (2006e) com Lacan, não ocuparia o lugar dos buracos deixados no simbólico pelo Real, aquilo que foge à simbolização, à representação, ao modelo, às cópias boas, e o que advém só poderia ser da ordem do simulacro, já que o modelo, estruturado no simbólico, foi desarticulado? O acontecimento passa a ser o nome para a parte não simbolizável de um evento, desencadeando, com base nele, imagens sem modelo, o simulacro.

Deleuze (1988, p. 34) segue: “O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem, mas a linguagem é o que se diz das coisas”. Há aqui uma ligação com a leitura do filósofo sobre o “Crátilo”, de Platão. Lembremos: “Simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista” (Deleuze, 2006f, p. 264). O acontecimento não estaria na ordem do

simulacro? Não seria uma diferença se efetuado em um estado de coisas? Para Deleuze (*apud* Zourabichvili, 2004, p. 6):

Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado quando se diz: pronto, chegou a hora; e o futuro e o passado do acontecimento só são julgados em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna.

Esse momento presente da efetuação de um *exprimível* em um estado de coisas ou em uma linguagem caracteriza o “duplo diferente das significações; de outro, das coisas” (Zourabichvili, 2004, p. 6). Temos aí a noção clássica de Deleuze (1996) de que o virtual se contrapõe ao atual. O virtual como potência não pode ser reduzido ao atual. É como se ele se excedesse a qualquer estado de coisas. Assim, no acontecimento, o que escapa à representação, à linguagem como cópia, à simbolização, pertence ao virtual, ao passo que é o que faz funcionar a linguagem.

Pode-se estabelecer uma convergência por caminhos opostos com Lacan (1985), na medida em que o Real é aquilo que não é introduzido na linguagem, ao mesmo tempo em que consiste na sua causação para tentar cobrir os buracos (falta) deixados. Seja pelo excesso do virtual, seja pela falta marcada do Real, há sempre algo que força para o caminho de transgredir (simulacro) um modelo (cópia). Por isso, o simulacro é o devir-menor, a diferença para Deleuze (2006e), diferença marcada pela falta, em Lacan (1985).



"O observador faz parte do próprio simulacro"

Levemos esta análise ao extremo. Para Deleuze (2006f, p. 264), "o simulacro inclui o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista". Se o observador faz parte do próprio simulacro, ele não se constituiria nesse limiar, ou seja, nesse excesso que faz o autor afirmar que as cópias fantasmas são de outra natureza, destituindo-as por completo de qualquer semelhança com uma essência? O observador é como um sujeito intervalar, que se transforma e se deforma nas imagens autônomas, sem modelo.

A imagem que circulou no Facebook durante os protestos de junho de 2013 serve, na extensão deste trabalho, para ilustrar a aparência como simulacro na inversão deleuziana. A imagem reproduz traços de uma conhecida pintura com um novo significante inserido (o que não deixa de ser uma nova aparência): a pintura de quatro moedas de cinco centavos em realismo que impressiona, mas, logo abaixo, vê-se a afirmação (em francês) *Ceci n'est pas vingt cents*. A bricolagem feita com base no quadro *La trahison des images* (1928-29), de René Magritte, não é nem cópia da pintura (que por sua vez coloca em xeque a noção de representação da linguagem), nem cópia da realidade referida, a dos protestos liderados pelo MPL, cuja bandeira foi reduzida ao significante de R\$ 0,20 na tarifa de ônibus.

Essa imagem cria um problema se articulada ao cerne do diálogo platônico. Žižek (2008), ao recorrer ao antiplatãoismo para analisar o filme *Um corpo que cai* (1958), de Alfred Hitchcock, observa:

Quando Platão descarta a arte como sendo “cópia de uma cópia”, quando ele introduz três níveis ontológicos (o das ideias, o de suas cópias materiais e o das cópias dessas cópias), o que se perde é que a Ideia só pode surgir na distância que separa nossa realidade material ordinária (o segundo nível) dessa cópia. Quando copiamos um objeto material, *o que* de fato copiamos, aquilo a que nossa cópia se refere, não é nunca o próprio objeto particular, mas sua Ideia (Žižek, 2008, p. 224, grifo do autor).

Žižek (2008) traz à tona, talvez, o que constituía o próprio fantasma para Platão, por isso tão presente em sua teoria de que a arte não compete, pela semelhança, com os objetos materiais, como se fosse possível uma cópia direta (o que não deixa de ser uma cópia da cópia, já que a primeira se assemelharia às Ideias), contudo, ao contrário, “competem com a própria Ideia suprassensível” (Žižek, 2008, p. 224), que é o ponto observado por Lacan (1997b) em *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

Sob esse significante econômico, um processo de individuação estabelece-se em diversas capitais e cidades, de modo a traçar uma nova cartografia subjetiva, uma multiplicidade de sentidos (o que poderíamos também relacionar com o sujeito em Lacan, que emerge do deslizamento dos sentidos na cadeia significante, constituindo-se nesse espaço intervalar), mobilizando desejos. Aqui, deparamos novamente com o ponto crucial da diferença entre Deleuze (2006e) e Lacan (1985): a do excesso e da falta.

Independentemente dessa zona de divergência entre Deleuze e Guattari com Lacan, a qual desencadeou toda uma literatura profícua, dizer que o observador faz parte do simulacro é o mesmo que falar que ele se constitui no acontecimento, na brecha aberta, como já trabalhamos, que separa os efeitos das



causas. Pela via lacaniana, essa articulação dá-se por meio da noção de que o sujeito se constitui no espaço intervalar da cadeia significante, cujo sentido dependeria da diferença entre significantes como se ele fosse expressão de algo que nunca cessa de não se escrever.

O que nunca se inscreve (Real/Virtual) expressa-se na pintura de Magritte, *A traição das imagens*, e no seu retorno via imagem *Ceci n'est pas vingt cents*, que coloca em xeque a forma como, sobretudo, a grande mídia reduz os protestos sobre o direito ao transporte urbano à cifra de R\$ 0,20. Trata-se de um movimento de desterritorialização⁷, de sair do curso esperado, da lógica cristalizada, para abrir uma linha de fuga e distribuir-se numa multiplicidade de sentidos.

Seja na pintura de Magritte, sem nenhum original para afirmar que “Isto não é um cachimbo”, seja na imagem que deixa em aberto o fato de que a luta do MPL não se reduz à cifra de R\$ 0,20, há apenas um jogo de cópias que não versa a respeito da semelhança de uma identidade, de um original, mas sim de uma “Ideia suprassensível” (Žižek, 2008, p. 224). Isso é o mesmo que dizer que o observador integra o simulacro, pois não é a semelhança a outro que caracteriza a cópia, porém a Ideia suprassensível, mobilizada por uma potência que não cessa de não se escrever ou que não se reduz a um atual (a própria aparência).

O que dizer dos protestos ocorridos inicialmente pela redução da tarifa do transporte público, mas que não demoraram muito a ganhar volume e ocupar quase todo o país, dissolvendo-se numa variação desmedida de temas, sem liderança e organizados por meio das redes de relacionamento da internet? Da bricolagem à dispersão dos temas protestados, não estaríamos diante da multiplicidade que, em Deleuze (1988), seria a potência da diferença? Ou diante de uma falta irrepresentável,

cuja manifestação se dá na repetição vertiginosa do que não se deixa representar? Quanto à multiplicidade, Silva (2002, p. 66) afirma: “A multiplicidade não tem nada a ver com a variedade ou a diversidade. A multiplicidade é a capacidade que a diferença tem de (se) multiplicar”. Ora, seja na imagem despretenhiosa que circulou nas redes sociais, seja na variedade de temas que se sucederam nos protestos — como em torno da saúde, da educação, da PEC 37 etc. —, a semelhança deve ser entendida como afirmação da diferença.

O que está em questão não é a ordem do modelo — como se a imagem selecionada sobre os R\$ 0,20 se assemelhasse à pintura surrealista, ou a sucessão de temas se parecesse com uma realidade sensível (em tom de denúncia pública, tendo um modelo como contraponto) —, mas sim, e o que é bem diferente, que a disputa, o confronto, o que advém com o que se coloca em xeque não se assemelham a um modelo ideal, porém à demarcação de novas linhas de subjetivação.

Žižek (2008) parece mesmo tocar em um ponto central: os simulacros competem com o Ideal suprassensível, ou seja, apontam para construções de um devir-outro. Em uma linguagem deleuziana, o devir-outro não deixa de ser um movimento de desterritorialização e reterritorialização, como o par virtual-atual: “Temos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, tendo um reverso, uma complementariedade na reterritorialização” (Deleuze, 1995b, p. 68).

Quase-causa e o objeto a

Pode-se [...] dizer que a quase-causa é a causa de segundo nível, a meta-causa do próprio excesso do efeito em relação às suas



causas (corpóreas). É assim que devemos entender o que Deleuze diz sobre ser afetado. Na medida em que o Acontecimento incorpóreo é um afeto puro (um resultado impassível, neutro, estéril) e na medida em que algo Novo (um novo Acontecimento, um Acontecimento do/como o Novo) pode surgir apenas se a cadeia de suas causas corpóreas não estiver completa, deve-se postular, além da rede de causas corpóreas, uma capacidade de afetar pura, transcendental. Esse é também o motivo pelo qual Lacan apreciava tanto a obra *A lógica do sentido* (Žižek, 2008, p. 50).

Žižek (2004) defende a tese de que a *quase-causa* deleuziana é o equivalente ao objeto *a* lacaniano: “Não é a *quase-causa* deleuziana o equivalente exato do *objet petit a* de Lacan, esta entidade espectral, imaterial, pura, que serve como o objeto-causa de desejo?” (Žižek, 2004, p. 23, grifo do original).

A *quase-causa* não é determinada pela mistura de corpos — ela não é resultado das causas dos corpos, mas sim de algo que difere deles. Esse fora do corpo, por isso a diferença, os estoicos nomeiam de incorpórais. A causa é da ordem dos corpos. A diferença (sem identidade, sem semelhança) não é causada pelos corpos, não faz parte da natureza deles, porém de uma quase-causa que nunca pode se tornar atributo dos corpos (assim como o objeto *a*). Por outros caminhos, estamos operando no espaço do acontecimento, nas brechas que separam os sentidos e as causas, sendo a primeira da ordem da linguagem e a segunda da ordem dos corpos, contudo entre elas há o não-senso⁸, a *quase-causa*, o objeto *a*.

Machado (2009) observa que Deleuze se afasta dos estoicos ao pensar na relação entre os incorpóreos: “O incorpóreo, ou a ideia, não é a causa elevada, a causa transcendente, mas um efeito superficial” (Machado, 2009, p. 303).

O efeito superficial causa uma ideia desgarrada de um lavor transcendental, um devir imperceptível no que acontece, a parte desterritorializada do acontecimento. Essa parte que difere dos corpos é, para Deleuze (2006f), em seu devir, o nome do *ser*.

Em *Lógica do sentido*, Deleuze (2006e) discorre sobre a autonomia do efeito, do acontecimento, ou seja, ele (o efeito entre incorporais) depende de um não-senso, de um rompimento com ideias territorializadas com as formas de representação. Não teríamos aqui uma operação próxima do objeto (pequeno) *a*, já que a *quase-causa* se constitui no fora dos corpos, mas paradoxalmente presente em todo acontecimento?

Parece-nos que o acontecimento, isto é, o sentido, relaciona-se a um elemento paradoxal intervindo como não-senso ou ponto aleatório, operando como quase-causa e assegurando a plena autonomia do efeito (Deleuze, 2006e, p. 98, grifo do original).

Por que a mobilização às ruas no início dos protestos de junho de 2013 não foi somente por 20 centavos? O que há além? (*Ceci n'est pas vingt cents*). Abre-se com essas perguntas uma cadeia significante apontada para o infinito? Não há uma essência a que se possa chegar, mas há um objeto intangível mobilizador do devir. Intangível é da ordem do *não-senso*, do que permanece enquanto acontecimento.

A autonomia do efeito é o que força o sentido a se deslocar. O deslocamento sem corporeidade é o efeito. A *quase-causa* deleuziana, enquanto efeito autônomo, equivaleria ao objeto *a*, impossível de ter corporeidade, ou seja, impossível de encontrar um objeto possível de satisfação ou possível de representação.

A imagem *Ceci n'est pas vingt cents*, de certa forma, ressoa o plano de composição do movimento surrealista ao trabalhar exaustivamente a crise da representação. Para Santos (2004,



p. 103), é com “Duchamp que o objeto banal ou familiar deve aceder à sua existência própria e manifestar sua virtude, como dirá Breton, fora do quadro”. Se a crítica à representação segue o movimento de desnaturalizar os objetos — de desterritorializar os sentidos — é porque há uma diferença que está fora dos corpos, uma *quase-causa*, que nunca se mistura aos corpos, constituída como a fenda pela qual faz, sempre, deslocar o sentido. O sentido não é a *quase-causa*; bem diferente, ele vem ocupar um vazio do sem-sentido.

Essa posição de ocupar o lugar do não-senso levou Breton a chegar “até o significante fálico, isto é, até o significante da falta” (Santos, 2004, p. 111). Essa experiência compreende também a vertente do objeto *a* como causa do desejo. Santos (2004) percebe nesse movimento estético que “a beleza não é um atributo do objeto mas o resultado de um achado (*une trouvaille*), ou seja, resultado do encontro de um desejo com seu objeto” (Santos, 2004, p. 106), logo, o objeto *a*, o que pela via deleuziana funciona como a *quase-causa*, o não-senso que constitui o acontecimento.

Teríamos na maneira como Deleuze (2006e) se apropria dos incorpóreos dos estoicos um correlato, como defende Žižek (2004), do objeto *a*, ou seja, do objeto causa de desejo? Talvez devêssemos falar em convergência, na medida em que os dois conceitos convergem para um ponto em comum, o do não-senso e, ao mesmo tempo, potência que causa desejo. Compreender esse estranho objeto como *quase-causa* do desejo e o que advém dele é o sentido como efeito. Efeito de algo (*quase-causa*) que não pode causar sentido, já que não é da ordem dos corpos, mas que faz emergir uma *quase-causa*, um não-senso sempre móvel que afeta os corpos. Em Lacan (1985), o que causa desejo é um objeto que nunca pode ser alcançado (móvel), sempre faltante.

Esse estranho objeto do movimento surrealista é o que torna o quadro *La trahison des images* uma máquina de guerra contra as formas de representações dominantes. Também, não é novidade que a desfiguração da forma e do sentido emerge nas artes visuais, desde o fim do século XIX, especialmente com Paul Cézanne, como uma cólera contra a época. Seria como um objeto problemático sentido na atmosfera e que passou a ser tema das artes plásticas, da literatura e do cinema. É sob essa atmosfera que o quadro *A traição das imagens* retornou como semblante na imagem que circulou na internet no período dos protestos de junho de 2013.

O objeto *a*, em Lacan, ou a *quase-causa*, em Deleuze, enquanto a parte do que não se integra ao campo simbólico, será causa da crise da representação. O objeto *a* enquanto causa de desejo é a presença de um vazio “contornado pela pulsão em seu estatuto de parcialidade” (França, 1997, p. 88). Daí a sua relação com o Real, “que pode ser claramente definida a partir da ausência do sentido” (Badiou, 2013, p. 66). O desejo é falta e ao mesmo tempo produção. Faríamos, assim, a noção de desejo em Lacan (1997a) funcionar numa inversão do sentido comumente atribuído e a aproximariíamos da de Deleuze e Guattari (2010), para quem o desejo é sempre produção e nunca falta. Se o objeto *a*, em Lacan, é o objeto da falta (objetivável pela presença desse estranho familiar), por isso causa de desejo, o sentido que busca cobrir a falta (registro do imaginário) é motivado por uma energia como pura produção.

Ora, não há sentido imanente aos corpos. O que faz então todo deslocamento de sentido, para Deleuze (2006e), um acontecimento? Não é o sentido que se desloca que constitui o acontecimento, mas o limiar que deixa o sentido sob vertigem. O acontecimento seria o que emerge de uma *quase-causa*



que nunca se integrará aos corpos, assim como o objeto *a*, constituindo-se enquanto não-sentido. Badiou (1997a) defende, com base no livro de Deleuze *Lógica do sentido*, a ideia de que o “ser, que também é o sentido, é ‘posição no vazio de todos os acontecimentos em um, expressão no não-sentido de todos os sentidos em um’” (Badiou, 1997a, p. 18). Para afirmar o que já foi dito, o *ser* constitui-se no *não-senso*. Poderíamos entendê-lo também como um devir-vertigem. Ou seja, é pelo *não-senso* — do que permanece *assignificante* em todo o processo de produção — que o *ser* é sempre demandado.

O acontecimento é o que permanece *assignificante* no fluxo dos eventos, ao mesmo tempo em que o sujeito se constitui nessa posição no vazio — isto é, na parte não simbolizável da realidade, deixando-o sem identidade, sem chão, e forçando-o a experimentar o mal-estar de uma personagem antipredicativa, sem características essencialistas.

A afirmação na pintura de Magritte, abaixo de uma representação realista da pintura de um cachimbo, funciona nesse fluxo de desnaturalização — o que causa vertigem — dos sentidos dominantes: como desmontagem de um significado pelas letras que compõem um significante. Entre a pintura do caligrama, cuja diferença opera já no seu próprio interior, como observou Foucault (1988b), e a pintura de um cachimbo, “o chão se abre sob nossos pés e experimentamos a vertigem do pensamento” (Prado Jr., 1995). Essa abertura é o que Deleuze (1995a) chama de acontecimento, ou o que produz deslocamento de sentido, fazendo instaurar um não-sentido. Isto é, há algo que força essa abertura, ou que se pode perceber apenas como semblante que move o desejo.

Enquanto estrutura, esse objeto problemático repete-se. Um eterno retorno. O estranho no caligrama ou na tensão entre este e a imagem do cachimbo volta, em 2013, na imagem de

quatro moedas de cinco centavos com a afirmação: *Ceci n'est pas vingt cents*. Esse é o retorno das estruturas. Mantêm-se as estruturas, mas as singularidades não se repetem. Assim, a repetição dá-se na diferença. A diferença é da ordem da singularidade, a estrutura da repetição.

Tomemos a releitura da pintura de Magritte como num movimento da memória. Deleuze (1999, p. 114) diz que Bergson, de maneira distinta de Freud,

viu que a memória era uma função do futuro, que a memória e a vontade eram tão-só uma mesma função, que somente um ser capaz de memória podia desviar-se do seu passado, desligar-se dele, não repeti-lo, fazer de novo.

“Isto não é um cachimbo” é posto como se o sentido que se atribui a um significante fosse uma memória que projeta o sujeito ao futuro, constituindo um fazer de novo (repetição), como se nesse gesto já estivesse sempre se deslocando o próprio sentido. Assim, *Ceci n'est pas vingt cents* vem como um gesto de repetir a diferença *Ceci n'est pas une pipe*.

O sentido da imagem que circulou em junho de 2013 funciona como dupla negação (tanto na frase “*n'est pas*” como no indiciamento à imagem icônica), que acaba por desconstruir a ideia de unidade do sentido, já que o texto — *Ceci n'est pas vingt cents* — nega a figuração de 20 centavos. Essa desconstrução serve também para a ideia de unidade do sujeito, cuja causa não estaria em si mesma (o sujeito enquanto essência), mas se daria a partir de um objeto problemático (Real ou virtual) que causa desejo e demanda a produção de sentido.

Todavia, se a *quase-causa* é um correlato do objeto *a*, como defende Žižek (2008), os *objetos virtuais* de Deleuze ocupam um lugar correlato ao conceito de falo, tal qual Lacan (1998) trabalhou?



Deleuze (1988, p. 174-175) afirma:

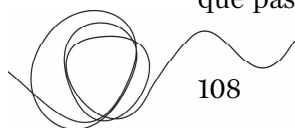
Se ele [o objeto virtual] pode dar essa extensão ao conceito de falo (subsumir todos os objetos virtuais), é porque esse conceito compreende efetivamente as características precedentes: dar testemunho de sua própria ausência e de si como passado, estar essencialmente deslocado em relação a si mesmo, ser encontrado apenas como perdido, existência sempre fragmentária que perde a identidade no duplo – pois ele só pode ser procurado e descoberto do lado da mãe, tendo a propriedade paradoxal de mudar de lugar, não sendo possuído por aqueles que têm um “pênis” e, todavia, sendo tido por aqueles que não têm um pênis, como é mostrado pelo tema da castração. O falo simbólico significa tanto o modo erótico do passado puro quanto o imemorial da sexualidade.

O que interessa a Deleuze nesse jogo do objeto perdido (a carta roubada do conto de Poe), com base no qual Lacan (1998) desenvolve o falo como órgão simbólico, é saber “se se pode conceber a repetição como efetuando-se de um presente a um outro, um atual e o outro antigo, na série real” (Deleuze, 1988, p. 175).

Ora, *Ceci n'est pas vingt cents* não funciona nessa estrutura de repetição do “objeto = x” (Deleuze, 2006e, p. 175), valendo-se de um passado que nunca foi presente. O movimento caracteriza o jogo da psicanálise,

em que o antigo presente desempenharia o papel de um ponto complexo, como de um termo último ou original que permaneceria em seu lugar e exerceria um poder de atração: ele forneceria a *coisa* a ser repetida, ele condicionaria todo o processo da repetição, mas, neste sentido, ele seria independente deste processo (Deleuze, 1988, p. 175, grifo do original).

Tomemos a pintura de Magritte como o antigo presente que passa a desempenhar um ponto complexo (com suas duas



faces: a do virtual e a do atual). A pintura já fornece a coisa a ser perdida (o *não-senso*), a *quase-causa* que não se mistura com os corpos, mas pelos quais condiciona o processo da repetição, do devir, do atual, da criação. Assim, a nova imagem que surge nos protestos de junho de 2013 consiste em uma atualização na diferença com o virtual, desse passado puro que não se deixa representar.

O *não-senso* define-se, assim, como a parte que permanece sempre como um acontecimento, que causa o movimento da repetição na diferença; em Lacan (1997b) ele vem como o Real, o que retorna sempre ao mesmo lugar, já que não se deixa simbolizar — um estranho familiar. Nesse jogo de retorno do que nunca se deixa simbolizar, a repetição passa a ser um dos conceitos fundamentais da psicanálise lacaniana e ocupa lugar de destaque na teoria deleuziana.

A repetição em Deleuze (1988), assim como para Lacan (1997b), na esteira de Freud, não está na ordem da reprodução. Em Deleuze, o que se repete são as singularidades — o posto da reprodução —, sendo a repetição o motor da diferença.

Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhança ou equivalência. Como conduta extrema, esta repetição talvez seja o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a anima. A festa não tem outro paradoxo aparente: repetir um “irrecomeçável”. Não acrescentar uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas elevar a primeira vez à “enésima” potência. Sob esta relação da potência, a repetição se reverte, interiorizando-se. Como diz Péguy, não é a festa da Federação que comemora ou representa a tomada da Bastilha; é a tomada da Bastilha que festeja e repete de antemão todas as Federações; ou, ainda, é a primeira ninfeia de Monet que repete todas as outras. Opõe-se, pois, a generalidade, como generalização do particular, e a repetição, como universalidade do singular (Deleuze, 1988, p. 22).



Enquanto multiplicidade de singularidades, a repetição é a afirmação da diferença. O que se repete são as singularidades na diferença com o atual. A cada comemoração da tomada da Bastilha, o que se está afirmando são as singularidades — como “o eco de uma vibração mais secreta” (Deleuze, 1988, p. 22) —, que serão, constantemente, o motor de novas comemorações, mantendo sua potência, que jamais se atualizará.

Não são essas vibrações que afetam os sujeitos sem compor o campo da linguagem, mas que se mantêm como uma *quase-causa*, uma potência *assignificante*, que farão os protestos de junho de 2013 repetir as singularidades, que funcionam como um plano de imanência mobilizando os discursos? Repetem-se nos livros, artigos, ensaios, teses...

A repetição⁹ ocorrerá também num movimento disjuntivo, híbrido, formando o sentido na síntese dos elementos. Como no surrealismo, esse processo dá-se com o deslocamento de sentido (síntese), valorizando as partes que integram a obra. Na nova imagem, vê-se a afirmação *Ceci n'est pas vingt cents*, saltando aos olhos a imagem representativa de quatro moedas de cinco centavos. O que se repete são as singularidades da pintura de Magritte no devir que compõe a nova cena. Não importa se o espectador conhece a pintura surrealista, se já a viu ou não, se a compreende ou não; o que vibrará no seu ser são as singularidades elevadas à enésima potência.

A releitura circulou pelas redes de relacionamento da internet, sobretudo pelo Facebook, mas também em *blogs*, durante os protestos de junho de 2013, quando o MPL promoveu em São Paulo uma luta organizada contra o aumento de vinte centavos nas tarifas do transporte público.

Perguntar pela autoria da releitura é se colocar num movimento arbóreo, em que toda produção partiria de uma origem. Nas redes sociais, a imagem circula num movimento

rizomático, causado pela potência das singularidades, e enquanto afirmação do simulacro, ou seja, sem origem e original.

Há nesse substantivo rizomático uma intensificação do que Foucault (2001, p. 251) destacou do quadro de Magritte, como se fosse possível dar mais um giro na própria análise:

Ele me parece ser feito dos pedaços de um caligrama desfeito. Sob as aparências de um retorno a uma disposição anterior, ele retoma suas três funções, mas para pervertê-las, e perturbar com isso todas as correspondências tradicionais da linguagem e da imagem.

Tomemos a nova imagem como o retorno à crítica surrealista em relação à função representativa da linguagem. O que perverte não é o gesto de elevar o objeto, como diria Breton, para fora do quadro, para fora do corpo de sentido enquanto representação? Em vez de produzir um objeto cuja semelhança com um suposto original daria ao seu corpo uma boa cópia (ou cópia da cópia, já que em Platão o mundo sensível é uma cópia do mundo das ideias), perverte-se ao produzir uma imagem sem semelhança, que funcionaria como simulacro fantasma.

Síntese disjuntiva

Se há uma expressão que pode resumir, na filosofia de Gilles Deleuze, o que permite à vida e ao pensamento se inventarem, esta expressão é “síntese disjuntiva” (David-Ménard, 2007, p. 19).

A traição das imagens parece funcionar como síntese disjuntiva, na medida em que exalta a diferença dos elementos



no interior da pintura e ao passo que o sentido não se daria na relação com referentes, mas de um efeito de articulação (síntese) entre elementos, constituindo uma imagem pensamento.

David-Ménard (2007, p. 17), ao trabalhar com o movimento de repetir e inventar em Deleuze e Freud, inicia com a noção de síntese disjuntiva, citando um exemplo das artes: “Quando Van Gogh pinta seu auto-retrato, seu rosto é um girassol que não se parece com ele, um pavor antes nunca visto se inventa por esse ‘tornar-se girassol’ do rosto”. A síntese consiste em uma ligação, e “síntese disjuntiva é uma ligação que valoriza em vez de anular a disparidade dos termos que ela junta” (David-Ménard, 2007, p. 21). Nessa compreensão o autor defende a ideia de que

há uma notável continuidade, de Deleuze, entre o período de seu debate com Freud, Lacan, Mélaine Klein e o seguimento de sua obra, francamente polêmica, contra a psicanálise, ou a ela fazendo referência de maneira mais discreta (David-Ménard, 2007, p. 21).

Essa ligação que valoriza a disparidade dos termos refere-se a dois planos: “caracterizam tanto as conexões conceituais na filosofia — serão chamados de ‘blocos conceituais’ — quanto os agenciamentos de desejo” (David-Ménard, 2014, p. 138). Em certa medida, o que se busca nessa articulação de Deleuze com Lacan forma um bloco conceitual em que um conceito não se anula nem se funde com o outro. Se a síntese disjuntiva constitui uma série, uma ramificação, um bloco conceitual diz respeito a uma multiplicidade de conceitos, no qual destacamos: simulacro, desejo, rizoma, virtual, significante, cadeia significante, objeto *a*, Real etc.

Já nos agenciamentos de desejo, para permanecer no vocabulário de Deleuze e Guattari, podem-se destacar séries heterogêneas: *A traição das imagens* com *Ceci n'est pas vingt cents*,

ou a bricolagem da ilustração com a fala “Anota aí: eu sou ninguém”. Para Deleuze (2006e, p. 236), “as séries divergentes ressoam enquanto tais; e ramificação continuada desta série, em função de objeto = X que não cessa de se deslocar e de percorrê-las”.

O objeto = X refere-se a algo em comum que pode ser expressado em qualquer coisa, mas que não está naquilo que funciona como expressão. Por isso, o objeto = X faz-se presente entre o sentido e o não-senso, o que nos remete novamente à brecha entre o efeito (sentido) e as causas (corpos).

Em 2011, Vladimir Safatle fez uma conferência improvisada no Vale do Anhangabaú, São Paulo, aos estudantes mobilizados pelo movimento *Ocupa Sampa*. Na ocasião, disse que

existem certos momentos na história em que um acontecimento aparentemente localizado, regional, tem a força de mobilizar uma série de outros processos que se desencadeiam em diversas partes do mundo (Safatle, 2012b, p. 46).

A força que o autor cita mostra-se como esse algo em comum que Deleuze chama de objeto = X. Sejam as ações do movimento *Ocupa Sampa* ou dos que ocuparam Wall Street, em Nova York, assim como na Tunísia, no Egito, no Líbano, no Iêmen, na Espanha, na Grécia, na Inglaterra, no Chile, nesse longo deslocamento até o foco dos nossos estudos, nos protestos de junho de 2013 há algo em comum — da ordem do não-senso —, mas que promove sentido às coisas, e o sentido é o próprio processo de diferenciação, mantendo o não-senso enquanto acontecimento.

Na enunciação “eu não sou ninguém”, ou, como expressou Jabor, “o que querem esses revoltosos”, ou, ainda, como expôs a *Folha de S.Paulo* quando manifestantes invadiram o terraço do Congresso Nacional porque eles eram “contra tudo”, fica uma irrepresentação, já que esse “tudo” é uma geração



que conta com o não-senso — naquilo que se expressa, que produz sentido mas não se enuncia. Nesse encaminhamento sem se fixar em um sentido, aponta-se o conceito de objeto = X de Deleuze (2006e).

No texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, Deleuze dá ênfase ao que coabita na estrutura: “elementos diferenciais que coexistem num todo perfeito e completamente determinado” (Deleuze, 2006d, p. 231). A esse todo, compreende-se como virtual e que não se atualiza enquanto tal: “O que se atualiza, aqui e agora, são tais relações, tais valores de relações, tal repartição de singularidades; outras atualizam-se alhures ou em outros momentos” (Deleuze, 2006d, p. 231). A atualização da estrutura, ou, se preferirem, do virtual, não se dá sem se diferenciar no tempo nem no espaço. Ora, se atribuíssemos ao todo (virtual) essa força que Safatle (2012b) apresentou e que se atualiza no movimento incessante de repetição das singularidades (o que repete é o movimento de se diferenciar), ou seja, da diferença em curso, teríamos então de concluir que o acontecimento junho de 2013 é constituído das singularidades (atualizações) que se diferem do todo. Entre a estrutura e as singularidades, há a presença do não-senso como mobilizador, ou força, que demanda o jogo da diferença.

Assim, o objeto = X é o que não cessa de se deslocar nem de percorrer as séries — esse algo que mobiliza as pessoas a saírem para as ruas sem, ao certo, saberem o que de fato querem, e isso numa sinergia que ultrapassa fronteiras —, na estrutura e na sua atualização (processo de diferenciação), ou pela via da afirmação do não, como vimos em Agamben (2007a), na qual haveria uma certeza nas pessoas de que as coisas não ficariam como estão.

Em *Lógica do sentido*, Deleuze (2006e, p. 117) diz que, “quando alguma coisa é identificada entre séries divergentes,

entre mundos incompatíveis, que um objeto = X aparece”, de modo a transcender “os mundos ao mesmo tempo em que o Ego que o pensa transcende os indivíduos mundanos, dando desde então ao mundo um novo valor em face ao novo valor do sujeito que o funda”, o que diverge, para o autor, é entre duas séries: a passiva e a ativa. A primeira abarca o

indivíduo e a pessoa, o bom senso e o senso comum são produzidos pela gênese passiva [uma série], mas a partir do sentido e do não-senso que não lhes parecem e dos quais vimos o jogo transcendental pré-individual e impessoal (Deleuze, 2006e, p. 120).

Tomemos a nova imagem como repetição de *A traição das imagens*. O que se repete são as singularidades. O jogo demarca o que Magritte chamará de traição para acentuar a divergência inconciliável entre imagem e texto e ambos em relação às coisas, ou seja, ao referente fora da linguagem. As singularidades podem ser atualizadas em qualquer coisa, como na pintura de quatro moedas de cinco centavos e na pintura/escrita abaixo, que, por sua vez, já faz com que se repita o gesto na diferença — por isso, singularidades — e atualiza o próprio virtual enquanto estrutura sob a qual se dá o jogo das singularidades.

O objeto = X constitui o fora em Deleuze (2006e), o não-senso, mas que se impõe e causa vertigem, forçando o processo de diferenciação. Nessa sequência, o que o autor chama de sujeito não passa de um valor nessa operação, um valor que se funda ao mesmo tempo em que está às voltas com esse objeto irrepresentável, da ordem do não-senso.

Esse objeto que Deleuze (2006e) põe em circulação faz ruir a lógica da representação. Poderíamos chamá-lo de objeto irrepresentável, pelo qual mobiliza a formação da síntese



disjuntiva enquanto princípio conector que forma as séries, elementos desconexos que podem ser conectados de múltiplas maneiras. A força do movimento surrealista não estaria também na maneira como constrói as múltiplas conexões? Na obra *Telefone afrodisíaco*, de 1936, Salvador Dalí une um telefone com uma lagosta, ou no primeiro filme surrealista, *Um cão andaluz*, de 1928, dirigido por Salvador Dalí e Luis Buñuel, uma navalha mutila um dos olhos do personagem, nos minutos iniciais, e a cena é sobreposta por uma navalha cortando a lua. Do olho mutilado à passagem para a lua cortada até a crítica subjacente de uma “navalhada no olho da sociedade”, o que vemos é a formação de uma série por meio de zonas de vizinhança que são conectadas, agenciadas para colocar em movimento novos sentidos.

As conexões múltiplas formam-se nas zonas de vizinhança, operando por séries ou blocos conceituais que desarticulam elementos vistos como desde sempre vinculados. Se Freud (1996b) evidenciou o fluxo do inconsciente sobredeterminando a consciência, no movimento surrealista as imagens adquirem valor de associação livre. Nas produções do movimento surrealista, temos séries mobilizadas pelo mesmo objeto fora do campo da representação, desarticulando elementos vistos como naturalmente vinculados.

Assim, o objeto destacado pelos surrealistas passa pela desnaturalização da imagem. Em *Ceci n'est pas vingt cents*, vemos a quebra da representação ao figurar quatro moedas que indicariam 20 centavos e abaixo a frase negando a ilustração — uma relação de não dito com a luta do MPL, expressa, sobretudo, na despersonificação da personagem “não sou ninguém”. Parece, portanto, que se desenvolve uma série às voltas desse estranho objeto que não cessa de se deslocar, causando o processo de diferenciação.

A nova imagem compõe então uma nova série que se forma na vizinhança com o surrealismo: um novo arranjo mobilizado pelo que está subtraído da linguagem, o objeto = X. Subtraído, sub (abaixo) e traído (traição), como se a linguagem fosse uma traição, como se a imagem realista de um cachimbo fosse uma traição no movimento de naturalizar a imagem no lugar do objeto, quando sua potência está na valorização dos termos que ela junta.

A *síntese disjuntiva* faz funcionar uma imagem pensamento na mesma linha do simulacro, como se este segundo fosse já uma ramificação do conceito da primeira. Ora, o simulacro não é uma imagem pura e livre de qualquer referência a um modelo? Temos aí o operador comum da noção de sentido em *Lógica do sentido* (Deleuze, 2006e), em que ele não é resultado de uma relação com um referente, mas efeito da articulação dos elementos que compõem a *síntese disjuntiva*. Podemos compreender melhor, agora, a afirmação de Deleuze (2006f, p. 264) de que “o simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista”. Levado às últimas instâncias, o observador de que Deleuze (2006f) fala é o próprio sentido que está sempre em deslocamento pelas aberturas deixadas pelo objeto = X, ou seja, pelo não sentido.

Parece que o simulacro, projeto que Deleuze (2006f) abandonou com o início de sua parceria com Guattari, está, mesmo assim, presente no centro do debate do seu pensamento. Tal hipótese encontra eco na obra *Deleuze: o clamor do ser*, de Badiou (1997a), na qual o filósofo mostra, ao mesmo tempo em que demarca suas diferenças, que o ser deleuziano se constitui na dobra do Uno com o Múltiplo:



O que deve ser o Uno para que o múltiplo nele seja *integralmente* pensável como produção de simulacro? Ou ainda: como determinar o Todo para que a existência de cada porção desse todo, longe de estar em situação de independência, ou de surgimento imprevisível, seja apenas um perfil expressivo da “poderosa vida não-orgânica que cerca o mundo”? (Badiou, 1997a, p. 19, grifo do original).

Na pergunta dessa citação o simulacro não estaria operando no conceito deleuziano de multiplicidade, ou seja, nesse movimento contínuo de dobra do Uno com o Múltiplo? O simulacro apareceria, assim, como dobra da totalidade virtual — Deleuze (2006c) chama-o de caosmose. O par virtual/atual que Deleuze (2006a) desenvolve com base em Bergson não estaria já presente no debate sobre o simulacro?

Notas

- ¹ Para o filósofo português Mesquita (1997, p. 87, grifo do original): “[...] dois factos existem [...]. O primeiro é do [de o] *Crátilo* ser, queiramos ou não ver nele uma obra *sobre a linguagem*, o único texto de entre o *corpus* platónico que versa objectiva e sistematicamente temas do âmbito da filosofia da linguagem”.
- ² O debate com base em Nietzsche aparece já nas primeiras obras de Deleuze. Em 1962, foi publicado *Nietzsche e a filosofia*; em 1965, *Nietzsche*; em 1969, um conjunto de textos foram publicados como anexo em *Lógica do sentido*, remetendo a esse debate. Um ano antes, em 1968, Deleuze publicou também *Diferença e repetição*, em que desenvolveu o conceito de simulacro.
- ³ Sobre a relação da causalidade com o Real, ver Maliska (2003).
- ⁴ Em entrevista concedida à revista *Cult*, a historiadora e psicanalista francesa Elisabeth Roudinesco diz que Lacan não pertence mais aos psicanalistas, referindo-se à inserção desse autor em outras áreas de conhecimento, sobretudo a filosofia. “Como disse, Lacan é comentado de modo mais interessante hoje por filósofos como Alain Badiou, Jean-Claude Milner. Mesmo nos EUA, Judith Butler e os *cultural studies* são mais criativos com a obra de Lacan do que os psicanalistas. [...]”

Lacan foi quem melhor pensou, entre os psicanalistas, a pulsão de morte, o racismo, a organização insana do capitalismo, a sexualidade feminina, a criminalidade. Era isso que eu queria dizer: o século 21 reivindicará esse pensamento permanente subversivo. Lacan é fulgurante como um surrealista. Isso vai ficar. Seu pensamento não pertence mais aos psicanalistas. Provavelmente será comentado cada vez mais pelos filósofos, pois Lacan vai entrar para a história do pensamento, assim como Derrida, Foucault, e toda uma geração francesa dos anos 1960”. Ver a entrevista completa em Socha e Lima (2017). Contudo o antiplatonismo parece, mais do que uma antifilosofia, uma marca do nosso tempo. Žižek (2017, p. 75), ao falar de Platão, Descartes e Hegel, dirá que cada um deles “provocou uma clara ruptura com o passado”. Sobre Platão, o esloveno traz para o argumento uma leitura de Foucault: “Michel Foucault (1920-84) disse uma vez que toda a história da filosofia ocidental poderia ser definida como a história das rejeições de Platão: mesmo hoje, marxistas e liberais anticomunistas, existencialistas e empiristas analíticos, heideggerianos e vitalistas estão todos unidos em seu antiplatonismo” (Žižek, 2017, p. 75-76).

- ⁵ Lacan (1997b) desenvolve o conceito de *sujeito suposto saber* a partir do desejo de Sócrates em referência ao saber, manifesto no *Banquete* (Platão, 1991). Para Lacan, assim como o mestre (Sócrates) se coloca na posição de não saber – método maiêutico – para que o discípulo perceba que o saber referente à pergunta elaborada por ele está consigo mesmo, também o analista adota essa posição em relação ao analisando. O paciente supõe que o analista sabe dos seus sintomas, mas tal posição não passa de um suposto saber.
- ⁶ Na biografia *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, o historiador e filósofo François Dosse (2010, p. 160) faz referência também a essa mesma passagem, mas mostra as implicações desenvolvidas: “Lacan observa com grande interesse esse empréstimo e saúda com insistência a ‘elegância de Gilles Deleuze’, ‘nosso amigo’, em seu seminário de 1968 e 1969. Opõe a imbecilidade que reina na psicanálise à maneira como Deleuze mostrou que o prazer masoquista constitui o Outro em forma de um contrato. Na sessão de 12 de março, Lacan convida seu público a ler *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*: ‘Acontece, por exemplo, que o senhor Gilles Deleuze, continuando seu trabalho, lança, como suas teses, dois livros capitais’. Ele dá a entender que as teses apresentadas por Deleuze foram muito fortemente inspiradas nas suas. ‘Ele, em sua bonança, teve tempo de reunir em um único texto não somente o que está no cerne do que meu discurso enunciou – e não há dúvida de que esse discurso está no cerne de seus livros, pois isso é



reconhecido ali como tal, e que o seminário sobre *A carta roubada* é a porta de entrada. Ao mesmo tempo, Lacan reconhece a contribuição do filósofo, particularmente por ter introduzido em suas análises as reflexões dos estoicos. Ele saúda igualmente em Deleuze aquele que conseguiu definir melhor o paradigma estruturalista. ‘Os senhores versam que ele diz em algum lugar que o essencial do estruturalismo, se essa palavra em um sentido..., é ao mesmo tempo um vazio, uma falha na cadeia significante, e o resultado disso são objetos errantes na cadeia significada’” (Dosse, 2010, p. 160).

⁷ Em *Cartografias do desejo*, Guattari e Rolnik (1999) precisam bem as diferenças entre território, desterritorialização e reterritorialização: “A noção de território é entendida aqui num sentido muito amplo [...]. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. [...] Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros de tribos e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a travessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante. O capitalismo é um bom exemplo de sistema permanente de reterritorialização: as classes capitalistas estão constantemente tentando ‘recapturar’ os processos de desterritorialização na ordem da produção e das relações sociais. Ele tenta, assim, controlar todas as pulsões processuais (ou *phylum maquínico*) que trabalham a sociedade” (Guattari; Rolnik, 1999, p. 323).

⁸ Para Deleuze, o sentido é sempre produzido, mas deve sua produção ao não sentido, ou seja, ao *não-senso*, evitando assim a dualidade husseliana entre sujeito pensante e objeto noemático visado: “O sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria” (Deleuze, 2006e, p. 75). Por essa passagem, já podemos notar que a constituição do sentido depende

da circulação do não-senso, ou seja, do acontecimento, do que deixa em suspenso os sentidos estabilizados. No prólogo de *Lógica do sentido*, Deleuze (2006e) afirma que “o sentido é uma entidade não existente, ele tem mesmo com o não-senso relações muito particulares”. O autor aborda o sentido – tendo como análise a obra de Lewis Carroll – com base em uma série de paradoxos para mostrar que não há uma única determinação para o sentido. O sentido assim aparece como excesso, porque nele está presente o não-senso. “O não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, operando a doação do sentido” (Deleuze, 2006e, p. 74). Podemos inserir a enunciação “Eu não sou ninguém” na série de paradoxos que formam a cartografia subjetiva dos protestos de junho de 2013, na qual o sentido se instala na direção do devir. Como questiona Deleuze (2006e, p. 2): “Não seria talvez esta relação com a linguagem, como um ‘fluxo’ de palavras, um discurso enlouquecido que não cessaria de deslizar e aquilo a que se remete sem jamais se deter?”.

- ⁹ Badiou (1997a, p. 18), ao discorrer sobre o Uno e o Múltiplo, diz que, para Deleuze, “a repetição é um conceito ontológico maior, é precisamente porque ela não se deixa pensar nem como permanência do Uno nem como múltiplo de termos identificáveis, porque ela está além dessas oposições: ‘A repetição é a permanência do Uno, assim como não é a semelhança do múltiplo’”.





A rebelião do desejo

4

A rebelião do desejo

*Se há alguma coisa que os
acontecimentos de maio
demonstram é precisamente a
descida para a rua das estruturas.*

(Lacan *apud* Foucault,
2001, p. 298)

*Quais são os fluxos de uma
sociedade, quais são os fluxos
capazes de subvertê-la, e qual é o
lugar do desejo em tudo isso?*

(Deleuze, 2006c, p. 292)



"Descida para a rua das estruturas"

Em 1969, um ano após os movimentos na França conhecidos como Maio de 68¹, Michel Foucault proferiu a conferência *O que é um autor?*², na Sociedade Francesa de Filosofia, tendo entre os presentes o sociólogo Lucien Goldmann e o psicanalista Jacques Lacan. Na conferência, o nome *autor* passaria a “caracterizar um certo modo de ser do discurso” (Foucault, 2001, p. 273). Não obstante, Goldmann interveio contra Foucault trazendo para a cena enunciativa um *slogan* das revoltas de 1968 deixado por um estudante na lousa da velha Sorbonne — *As estruturas não descem às ruas* — para advogar “que não são jamais as estruturas que fazem a história, mas os homens, embora a ação destes últimos tenha sempre um caráter estruturado e significativo” (*apud* Foucault, 2001, p. 293).

Lacan foi o último a falar. Ainda sob o efeito da intervenção de Goldmann³, mostrava-se arredio à etiqueta estruturalista e, num jogo de trocadilhos, alinhou-se a Foucault:

Não considero que seja de forma alguma legítimo ter escrito que as estruturas não descem para a rua, porque se há alguma coisa que os acontecimentos de maio demonstram é precisamente a descida para a rua das estruturas (*apud* Foucault, 2001, p. 298).

A ideia de que o campo simbólico é afetado pelo movimento que vem das ruas aponta para o acontecimento num momento de fuga, determinado *a priori* pela estrutura. O acontecimento nos protestos de junho de 2013 indica singularidades. Antônio Teixeira, em conferência na Estação do Saber, Belo Horizonte, ainda no frescor dos eventos de junho, sinalizou para a mobilização da multidão sem massa⁴, o que



resulta no “acontecimento que questiona a própria ideia de representação” (Teixeira, 2014). É nesse instante de fuga à representação que se efetua o recorte deste trabalho.

Durante os protestos, uma grande dissonância deu a dimensão da vertigem de que a grande imprensa e analistas foram acometidos — não apenas com relação à personagem “eu sou ninguém”, ou à nova imagem afirmando que não são somente pelos “20 centavos”, mas, também em outra posição, quanto aos discursos institucionalizados com função de ordenar os acontecimentos. Nesse gesto de controle sobre a vida dos outros, a linguagem fica também sob rasura diante do que escapa à classificação.

Mais do que a vertigem que assola, principalmente, a mídia corporativa, colocam-se também em xeque as análises de especialistas que, pós-evento, buscam nas possíveis causas tecer um mapa racional do que aconteceu. Essa situação assemelha-se às observações de Žižek (2012a) sobre as revoltas de 2011 no Reino Unido, quando manifestantes pediam esclarecimentos sobre o assassinato suspeito de Mark Duggan, jovem negro morto por membros da polícia metropolitana de Londres. Logo depois, revoltas populares espalhavam-se pelo Reino Unido.

Embora os distúrbios no Reino Unido em 2011 tenham sido desencadeados pela morte suspeita de Mark Duggan, é comumente aceito que eles exprimem um desconforto mais profundo. Mas que desconforto? Assim como os carros incendiados nos subúrbios de Paris em 2005, os manifestantes do Reino Unido não tinham nenhuma mensagem para transmitir. [...] Os manifestantes não fazem nenhuma exigência particular: o que temos é um protesto de nível zero, um ato de protesto violento que não exige nada (Žižek, 2012a, p. 64-65).

A princípio, as observações diferem bastante dos protestos de junho de 2013, quando as mobilizações se iniciaram com uma pauta específica — a luta pela redução da tarifa do transporte

público —, seguida de uma propagação de demandas variadas país afora. Proliferaram temas como: ações contra a corrupção, a realização da Copa do Mundo, mais saúde e educação, bem como a ausência de uma bandeira de luta que unificasse os projetos, porque não havia uma mensagem única a transmitir. Por isso, a pergunta de Žižek (2012a) — “mas que desconforto?” — acompanhada da leitura de um protesto de nível zero que seria, também, o mobilizador da saída às ruas pelos manifestantes de junho de 2013.

Os protestos de junho de 2013 no Brasil têm caráter difuso, tornando a questão de Žižek (2012a) mais relevante. Em 27 de julho de 2013, o presidente emérito do Diálogo Interamericano⁵ Peter Hakim (2013) publicou uma análise no *Estadão*:

Embora a lista de reclamações fosse longa, os manifestantes brasileiros não apresentaram prescrições concretas e fizeram poucas exigências específicas. Ao contrário do que aconteceu nos protestos no Egito e na Turquia, em Portugal e na Espanha, não pediram a renúncia ou destituição de sua presidente ou de outros integrantes do governo. Não elaboraram um programa de ação sobre questões específicas — contrariamente aos ativistas do Chile, que exigiam a reforma da educação, ou do México, que pediam mudanças na política contra a criminalidade e a droga, ou das marchas nos Estados Unidos em favor de uma ampla redistribuição da renda. Os brasileiros não insistiram na aprovação de novas leis importantes, como legalização do casamento *gay* ou da reforma da migração, como os manifestantes nos EUA; nem pressionaram pela revogação de leis e de acordos internacionais existentes, como fizeram os gregos e espanhóis “indignados” que reivindicaram a anulação das medidas de austeridade.

A recuperação histórica comparativa do discurso de Hakim (2013) expõe um grande questionamento: como mais de um milhão de pessoas pôde sair às ruas em mais de 100 cidades para lutar por um leque tão amplo de temas, reforçado pela



referência ao jornal *The New York Times* por noticiar “que, quando o repórter perguntou a uma jovem manifestante o que ela pretendia, ela respondeu⁶: ‘Nós queremos tudo, e queremos agora’”⁷.

O que move esse desconforto de querer “tudo” (“Milhares vão às ruas ‘contra tudo’”)? Nessa direção, Idelber Avelar (2014a) publicou, em seu *blog O biscoito fino e a massa*, uma análise dos protestos intitulada “O enigma de junho”⁸, a qual inicia em forma de epígrafe com um trecho da música *Ballad of a thin man*, de Bob Dylan: “*Something is happening here / And you don’t know what it is*” (“Algo está acontecendo aqui / E você não sabe o que é”), como se um estranho objeto mobilizasse as pessoas a sair às ruas para protestar, porque querem “tudo”, mesmo que não saibam o quê. Para Avelar (2014a):

Traços principais foram o caráter multitudinário e disperso, a ausência de controle ou inclusive de adesão das maiores centrais sindicais e partidos políticos, a brutal repressão policial, o papel central das redes sociais e das mídias independentes na divulgação e documentação dos eventos, as reivindicações múltiplas, em alguns casos contraditórias em si, e a ocasional depredação do patrimônio material. Mais que as turcas, gregas, espanholas, egípcias ou chilenas, as manifestações brasileiras produziram estupefação, posto que aos olhos de quase todo o exterior e mesmo de parte significativa de seu próprio povo, o Brasil desfrutava de um pacto político estável.

O próximo título do artigo “O enigma de junho” (Avelar, 2014b) aponta para o irrepresentável, como se a conta não fechasse. Ora, é o “enigma”, mantendo-se na obscuridade por não se enquadrar em nenhuma narrativa, que faz desse evento um acontecimento. Aquilo que acontece enquanto algo que não tem determinação, que se enquadra numa ordem de conhecimento, existe enquanto acontecimento.

Voltemos à questão de pano de fundo de Žižek (2012b) e que deixa o discurso de especialistas sob rasura:

Há uma ironia em observar sociólogos, intelectuais e comentadores tentando entender e ajudar. De maneira desesperada, eles tentaram atribuir sentido aos atos de protestos e, nesse processo, ofuscaram o principal enigma apresentado pelos motins (Žižek, 2012b, p. 65).

Configura-se como enigma aquilo que escapa ao campo discursivo dos especialistas⁹, e o que escapa está, na leitura de Žižek (2012b), na forma da violência.

O fato de não existir programa é em si algo que deve ser interpretado e que nos diz muito sobre nossa condição político-ideológica: que tipo de universo é este que habitamos que celebra a si mesmo como uma sociedade de escolha, mas no qual a única alternativa disponível ao consenso democrático imposto é uma ação cega? O triste fato de que uma oposição ao sistema não possa se articular na forma de uma alternativa realista, ou pelo menos de um projeto utópico significativo, mas somente na forma de uma explosão sem sentido, é uma acusação grave à nossa condição. De que serve nossa famosa liberdade de escolha quando a única escolha que temos é entre as regras e a violência (auto)destrutiva? (Žižek, 2012b, p. 65).

Nessa via zizekiana, a violência é a única condição de estar fora do consenso democrático imposto, de agir fora das liberdades de escolhas reguladas, o que faz dela expressão desse estranho objeto que não se deixa normatizar. Não por acaso, como veremos no item seguinte, a mídia corporativa sentenciará os manifestantes como vândalos, criminosos etc. Um exemplo para antecipar a discussão é a repercussão do depoimento do então governador de São Paulo Geraldo Alckmin, a quem a *Veja.com*, de 12 de junho de 2013, dedicou a matéria com o título: “Alckmin:



manifestantes são baderneiros e vândalos” (2013). Na linha de apoio, percebe-se de forma ainda mais explícita como a linguagem é usada para fazer ver as ações: “Pela terceira vez, protestos deixam rastros de destruição e vandalismo pela cidade; dezenove pessoas foram detidas nesta terça-feira” (Alckmin: manifestantes [...], 2013).

Em matéria de Netto (2013) no *Estadão*, no mesmo dia (12), a mesma fala do governador foi destaque, com o título: “Alckmin chama manifestantes de ‘baderneiros’ e ‘vândalos’”. O sentido é completamente alterado na linha de apoio ao título, com a fala do prefeito de São Paulo Fernando Haddad: “Também em Paris, Haddad disse que quem depreda ‘são pessoas inconformadas com o Estado democrático de Direito’”. No entanto o modo como o discurso de Haddad é apropriado pelo *Estadão* tem como função reforçar o campo de visibilidade aberto pelo veículo de comunicação já no primeiro enunciado “Também”, como se o segundo fosse o reforço do primeiro. Em ambos, tanto nas falas entre aspas de Alckmin quanto nas de Haddad, os enunciados funcionam num *já dito*, apenas salientando o que todos os leitores do periódico devem ler.

No artigo “O enigma de junho: parte II”, Avelar (2014b) defende a tese do chileno Willy Thayer,

segundo o qual o termo transição não deveria ser entendido no sentido em que o tomam as ciências sociais como sinônimo do processo pós-ditatorial de retorno às instituições político-eleitorais, mas como um trânsito do estado nacional moderno ao mercado transnacional, efetuado pelas próprias ditaduras (Avelar, 2014b).

Nessa via, a democracia brasileira é explicitada como uma ditadura por outros meios. A transição teria sido da própria ditadura. Isso reforça seu argumento seguinte:

Apesar de que os primeiros protestos tiveram lugar ao redor do tema do direito do transporte, o passado da ditadura se faz presente de múltiplas maneiras, tanto nas palavras de ordem defendidas pelo povo sublevado como pela presença de uma das grandes heranças do período ditatorial, a polícia militarizada nas ruas, treinada não para manter a segurança pública, mas para eliminar um inimigo (Avelar, 2014b)¹⁰.

A violência assume dois sentidos: tanto o zizekiano, de sair do consenso democrático imposto — resistência ao *Império* —, quanto o de retorno explícito do que sempre se manteve, mas de forma recalcada, a herança da ditadura militar. Entre os gritos de guerra durante os protestos de junho de 2013, um continuou ecoando nos anos seguintes: “o gigante acordou”.

O enunciado “o gigante acordou”, ou suas variações, como “o gigante adormecido em berço esplêndido” (numa alusão ao Hino Nacional), consiste, como observou Arantes (2013), no “conhecido lema do grande despertar, que reaparece ciclicamente na história”¹¹. Nesse aparecimento, de tempos em tempos, destacamos o período do golpe militar de 1964, quando o enunciado adquiriu função de *slogan* da Marcha da Família com Deus pela Liberdade, nome de uma série de manifestações de março a junho de 1964, constituindo o principal movimento popular de apoio ao golpe, ocorrido no dia 31 de março daquele ano.

Com lutas conservadoras, a Marcha da Família mobilizava-se contra a *ameaça comunista*, expressa, sobretudo, no então presidente João Goulart. Não é de estranhar que o grito “o gigante acordou” emergiu no decorrer das revoltas de junho de 2013 e com força moral em manifestantes enrolados na bandeira nacional. O mantra foi repetido pela grande mídia como uma grande celebração das massas, mas quando o foco já não era mais a redução da tarifa do transporte público.



No portal da Rede Globo, o *GI*, a matéria “Famosos vão às ruas e comentam protestos pelo Brasil” (2013), de 18 de junho, exemplifica esse gesto de celebração:

Débora Nascimento (@debranascimento), atriz, no Twitter: “poucos não podem apagar o brilho de um dia tão lindo. Segue Brasil! #ogiganteacordou”. [...]

Eriberto Leão (@eribertoleao), ator, no Twitter: “O mais importante foi termos despertado como nação. As manchetes deveriam ser: O gigante acordou, apesar de uma minoria tentar invalidar isso”. [...]

Gisele Bündchen, modelo, no Facebook: “Não paro de pensar no orgulho que tenho do povo brasileiro, mostrando a bela união de um povo na busca por um país melhor. Estou sempre em coração e orações com vocês. Muita Luz e amor a todos. #ogiganteacordou”. [...]

Jair Oliveira (@jairoliveira): [...] Espero que o gigante tenha descansado o suficiente para tão cedo não pensar em voltar a dormir. E pelo que vi hoje, não dormirá jamais. Eu sim vou dormir bem, muito bem. Mas dormirei tranquilo, na certeza de que hoje [17 de junho de 2013] não terei pesadelos. Pois sonharei com um gigante! #mudabrasil #ogiganteacordou”. [...]

Luan Santana (@luansantana), cantor, no Twitter: “É bom demais ver a luta por um país melhor... a força do povo me emociona demais! Dias melhores estão por vir... e estamos ansiosos para respirar fundo e ver que a luta valeu a pena! #ogiganteacordou” (Famosos [...], 2013).

Esse retorno do enunciado não vem de forma explícita. Entre os disparadores dessa memória reprimida, está o comercial da campanha publicitária de 2011 da marca de bebidas Johnnie Walker, em que um gigante de pedras acorda na Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro – no mesmo ano em que o mundo vê surgir uma série de protestos no Oriente e depois no Ocidente. Produzido pela agência Neogama/BBH com o título *Keep Walking Brazil*, o vídeo, com duração de 60 segundos, traz cenas

exuberantes com pessoas perplexas, excitadas diante de um gigante que se levanta em um dos cartões-postais do Rio. Ao final da cena, a frase: “O gigante não está mais adormecido”.

Prelúdio do retorno do reprimido, ele vem sob os mantos da publicidade, num movimento fetichista. Ao mesmo tempo em que o Real aponta para o mal-estar, ele é integrado à realidade sob a forma de um adereço pelo qual o fetichista goza. Na publicidade, o que menos se mostra é a marca da bebida, destacando a produção de outro conteúdo (simbolizando a grandeza do país) responsável pela produção do desejo nos consumidores.

A pergunta a ser feita é: *que gigante adormecido é este?* A relação mais imediata e que circulou nos debates pelas redes sociais é que seria o retorno da onda conservadora de apoio ao regime militar de 1964. Mas, se o gigante estava adormecido, este seria, então, o retorno daquele que já havia acordado de um longo sono? Em 1964 a Marcha da Família também pressentia o mal-estar, cuja solução dependeria desse suposto gigante que acabara de acordar — “o gigante acordou”, gritavam os manifestantes pelas ruas de São Paulo logo após o golpe militar.

Esse gigante adquire a forma de um pai todo-poderoso capaz de livrar seus filhos dos perigos do mundo, da corrupção dos valores morais, da destruição dos limites que sustentam as hierarquias sociais. Como observou Arantes (2013), é um conhecido lema que reaparece em diferentes momentos históricos, de tal modo que não se pode falar de uma origem, porém, nos moldes nietzschianos, de uma genealogia. Sem origem e sem essência, o “gigante acordou” repete múltiplas formas fetichizadas, sem modelo, dando-nos a impressão de simulacro, não como expressão do falso — que vem da tradição platônica —, para afirmar o gozo da máquina disciplinar.



A cena fetichizada é de um povo aguerrido que passa a ter consciência da grandeza e riqueza da nação corporificada na imagem de um gigante de pedras, na publicidade de uma marca de bebida destilada. Essas formas de produção do imaginário, assim como as de 1964, tecidas sobre a literatura anticomunista, funcionam apenas como um objeto para tamponar a cena insuportável, o Real da castração, ou, para dizer de outra maneira, para mascarar o que não se deixa simbolizar.

Esse recorte do movimento cíclico do enunciado, de 1964 a 2013, é mais uma das formas de expressão do retorno do estranho objeto. Sigmund Freud, em 1914, publicou o texto “Recordar, repetir e elaborar” (1990a), no qual o retorno vem como expressão do que foi reprimido. O pai da psicanálise estabelece uma relação entre o esquecimento e a repetição — o esquecimento promovido pelo recalque (ou repressão) que retorna (repetição) como sintoma.

No debate *Ditadura e homossexualidade*, promovido na Livraria da Vila, São Paulo, em abril de 2015, o psicanalista Christian Dunker faz referência a esse texto de Freud para sustentar sua interpretação de que parte da violência social no Brasil pós-ditadura militar pode ter relação com a anistia e com o processo de esquecimento desse momento traumático, sem que o país passasse por um processo de reparação. Para Dunker (2015a), a Comissão Nacional da Verdade (CNV)¹² tem como objetivo reparar as violações aos direitos humanos, sobretudo no período da ditadura, mas começou tardiamente.

Se a busca de reparação começou décadas depois do fim do período ditatorial, os motivos para a produção do esquecimento deram-se com o próprio Estado de exceção então vigente, com a aprovação da Lei de Anistia, de 1979, quando se iniciou uma política do esquecimento, na medida em que tanto

os presos políticos quanto os torturados passaram a ser contemplados. A lei passaria a ser analisada novamente em abril de 2010, quando o Supremo Tribunal Federal (STF) recusou a revisão da Lei da Anistia, o que dificultou, posteriormente, a atuação da CNV.

Pela via lacaniana, sabemos que, num processo traumático, o que não se inscreve no simbólico — nesse caso, o luto, as perdas, as desculpas de sentidos sobre as memórias do passado etc. — retorna no Real. É nesse sentido que a violência adquire caráter estruturante, ou seja, tem sua formação na política do esquecimento, ou, como chamou Safatle (2010, p. 252), de “Partido da Amnésia”.

Safatle (2010) defende a ideia de que é preciso dar uma resposta “estrutural” a essa política que promove o esquecimento das práticas, sobretudo de tortura:

Ela consiste em lembrar que nenhum país conseguiu consolidar sua substância normativa sem acertar contas com os crimes de seu passado. Se há algo que deveríamos apreender de uma vez por todas é: não há esquecimento quando sujeitos sentem-se violados por práticas sistemáticas de violência estatal e de bloqueio da liberdade socialmente reconhecida. Se há algo que a história nos ensina é: os mortos nunca se calam. Aqueles cujos nomes o poder procurou anular sempre voltam com a força irredutível dos espectros. Pois, como dizia Lacan, aquilo que é expulso do universo simbólico retorna no real (Safatle, 2010, p. 252).

Esse retorno vem como sintoma, gozo que se constrói na repetição. Seguindo as sugestões de Dunker, a abertura política em 1985 não significou, necessariamente, a quebra dos muros, das hierarquias, das práticas autoritárias que moldaram *habitus* e estruturaram práticas. Rompeu-se com o regime político, mas não se deu abertura para fazer luto das mortes reais e simbólicas produzidas no Estado de exceção.



Da luta contra o aumento de R\$ 0,20 da tarifa de ônibus ao grito de guerra “o gigante acordou”, vimos a permanência de um Estado de exceção que ora age sobre os descontentes com os serviços públicos, ora com os que reivindicam o retorno dos militares ao poder almejando a volta de práticas moralizantes.

Muitos que gritavam “o gigante acordou” são jovens que atribuem outros sentidos ao enunciado, descolando-se de uma referência histórica e de apoio aos militares, mas tomemos o dizer na modalidade de intradiscurso, de um saber “que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra” (Orlandi, 2009, p. 31).

O já-dito, que Eni Orlandi (2009) aborda na tradição da análise do discurso (AD) francesa, opera com a mesma estrutura do *saber não sabido*, que na psicanálise corresponde ao saber do inconsciente. Assim, “o gigante acordou” constituiria, para a AD, uma memória discursiva que atravessa o sujeito, ou, para dizer de outra forma, um discurso pelo qual o sujeito é falado.

Não teríamos a repetição dessa memória discursiva às bases de um *saber não sabido*, para o qual o gigante — que poderia ser interpretado em relação à grandeza desse país e de seu povo — viria como uma palavra equivocada? Quando se reproduz um dizer, há sempre um outro pelo qual se busca causar efeitos, mas há também nesse gesto outra voz, a qual em Lacan (2008) adquire a estrutura de grande Outro. Nesse caminho, o regime militar continua ainda mais vivo, quando já não é mais preciso reprimir por imposição, inscrevendo-se na sociedade via palavra que vem como equívoco.

A repetição também acontece nos corpos. Em 14 de junho de 2013, um pedreiro morador da Rocinha, Rio de Janeiro, desapareceu. Amarildo de Souza, desaparecido após uma operação policial, viraria símbolo nacional com a *hashtag* “Onde

está Amarildo?”. O “gigante acorda” após um longo sono desde a abertura política em 1985 e um novo corpo desaparece após uma investigação policial. O gigante acorda como se repetisse momentos traumáticos da ditadura militar. Não que não desaparecessem corpos antes, mas, no momento em que o significante “o gigante acordou” reaparece com força, Amarildo torna-se símbolo de denúncia de um Estado de exceção.

A psicanalista e socióloga Raluca Soreanu (2013, p. 218), ao analisar o acontecimento, destaca:

Pilhas de corpos (uma pilha imaginária, pois sua materialidade nos é negada) desaparecidos cristalizaram-se numa referência singular. [...] A força simbólica é dada pelo espaço impresso no imaginário social por todos os outros desaparecidos e se mantêm anônimas. Ao gritar “Onde está Amarildo?” a multidão deu nome à perda. Temporalidades diferentes se sobrepõem. Os desaparecidos da ditadura militar encontram os desaparecidos dos tempos de pacificação das favelas. A passagem do tempo da perda sem um luto possível para a perda com luto acontece quando os tempos se cruzam.

A leitura de Soreanu (2013) vem ao encontro da fala de Dunker (2015b) de que há uma violência social em consequência de o país não ter passado por um momento de reparação dos crimes da ditadura militar. Para Soreanu (2013, p. 218), a pergunta “Onde está Amarildo?” é o jogo do “*fort-da*”, na sua releitura de Freud, para a subjetividade coletiva. “A subjetividade coletiva está tentando estabelecer um laço com o outro via uma pergunta”, mas, acrescenta a psicanalista, esse outro falha no processo de reconhecimento. Esse outro, como lembra, é muito mais uma virtualidade do que uma autoridade (Soreanu, 2013, p. 218-219).

O “*fort-da*”, como veremos melhor no capítulo 5, diz respeito ao jogo “agora você vê, agora não”, como parte do



processo de construção da subjetividade para que a criança suporte a ausência da mãe, ou mesmo aprenda a lidar com a solidão. A mãe sai do seu campo de visão, mas retorna. Soreanu (2013) traz essa estrutura para pensar a dimensão social, como se o país tivesse passado por um grande trauma sem viver o luto, sem aprender a lidar com as perdas, de tal maneira que esse Real que escapa à simbolização retorna e reaparece de tempos em tempos, como se o gigante fantasma acordasse.

A presença de manifestantes que pediam o retorno à ditadura militar foi, progressivamente, avolumando-se. Essa realidade ganhou destaque principalmente nas paralisações que se sucederam em 2014, 2015 e 2016, concentradas na defesa do *impeachment* de Dilma Rousseff³. Não era difícil ver manifestantes tirando *selfies* com militares (o que se pode ver na figura 1). Houve também imagens divulgadas na *Folha de S.Paulo*, com a matéria intitulada “Manifestantes tietam e tiram ‘selfies’ com policiais do Batalhão de Choque”, nas manifestações do dia 15 de março de 2015 (Bergamim Jr.; Agostini, 2015).

Figura 1 – Manifestante tira *selfie* com pelotão de choque da Polícia Militar na Avenida Paulista



Fonte: Foto de Rafael Arbex (Fotos [...], 2015)

Se há um já-dito que opera no imaginário dos manifestantes, constituindo a outra cena que mobiliza todo o dizer, haveria, ainda, a permanência de um *mal-estar* causado pela posição de gozo do sujeito em se repetir no desejo do Outro. Essa estrutura tem a conhecida fórmula da clínica lacaniana, do *saber não sabido* — sem a presença de um analisar. Ou seja, o sujeito parte do pressuposto de que o retorno dos militares seria o caminho para a dissolução do *mal-estar*; mas no fundo ele sabe que *isso* que o afeta não pode ser objetivado, muito menos dissolvido pelas ações de um governo.

O acontecimento estende-se nesse núcleo não objetivável, que não diz respeito ao imaginário responsável pela crença de que algumas das demandas seriam o caminho salvacionista para a nação. Bem ao contrário, ele está no não sentido, percebido como *mal-estar* que mobiliza o sujeito sem apontar para alguma direção, sem encontrar eco numa representação. O acontecimento passa a ser o momento de fuga do sentido, não propriamente de um novo sentido que aos poucos ganha corporeidade como no retorno da herança da ditadura militar, mas sim — e é o que está em questão — o que Jacques-Alain Miller (1999, p. 330) vai defender como um Real da linguagem: “Precisamos nos dar conta de que o que permanece, a fuga do sentido, é uma propriedade de estrutura do sentido, o que constitui um real da linguagem”. Não o sentido — que em Lacan (1998) é o registro do imaginário —, mas o que o mobiliza. Esse resto que sempre se repete colocando o sentido em falta é o Real da linguagem, a parte do significante fálico que não deixa o sentido se inscrever; ao mesmo tempo é o que mobiliza o aparecimento de outros sentidos na busca de uma completude imaginária. É quando a palavra falta, ou há sempre algo faltando na palavra para cobrir o evento, como se o que retornasse (repetisse) no sentido fosse, desde o início, o Real da linguagem.



Não seria isso o que nos protestos causou tanta vertigem nos grandes veículos de comunicação?

"As revoltas de junho"

A expressão "revoltas de junho"¹⁴, numa primeira impressão, parece apropriada para recobrir uma sucessão de acontecimentos que alteraram o campo simbólico de representação do Brasil, mas ela apenas se junta a uma série de outras expressões para dar conta do mesmo evento. Da fuga de sentido produzida por um mal-estar, desencadeia-se uma proliferação de afetos e discursos desencontrados e tira-se o chão de quem tem a pretensão de descrever os fatos. Ainda no calor dos protestos, antes mesmo de 2013 se inscrever no passado, a Editora Boitempo e o portal Carta Maior lançaram um livro produzido coletivamente sobre os protestos de junho, reunindo sociólogos, filósofos, geógrafos e ativistas políticos.

No prefácio de *Cidades rebeldes*, Raquel Rolnik (2013) cita a metáfora do terremoto para ilustrar os acontecimentos que perturbaram a "ordem de um país que parecia viver uma espécie de vertigem benfazeja de prosperidade e paz, e fez emergir não uma, mas uma infinidade de agendas mal resolvidas, contradições e paradoxos" (Rolnik, 2013, p. 8).

Os sinais sísmicos já podiam ser sentidos há anos, desde 2011, com as mobilizações no norte da África; depois passaram pelos indignados da Europa, alcançaram o grito dos estudantes no Chile, até chegar aos protestos do Occupy Wall Street, nos Estados Unidos. Nos protestos, ouviam-se enunciados que poderiam ser de revoltas de diferentes lugares.

Há algo que parece ligar esses acontecimentos numa série que desafia as formas tradicionais de representação. Na análise de Žižek (2013), os problemas

no Inferno parecem compreensíveis, mas por que é que há problemas no Paraíso, em países prósperos ou que, ao menos, passam por um período de rápido desenvolvimento, como a Turquia, a Suécia ou o Brasil? (Žižek, 2013, p. 102)¹⁵.

Ainda, acrescenta:

E o mesmo com os protestos que eclodiram no Brasil em meados de junho: foram sim desencadeados por um pequeno aumento no preço do transporte público, mas então por que continuaram mesmo após essa medida ter sido revogada? (Žižek, 2013, p. 102).

Žižek (2013) entra no ponto central para o debate que se pretende. Para ele, não existe um objetivo real perseguido pelos manifestantes que, alcançado, reduziria o mal-estar:

O que a maioria dos manifestantes compartilha é um sentimento fluido de desconforto e descontentamento que sustenta e une demandas particulares. [...] a luta pela interpretação dos protestos não é apenas “epistemológica”; a luta dos jornalistas e teóricos sobre o verdadeiro teor dos protestos é também uma luta “ontológica”, que diz respeito à coisa em si, que ocorre no centro dos próprios protestos. Há uma batalha acontecendo dentro dos protestos sobre o que eles próprios representam: é apenas uma luta contra a administração de uma cidade corrupta? Contra o regime islâmico autoritário? Contra a privatização dos espaços públicos? O desfecho dessa situação está em aberto, e será resultado do processo político atualmente em curso (Žižek, 2013, p. 103).



A busca da coisa em si caminha ponto a ponto na sequência de eventos que se sucedem. A sua impossibilidade de ser interpretada, ou o resto da soma interpretativa, é ao mesmo tempo a causa do desejo que mobiliza a busca pela dissolução do desconforto, porém é também a busca para resolver o mal-estar de que fala Žižek (2013). Dos eventos que se sucedem aos sentidos, fraturados sempre que se formam, o que se pode observar são séries diferentes para dar conta de um mesmo mal-estar.

Uma série pressupõe elos de convergência entre situações diferentes. Žižek (2013) não nega que, em cada país, há demandas particulares, como, por exemplo, a Primavera Árabe, no Egito, contra um governo autoritário pró-ocidental e corrupto, ou a Revolução Verde, no Irã, que condena o autoritarismo islâmico. Para o filósofo, essas particularidades ajudam defensores da ordem mundial: “Não há ameaça contra a ordem global como tal, e sim problemas locais específicos” (Žižek, 2013, p. 103). Contra a identificação de objetos parciais para diferenciar um protesto de outro, Žižek (2013, p. 104) diz: “O que unifica tantos protestos em sua multiplicidade é que são todas reações contra as múltiplas facetas da globalização capitalista”.

Nessa via, as manifestações de diferentes lugares são como metáforas de um mesmo mal-estar, o do nosso tempo. Se tomarmos os protestos de junho como uma série desse mal-estar, as variações de temas seriam apenas metonímia de um mesmo sintoma.

O que passamos a ver na cobertura da grande imprensa não operaria no mesmo deslocamento dos objetos fóbicos, como se todo acontecimento que questionasse a estrutura vigente produzisse — nos defensores do sistema — um recalque, passando a funcionar na mesma lógica do objeto fóbico? Pensemos no cavalo para o pequeno Hans¹⁶, que Freud (1996a),

por sua vez, chama de metonímia. É por isso que na lição V de *O seminário, livro 10: a angústia* Lacan (2005) vai falar do engano do significante. O que escapa ao sujeito na sua posição intervalar de um significante a outro é o objeto *a*, causa de desejo. “A demanda surge indevidamente no lugar do que é escamoteado, *a*, o objeto” (Lacan, 2005, p. 77). A demanda surge no *ali*, que se apresenta como objeto, e está para além dele.

Teríamos nos discursos da grande mídia — como o de classificar os manifestantes num primeiro momento como vândalos — o significante do engano, ao passo que a vertigem causada pelo evento resulta num afeto de angústia (o que fazer com isso que se apresenta e que dissolve todo o esforço de compreensão no instante seguinte?). Por isso, Lacan (2005) classifica a angústia como um afeto:

Ao contrário, o que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalcado. Isso, Freud o diz como eu. Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado. O que é recalcado são os significantes que o amarram (Lacan, 2005, p. 23).

O que afeta e foge do campo de representação é da ordem da angústia. Já o porquê da angústia é da ordem dos significantes que buscam recobrir uma falta. Se recuperarmos rapidamente algumas manchetes, títulos de matérias e um editorial da *Folha de S.Paulo*, de *O Estado de S. Paulo* (*Estadão*) e da revista *Veja*, veremos que o enunciado está nesse lugar que Lacan (2005) aponta como o do engano motivado por algo que afeta: “Vandalismo marca ato por transporte mais barato em SP”, “Grupo reúne ala radical de partidos e estudantes”, “Manifestantes causam medo, param marginal e picham ônibus” (*Folha de S.Paulo*, 7 jun. 2013); “Fogo, bombas e depredação no maior protesto contra tarifa” (*Estadão*, 12 jun. 2013); “Rastro de



destruição, danos patrimoniais, estações depredadas” (*Folha de S.Paulo*, 8 jun. 2013); “O bando dos caras tapadas” e, na linha de apoio, “Quem são os manifestantes do *black bloc*, que saem às ruas para quebrar tudo” (*Veja*, 21 ago. 13); “Puro vandalismo” (*Estadão*, 8 jun. 2013).

O *Estadão* de 8 de junho de 2013 abre o editorial sentenciando o caso: “Não passou de um festival de vandalismo a manifestação de protesto contra o aumento da tarifa de ônibus, metrô e trem, que na quinta-feira paralisou importantes vias da capital paulista, entre 18 e 21 horas” (Puro [...], 2013). No decorrer do texto, entre outros enunciados: “bandos de irresponsáveis travestidos de manifestantes”, “militantes são radicais”, “atrevimento dos manifestantes”, “aterrorizar os passantes” (Puro [...], 2013).

Podemos ver no discurso da grande mídia uma reação de cólera, que se manifesta quando o sujeito (nesse caso, não somente o jornalista, ou o editor-chefe, mas também o veículo na sua posição ideológica) não estabelece articulação dos acontecimentos com a ordem esperada. Para precisar os termos de Lacan (2005, p. 23), isso ocorre “quando, no nível do Outro, do significante [...], não se joga o jogo. Pois bem, é isso que provoca a cólera”. A cólera não seria uma variação da angústia? Para Lacan (2005, p. 23), “a angústia é um afeto”¹⁷.

Se o que afeta a grande imprensa vem de um desalinhamento com o estabelecido, poderíamos dizer que é um desajuste com o grande Outro. Contrariamente, a fúria pela qual se abateu a grande mídia foi em razão de seu excesso de identificação com a ordem — uma ordem mundial que Žižek (2005) chama de globalização capitalista. Trata-se de um excesso de identificação com esse

Outro em que o sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim, um destino que se perde

no oceano das histórias. Ora, o que são as histórias senão uma imensa ficção? (Žižek, 2005, p. 23).

O que faz a grande imprensa senão deixar ver seu lugar de gozo ao contar histórias sobre o que a afeta?

Não por acaso, no mesmo editorial do *Estadão*, fica explícita essa desavença:

Ele [o MPL] não se opõe ao aumento da tarifa de R\$ 3 para R\$ 3,20, mas a ela própria. Ou seja, não há acordo possível e, como seus militantes são radicais, qualquer manifestação que promovam só pode acabar em violência (Puro [...], 2013).

A violência dá-se primeiramente no nível do Outro: “Pequenos grupos aguerridos [...] param quando querem a Avenida Paulista e outras vias importantes da cidade, desconhecendo solenemente as proibições existentes nesse sentido” (Puro [...], 2013). Na tipologia discursiva que explicita a posição do jornal, o editorial, o *Estadão* deixa vazar que a violência ocorreu em primeiro lugar “desconhecendo solenemente as proibições existentes” (Puro [...], 2013), no que concerne ao fechamento de vias. Ora, não estar em acordo com a lei é a questão. A grande imprensa coloca-se, assim, como representante da lei, identificando-se por completo com o Outro. Não é que o Outro apareça na versão das leis do Estado (o que seria um equívoco), mas essa instância autoritária que incita o sujeito a fazer executar uma suposta lei vem como representante da representação (instância do grande Outro).

Nessa identificação, a imprensa posiciona-se como a demarcadora de significantes-mestres para fins particulares, para realizar sua fantasia de completude, que é sempre completude do Outro, ou seja, com o que vai demandar para que o Outro se efetive como o todo, na busca para eliminar o resto que falta para que a ordem se estabeleça. Paradoxalmente,



o Outro vem no lugar, como diria Lacan (2005, p. 77), “do que é escamoteado”. Já que o objeto *a* está na cena do objeto parcial, como aquilo que no próprio objeto falta para que o sujeito se realize, entra em cena o significante-mestre, que Lacan (1992) trabalha em *O seminário, livro 17*, intitulado *O avesso da psicanálise*.

Tomemos esse Outro — funcionando na grande imprensa quando esta se coloca como serva do capitalismo — como a crença que se tem de que há um todo acima do sujeito e que determina a lógica da vida e do mercado. Isso implica dizer que o Outro é um lugar, e não uma entidade. A psicanalista Renata Salecl (2005, p. 20) pontua a questão: “Além de declarar que o Grande Outro não existe, Lacan realçou a importância da crença das pessoas de que ele existe”. O que se apresenta por meio do discurso da grande imprensa sobre os protestos de junho é a forma como ele se situa como representante disso que, em síntese, depende de uma crença para sua existência.

O editorial do *Estadão* é exemplar nesse papel de representante do grande Outro: “As autoridades da área de segurança pública, já sabendo disso, deveriam ter determinado à polícia que agisse, desde o início do protesto, com maior rigor” (Puro [...], 2013). O grande Outro não são as autoridades, mas o lugar de autoridade como projeção do desejo, nesse caso o da imprensa e que vem a ser sempre o desejo do Outro.

Em outro editorial, agora da *Folha de S. Paulo* do dia 13 de junho de 2013, com o título “Retomar a Paulista”, além da ênfase ao número de feridos, de ônibus queimados e aos prejuízos causados nas estações de metrô, o ponto crucial é o mesmo apontado no editorial do *Estadão*:

Pior que isso, só o declarado objetivo central do grupelho: transporte público de graça. O irrealismo da bandeira já trai a

intenção oculta de vandalizar equipamentos públicos e o que se torna símbolos de poder capitalista. O que vidraças de agências bancárias têm a ver com ônibus? (Retomar [...], 2013).

A cobertura dos dois primeiros atos de manifestação foi de cobrança dos grandes jornais por maior rigor da Polícia Militar, o que de fato se pode ver nos eventos seguintes.

Grandes jornais, como a “Folha de S. Paulo” e o “Estado de S. Paulo – Estadão”, chegaram a publicar editorial em que chamavam os manifestantes de baderneiros e vândalos e pediam mais rigor da Polícia Militar para investir nos protestos e impedir os atos de depredação do espaço público. E assim aconteceu. Por coincidência ou não, no mesmo dia em que esses editoriais foram publicados, a Polícia Militar atuou com muito mais força e truculência nas manifestações que ocorreram na cidade de São Paulo, atacando as pessoas com armas menos letais, como balas de borracha e bombas de efeito moral (Fernandes; Roseno, 2013, p. 156).

Se o tom da mídia impressa foi o de criminalizar os manifestantes, na rádio e na televisão não foi diferente. O caso mais emblemático foi o do comentarista da rádio *CBNe* do *Jornal da Globo* Arnaldo Jabor (citado na introdução), em sua análise dos protestos (dias 6, 7 e 13), com o título “Revoltosos de classe média não valem nem 20 centavos”:

Mas, afinal, o que provoca um ódio tão violento contra a cidade? Só vimos isso quando a organização criminosa de São Paulo queimou dezenas de ônibus. Não pode ser por causa de 20 centavos. A grande maioria dos manifestantes são filhos de classe média, isso é visível. Ali não havia pobres que precisassem daqueles vinténs, não. Os mais pobres ali eram os policiais apedrejados, ameaçados com coquetéis-molotovs, que ganham muito mal (Jabor, 2013b).



A quem Jabor está servindo? De quem ele se projeta como representante? Não basta dividir a sociedade entre aqueles que enfrentam os governantes e os que os defendem. Não se trata das instituições, mas de uma estrutura simbólica que é sempre uma história a se contar. Recuperamos outra parte do discurso de Jabor (2013b): “Eles são a caricatura violenta da caricatura de um socialismo dos anos [19]50 que a velha esquerda ainda defende aqui. Realmente, esses revoltosos de classe média não valem nem 20 centavos”.

Ora, quando Jabor diz que “aqui” ainda se defende uma caricatura violenta da velha esquerda, é, sobretudo, aos governos de Luiz Inácio Lula da Silva, presidente de 2003 a 2011, e de Dilma Rousseff, presidenta de 2011 a 2016, ambos do Partido dos Trabalhadores (PT), que ele se refere.

Uma fagulha na pradaria

Para Vainer (2013, p. 36), parafraseando Mao Tsé-Tung, “uma fagulha pode incendiar uma pradaria”. À primeira vista, somos levados às evidências de que a fagulha foi a mobilização contra o aumento de R\$ 0,20 da tarifa de ônibus em São Paulo, no entanto não faltam livros¹⁸ nem matérias pontuando a sucessão de fatos desde o dia 6 de junho — quando integrantes do MPL, entre outros ligados a partidos de esquerda, protestaram em frente à prefeitura da cidade de São Paulo — até o dia 20, numa sequência de sete atos, tendo como ingrediente a mais o dia 21 de junho, marcado pelo segundo pronunciamento da presidenta Dilma Rousseff à nação, quando assume: “As manifestações desta semana trouxeram importantes lições”¹⁹.

“A pradaria, como agora se sabe, estava seca, pronta para incendiar-se” (Vainer, 2013, p. 36). De janeiro a junho de 2013,

houve protestos contra o preço das passagens do transporte público em todas as capitais do país e no Distrito Federal²⁰. Como numa planície vasta, sem sinal de árvores ou arbustos, somente capim baixo, a vegetação mostra-se num horizonte a se perder de vista. Marcelo Pomar (2013), um dos fundadores do MPL, na introdução do livro *Vinte centavos: a luta contra o aumento* dá uma noção desse processo que se antecede muito ao ano de 2013:

Já se vai uma década: Salvador, Bahia, agosto de 2003. Milhares de pessoas ocupam as principais vias da cidade durante mais de três semanas [...]. Uma luta para derrubar mais um aumento de tarifas de ônibus na capital baiana, curiosamente de vinte centavos. [...] Florianópolis, Santa Catarina, junho de 2004. Grandes mobilizações, que reúnem milhares de pessoas, ocupam, por duas semanas, as principais vias da cidade, entre elas, as estratégicas duas pontes que ligam a porção insular à continental — colocando em xeque as autoridades municipais. Conquistam o que parecia improvável: derrubar o aumento das tarifas de ônibus (Pomar, 2013, p. 9-10).

Seca, a pradaria deu as condições necessárias para os levantes populares que saíram do espectro dos R\$ 0,20, fazendo florescer um resto na conta — não seria a coisa em si de que nos fala Žižek (2012b), que insiste em desafiar as análises? Na conta de Vainer (2013), esse *a mais* que escapa à compreensão do que envolveria tradicionalmente uma luta urbana seria consequência de que,

há muito tempo, multiplicavam-se, no tecido social, diferenciadas, dispersas e fragmentadas manifestações de protestos, insatisfação e resistência. Quantas reuniões, acadêmicas ou políticas, foram consagradas a analisar e/ou lamentar essa fragmentação? (Vainer, 2013, p. 36).



Mesmo assim, há algo nessa lógica da fragmentação que não se sustenta, ou, contrariamente, em um gesto involuntário acerta em cheio o que se busca trabalhar no decorrer dessas páginas, de que há algo que demanda a saída às ruas que não tem objeto parcial, isto é, objeto que de fato seja correspondente ao que é demandado, de tal maneira que a fragmentação levada ao máximo escaparia a toda territorialidade, escaparia à nomeação, à representação.

Os esforços das análises transitam, quase sempre, na busca de precisar o que da realidade política e econômica do país e do mundo produz essa insatisfação, identificando, assim, o que seria objeto das revoltas²¹. Entre as análises, Ruy Braga (2013, p. 81) diz que “a questão da efetivação e ampliação dos direitos sociais é chave para interpretarmos a maior revolta popular da história brasileira”. Rolnik (2013, p. 8) entende como o “direito de ter direito, que alimentou as lutas dos anos 1970 e 1980 e inspirou a Constituição e a emergência de novos atores no cenário político”.

Mauro Iasi (2013, p. 46), por sua vez, identifica a insatisfação decorrente do

caminho escolhido pelo ciclo do PT e sua estratégia [que] desarmou a classe trabalhadora e sacrificou sua independência pela escolha de uma governabilidade de cúpula na qual a ação política organizada da classe jamais foi convocada. [...] O acordo com a burguesia na cúpula produziu na base social uma reversão na consciência de classe e uma inflexão conservada no senso comum.

Ao final do texto, Iasi (2013, p. 46) faz um diagnóstico sem desenvolvê-lo: “Devemos apostar na rebelião do desejo”. A questão que se apresenta agora é saber como o desejo estaria articulado com esse estranho objeto que faz a multidão se movimentar sobre uma estrutura de resistência. Resistir a quê?

Poderemos nomear ao que se resiste: ao *Império* (Hardt; Negri, 2004), à biopolítica e aos dispositivos de captura do sujeito (Foucault, 2008; Agamben, 2009). Jamais se consegue identificar o que de fato se deseja. Ele é irrepresentável. “A rebelião do desejo” pode ser, assim, objetivada como afirmação do fora, da fuga, do não-senso.

Notas sobre o desejo: da falta e do excesso

O desejo para Lacan (2016) é elaborado em duas vias: uma com base em Freud, fundada no *Wunsch*²² (desejo inconsciente) — que impulsiona o sujeito a uma busca indeterminável de objetos que lhe satisfaçam —, e outra no *Begierde*, extraída de Hegel, que comporta a noção de reconhecimento.

A teoria do desejo na sua inspiração hegeliana foi influenciada por Alexandre Kojève. No inverno de 1933-1934, um ano após ter defendido sua tese sobre as relações da paranoia com a personalidade, Lacan foi levado pelo seu amigo George Bataille ao seminário de Kojève²³, denominado de *Introdução à leitura de Hegel* (Kojève, 2002), título também da obra do filósofo de origem russa.

Na leitura de Kojève da obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, o que sobressai é o par do mestre e do escravo. Miller (1999) considera difícil mensurar até que ponto o ensino de Lacan se modificou ao longo de sua vida, porém para ele essa dualidade do senhor/escravo permanece:

Ele utiliza, por exemplo, a referência ao mestre e ao escravo antes do Relatório de Roma e quando constrói os quatro discursos, em 1970, entre os quais está o discurso do mestre,



com o lugar do mestre e do escravo, lugar que pode ser ocupado por diferentes significantes que permutam (Miller, 1999, p. 39).

Para que o mestre possa ser reconhecido em sua posição, precisa, primeiramente, reconhecer o escravo. É uma relação equívoca,

porque pode ser lido de duas formas: “você me apresenta o esquema, mas, de qualquer forma, é outro”; e a segunda, “você me apresenta um esquema que funciona igualmente para nós dois” (Miller, 1999, p. 39).

Para Dunker (2011), dessa relação intersubjetiva entre senhor e escravo são elaborados alguns pressupostos, como a associação entre ação e negação: “Negação da natureza pelo trabalho, negação da coisa pela linguagem e negação do objeto pelo desejo” (Dunker, 2011, p. 506). Se o desejo não se realiza no objeto, ele é necessariamente vazio. Outro pressuposto é de que o desejo será sempre desejo de outro desejo.

Ele não pode ser realizado num objeto, mas apenas em outro ato. É o ato de reconhecimento. [...] Há, então, três momentos: a constituição do sujeito, pela negação do sentimento de si; a formação do desejo como negação e reconhecimento do outro; e a constituição do objeto, pelo trabalho do saber (Dunker, 2011, p. 506).

É dessa leitura de Hegel, como mostra Dunker (2011, p. 507), que “desejar um desejo inaugura uma historicidade, a história dos desejos desejados”. Esse é o desejo do Outro, em Lacan (2008)²⁴. O desejo movimenta-se para reconhecer o desejo, e essa busca dá-se pela linguagem. Em Hegel (2007), a consciência de si mesmo aparece, pela primeira vez, quando se pronuncia *eu*. A consciência, assim, desenvolve-se não pela busca de um conhecimento, mas como ato de desejo, separando

o sujeito do objeto desejado. O desejo, nessa concepção, movimenta-se com o intuito de satisfazer-se.

O *eu* como consciência de si depende do desejo de se separar do objeto desejado. Ter consciência de si mesmo permite ao sujeito orientar seu desejo em

direção a um outro “eu” desejante, que possa reconhecê-lo e, portanto, que não lhe retorne o vazio, tal como ocorre quando o desejo está orientado para destruir. Dessa maneira, o desejo humano, contrariamente ao do animal, encaminha-se a desejar o desejo do outro, através do qual o sujeito e seu desejo poderão ser estimados em todo o valor (Marín-Dòmine, 2015, p. 105).

Nessa via, temos a inserção da noção de demanda em Lacan (2016), à qual o desejo está vinculado. Ou seja, enquanto a necessidade se refere à dimensão biológica, a satisfação diz respeito à necessidade corporal, e a demanda é atravessada pela linguagem, esta última dependendo do reconhecimento do Outro. Tal conversão da necessidade em demanda se inicia no processo de subjetivação do infante, quando este é interpretado e adquire *valor de signo* para o adulto.

Nessa rápida passagem, a necessidade é convertida em demanda pelo outro, que, no registro simbólico, passa a ser o Outro da linguagem. Como a demanda nunca pode ser satisfeita, já que é da ordem do inconsciente, o desejo emerge na falta. O sujeito deseja, assim, reconhecimento da falta que se tornou demanda pelo Outro. Se a demanda nunca pode ser satisfeita, o desejo passa a ser também impulso.

A interação de Lacan (1997b) no retorno a Freud e na sua articulação com a filosofia faz com que ele rejeite a linguagem como instrumento de comunicação, mostrando que o indivíduo não é consciente de seu próprio discurso. Como observa Marín-Dòmine (2015, p. 107), “nesse ponto ele toma como base



as observações de Freud a partir do estudo dos sonhos e dos lapsos em que se demonstra que a linguagem é o Outro que fala através do sujeito”.

Temos nessa via aberta da linguagem e do desejo a afirmação de Lacan (1998, p. 634) de que “o desejo do homem é o desejo do outro”. Como observa Garcia-Rosa (1985, p. 146),

nessa primeira fase de constituição do desejo, que é a fase do imaginário, o desejo ainda não se reconhece como desejo, é no outro ou pelo outro que esse reconhecimento vai-se fazer numa relação dual especular que o aliena nesse outro.

Nessa direção de Lacan (1992) — de Hegel e Freud, além da fase estruturalista pela via de Saussure —, a realização do desejo está vinculada à representação significante, na qual o próprio sujeito se constitui como seu primeiro objeto do desejo, ou seja, do seu reconhecimento.

Para retomar o desejo em Hegel (2007), como pura negatividade — ponto da crítica de Deleuze e Guattari (2010) —, Safatle (2008) acentua da leitura de Kojève, como já mostramos, que “*o desejo humano não deseja objetos, ele deseja desejos*, ele só se satisfaz ao encontrar outra negatividade” (Safatle, 2008, grifos do original). O autor, assim, mostra como a falta é o *modo de ser do sujeito*. Ele traz esse ponto do desejo como falta, o que está no centro do debate de Deleuze e Guattari:

Seu alvo não era a pretensa metafísica da negatividade presente no conceito lacaniano de desejo. Pois a maneira com que a psicanálise procura socializar o desejo produziria um desejo marcado pela negatividade, pela perda, pela falta. No entanto, “nada falta ao desejo”, dirão os dois [Deleuze/Guattari], “ele não está em falta em relação ao seu objeto. Na verdade, é o sujeito que está em falta com o seu desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo graças à repressão” (Safatle, 2008).

Safatle (2008) observa que, a princípio, Lacan teria sido posicionado no lado oposto ao de seus dois críticos (Deleuze e Guattari), mas a radicalidade com que o psicanalista opera sua lógica revela algo bem diferente:

Esse ponto é importante por nos lembrar que, ao falar do desejo como pura negatividade, Lacan tinha em mente essa potência de indeterminação, essa presença, em todo sujeito, daquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu, que não se submete à forma positiva de um objeto finito. Ou seja, a falta própria ao desejo é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito e que Lacan chamará em certo momento de infinitude (Safatle, 2008).

O desejo em Deleuze e Guattari (2010) aparece com a noção de máquina desejante no primeiro trabalho em parceria, *O anti-Édipo*, de 1972. A obra é, sobretudo, uma crítica à leitura psicanalítica que atrela o desejo à falta. Foucault (2002, p. 29) demonstra bem esse movimento com base na crítica dos autores ao Édipo:

Deleuze e Guattari tentaram mostrar que o triângulo edipiano, pai-mãe-filho, não revela uma verdade atemporal. Eles tentaram mostrar que esse famoso triângulo edipiano constitui, para os analistas que o manipulam no interior da cura, uma certa maneira de conter o desejo.

O ponto de partida para a afirmação do desejo é a produção como processo cujo princípio imanente é o desejo. O que mobiliza a produção é o desejo que “não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 17). Os autores iniciam o *anti-Édipo* com exemplos:



O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina que acopla a ela. A boca do anorético hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise de asma) (Deleuze; Guattari, 2010, p. 11).

Nessa via, o conceito de máquina desejante une a dimensão humana, natural e maquínica (não natural). “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquina de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 11). Ao conceber toda produção como maquínica, temos o que Silva (2000, p. 17) observa:

Deleuze e Guattari rejeitam qualquer distinção entre sujeito e objeto, entre cultura e natureza, entre interioridade e exterioridade. Diferentemente da subjetividade da “teoria do sujeito”, as máquinas de Deleuze e Guattari não são caracterizadas pelo que são, mas pelo que fazem. [...] Tal como Nietzsche, não se deve ir atrás do “fazedor”, mas apenas do “fazer” e do “feito”. Nenhum ponto fixo, nenhuma substância, nenhuma essência, nenhuma origem, nenhum centro. Apenas linhas, fluxos, intensidades, energia, conexões, combinações.

Para Deleuze (2001, p. 18), o “desejo não comporta qualquer falta. Ele não é um dado natural. Está constantemente unido a um agenciamento que funciona”. O desejo é posto como potência que cria por meio de um conjunto, de um agenciamento. O que se torna rico para pensar os protestos de junho de 2013 é o fato de que, em Deleuze e Guattari (2010), não se deseja um objeto específico que nunca pode ser realizado, mas um conjunto do qual aquele objeto faz parte.

O inconsciente para Deleuze (2001) é uma fábrica, e o desejo, sua produção. Essa afirmação ganha força quando se entende que, para o autor, não se deseja um objeto, no entanto um conjunto. Como descreve Larrauri (2009, p. 78-79):

Falamos abstratamente quando dizemos que desejamos este ou aquele objeto, porque nosso desejo é sempre concreto, sempre é o desejo de um conjunto geográfico, espacial, temporal, territorial, concreto. [...] O desejo é sempre desejo de um conjunto, então é o próprio sujeito do desejo que agencia os elementos, que os coloca uns ao lado dos outros, que os monta.

Assim, quando o desejo do sujeito é mobilizado nos protestos de junho de 2013, esse sujeito almeja não somente sair às ruas e participar com a multidão, mas também deseja os lugares que pode percorrer, as pessoas que pode encontrar, as vozes que pode ouvir, os cartazes que pode levantar e que pode ler, os gritos que pode emitir. Trata-se de um mundo que deseja, um mundo agenciado em seus elementos pelo sujeito do desejo.

O tempo está fora dos gonzos

A afirmação do fora — linha de fuga que se forma no que se refere aos dispositivos de captura do sujeito e que pode também ser relacionada com a rebelião do desejo — cria uma experiência com o tempo e o movimento. Leva-nos à compreensão do que constitui, em Deleuze e Guattari (2010), o movimento *aberrante*. Ou seja, o movimento — seguindo Bergson — são duração e relações de tempo, mas duração e relação que contrariam a circularidade do tempo. Quando Deleuze (1997b, p. 36) pensa “As quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana”, título de um de seus textos em *Crítica e clínica*, ele parte de uma citação de Shakespeare, em *Hamlet*, para falar desse movimento: “O Tempo está fora dos gonzos”. Os gonzos são as dobradiças que existem na porta e permitem o movimento de abri-la e fechá-la. O tempo



estaria, assim, subordinado ao movimento que constituiria a abertura ou o fechamento.

Na epígrafe do texto de Deleuze (1997b), há uma inversão da lógica: “O Tempo está fora dos gonzo”. O autor busca afirmar que, com a saída do tempo dos seus gonzo, o tempo que era subordinado ao *movimento* (tradição aristotélica) se inverte, e o movimento passa a se subordinar ao tempo:

O tempo já não se reporta ao movimento que ele mede, mas o movimento ao tempo que o condiciona. Por isso o movimento já não é uma determinação do objeto, porém a descrição de um espaço, espaço do qual devemos fazer abstração a fim de descobrir o tempo como condição do ato (Deleuze, 1997b, p. 37).

É a condição do ato de tudo que se move e muda. “Ele é uma forma de tudo o que muda e se move, mas é uma forma imutável e que não muda” (Deleuze, 1997b, p. 38). O tempo não está relacionado com o eterno, porque não muda, mas com o que não é eterno, como ele afirma, com “a forma imutável da mudança e do movimento” (Deleuze, 1997b, p. 38). A síntese melhor Deleuze (1997b) retira de outra citação, agora de Rimbaud, em forma também de epígrafe: “Eu é um outro”. E segue:

O Eu [*Moi*] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. Eu [*Je*] é um ato [eu penso] que determina ativamente minha existência (*eu sou*), mas só de determiná-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo, receptivo e cambiante que representa para si tão somente a atividade do seu próprio pensamento (Deleuze, 1997b, p. 38).

Estamos novamente às voltas do virtual e do atual que, aqui, ganham os contornos das duas expressões em francês, para

as quais não encontramos equivalente em português: *moi* (virtual, estrutura, síntese passiva) e *je* (atual, diferença, síntese ativa). Em *Diferença e repetição* (Deleuze, 1988), essa diferença aparece na *síntese passiva* e na *síntese ativa*, que constituem o par de oposição, as sínteses do tempo. O que nos interessa, sobretudo, é a segunda síntese: o *passado puro*. A primeira (o hábito), considerada ordinária, constitui o tempo como presente que passa e que molda o hábito, ou seja, “o solo movente ocupado pelo presente que passa” (Deleuze, 1988, p. 85). Para o filósofo:

O passado não é o antigo presente, mas o elemento no qual este é visado. Do mesmo modo, a particularidade está agora no visado, isto é, no que “foi”, ao passo que o próprio passado, o “era”, é, por natureza, geral. O passado em geral é o elemento em que se visa a cada antigo presente em particular e como particular (Deleuze, 1988, p. 85).

O que isso mostra? Que não há forma de representar o passado puro, no qual a representação se divide em dois gestos, de apontar para o antigo presente e, ao mesmo tempo, de constituir a si próprio. O movimento de representar compõe-se como um atual que se apresenta, ou seja, uma diferença em curso. A diferença é marcada pelo que se visa, mas o que é visado é de outra natureza, não deixando misturar-se. Por isso, passado puro opõe-se ao antigo presente, assim como o virtual se opõe ao atual.

Para desenvolver melhor a ideia, pensemos no conto de Kafka (1999) “Diante da lei”, em que um camponês passa a vida inteira tentando entrar pela porta da lei. Somente no fim da vida o camponês, então, diz: “— Todos aspiram à lei. [...] Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?” (Kafka, 1999, p. 29). É nesse momento que vem a revelação: “— Aqui ninguém mais poderia ser admitido, pois



esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a” (Kafka, 1999, p. 29).

Ora, não estamos diante de um passado puro, irrepresentável? Não há proibição, não há lei, apenas a crença em sua existência e que faz com que o camponês não passe pela porta. No capítulo 4 de *Diferença e repetição* (Deleuze, 1988), ou sobretudo no capítulo 6 de *Lógica do sentido* (Deleuze, 2006e), ou ainda no texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo”, de *A ilha deserta* (Deleuze, 2006d), a psicanálise, com destaque para a obra de Lacan, é um ponto de ancoragem²⁵.

No texto de Deleuze (1997a) sobre Kant, aparece de forma secundária, com uma rápida referência, a articulação com o grande Outro lacaniano:

Estou separado de mim mesmo pela forma do tempo ao operar sua síntese, não só de uma parte sucessiva à outra, mas a cada instante e porque o Eu é necessariamente afetado por ele enquanto contido nessa forma. A forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como um Outro.

Estamos operando a forma passiva do tempo na sua articulação com o grande Outro, no qual o Eu (*Moi*) está inscrito passivamente. Retornando à fala de Safatle (2012a, p. 46), que se refere aos sucessivos protestos do Oriente ao Ocidente desde 2011,

existem certos momentos na história em que um acontecimento aparentemente localizado, regional, tem a força de mobilizar uma série de outros processos que se desencadeiam em diversas partes do mundo.

Há um tempo puro no qual os falantes estão inscritos, e a determinação destes constitui a multiplicidade em forma de

rizoma, impedindo uma imagem dos acontecimentos, das singularidades, das atualizações em curso. Esse tempo puro, operamos enquanto estrutura, tal qual Deleuze (2006d) interpreta ao ser interrogado sobre *o que é o estruturalismo*:

Aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextenso, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão. [...] Em suma, os locais num espaço puramente estrutural são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los; primeiros também em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem necessariamente quando são ocupados (Deleuze, 2006d, p. 225).

Como Deleuze (2006d) afirma, a estrutura é um sistema de elementos e de relações diferenciais em que seus ocupantes são de outra natureza, operando por meio de papéis sociais, ou seja, imaginários, oriundos de suas crenças. A estrutura assim é irrepresentável; apenas uma dimensão topológica sobre a qual as diferenças em curso se movimentam.

Esse movimento segue na mesma noção de linguagem enquanto estrutura que ultrapassa os usos dos falantes. Se ultrapassa, há sempre algo que escapa aos falantes, mas enquanto estrutura ele está submetido às suas regras. Nesse jogo entre estrutura e fala (ou *parole e langue*), que se constitui no jogo de diferença — já que o atual é de outra natureza em relação ao virtual —, há sempre um objeto que não se inscreve, isto é, que não está na estrutura nem nas atualizações que se dão sobre ela. Esse objeto, Deleuze (1996) chama de virtual.



Acontecimento junho de 2013

O cientista político André Singer questiona a expressão “Jornadas de Junho”, usada por parte do campo de esquerda no espectro político brasileiro. A expressão é ancorada no livro *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011), em que Karl Marx analisa a conjuntura aberta pela revolução de 1848, numa tentativa insurrecional do proletariado, esmagado pela repressão do general Cavaignac. Para Singer (2013), a exemplo da revolução de 1848, o junho brasileiro também produziu “um tremor de terra, porém não chegaria à qualidade de terremoto, uma vez que o travejamento fundamental da ordem não foi questionado” (Singer, 2013, p. 24). Em síntese, a relação de classes não estava no centro das manifestações. Em vez de *jornadas*, Singer (2013) adere à opção de intelectuais franceses dada a outro evento — o maio de 1968 —, cuja dificuldade de nomeá-lo fez com que simplesmente enunciasse “acontecimentos de maio”²⁶.

“Acontecimentos de junho” apontam para a própria dificuldade de interpretar os eventos que se sucederam, porém Singer (2013) sinaliza duas linhas interpretativas em curso até sua análise, na qual formula uma terceira — mas ficamos com a impressão de que o cientista político não se conteve somente em perceber que há algo parecido nessa cena com a de maio de 1968, caindo na armadilha de buscar uma explicação para resolver o problema, o que, se possível, deixaria de se constituir como acontecimento. O primeiro ponto de vista, escrito ainda no calor dos eventos, é de Armando Boito Jr., cientista político da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). No artigo publicado no jornal *Brasil de Fato* em 2 de agosto de 2013, Boito Jr. crê que foi a classe média que puxou as manifestações: a classe média que “tem alta escolaridade para os padrões brasileiros e viu sua formação ser depreciada pelos rumos do capitalismo

em nosso país” (Boito Jr., 2013). Enquanto o acesso à universidade foi ampliado, foram “criados cerca de 20 milhões de empregos, mas a maioria foram postos de trabalho que requerem pouca formação e oferecem remuneração entre um a dois salários mínimos” (Boito Jr., 2013).

O outro ponto de vista é do professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP) Ruy Braga (2013), ao considerar:

A massa formada por trabalhadores desqualificados e semiqualeificados que entram e saem rapidamente do mercado de trabalho, por jovens à procura do primeiro emprego, por trabalhadores recém-saídos da informalidade e por trabalhadores sub-remunerados — está nas ruas manifestando com o atual modelo de desenvolvimento (Braga, 2013, p. 82).

Singer (2013) entra no debate trazendo para a discussão a via do pós-materialismo, formulada pelo cientista político Ronald Inglehart:

Para Inglehart, à medida que as sociedades vão resolvendo os seus problemas materiais ocorre uma mudança de valores, os quais passam gradativamente daqueles que enfatizam “a segurança econômica e física” para aqueles que ressaltam “a autoexpressão e qualidade de vida” (Singer, 2013, p. 37).

No curso da análise, há sempre algo *a mais* que não se resume às lutas tradicionais das últimas décadas do século passado, quando a terra, o trabalho, a moradia etc. eram as bandeiras pelas quais se lutava. Esse algo *a mais*, identificado por Inglehart como “qualidade de vida”, foi, na leitura de Singer (2013), o mote da segunda fase dos protestos, ocorridos a partir do dia 17 de junho de 2013, alcançando seu auge no dia 20, quando uma explosão de temas foi levada para as ruas, ocupando a cena da redução de R\$ 0,20 na passagem do transporte urbano.



As primeiras mobilizações foram circunscritas mais à cidade de São Paulo nos dias 6, 10, 11 e 13 de junho, acrescidas de duas manifestações no Rio de Janeiro nos dias 6 e 10. Vias públicas foram paralisadas. O confronto com a polícia deu-se ao passo que algo fora da “ordem” escapava das estruturas, tudo isso apimentado pelo discurso da grande mídia. Se, nas ruas, manifestantes davam a *cara pra bater*, a demanda vinha das redes sociais. Não era a primeira vez que o MPL convocava a sociedade pelas redes sociais. Enquanto nas ruas o confronto entre os manifestantes e a Polícia Militar acirrava os ânimos, a grande imprensa estampava, nos jornais, prédios públicos depredados.

Muitas cenas de violência policial e destruição do patrimônio por grupos de jovens foram reportadas pelos jornais. A repetição e insatisfação dos embates levaram o governador paulista, Geraldo Alckmin, a anunciar um endurecimento para a quarta demonstração (na quinta, dia 13), quando um número indefinido de pessoas — a Polícia Militar (PM) calculou 5 mil, segundo os organizadores havia 20 mil — marchou praticamente do centro da cidade até a rua da Consolação, sendo impedidas de prosseguir em direção à avenida Paulista. A partir daí inicia-se repressão violentíssima, que se espalha por ampla região da pauliceia, tendo a PM atuado sem controle e por horas, atingindo transeuntes e jornalistas de maneira indiscriminada. Depoimentos de partícipes e observadores deram conta de policiais “enlouquecidos” e “cenas de guerra” a céu aberto (Singer, 2013, p. 25).

A cidade de São Paulo perdeu foco somente com o início da Copa das Confederações, em 16 de junho. As praças de Brasília, Fortaleza, Salvador, Belo Horizonte e Rio de Janeiro, onde aconteceram os jogos, passaram a ser alvo dos manifestantes.

No dia 19, a prefeitura do município e o governo de São Paulo revogam o aumento da tarifa. No dia seguinte, “em suposta comemoração”, a onda atinge o ponto máximo, com demonstrações em mais de 100 cidades, algumas delas gigantescas, alcançando, no conjunto, cerca de 1,5 milhão de participantes. Quatro dias depois, em resposta, a presidente Dilma Rousseff propunha a Constituinte exclusiva para a reforma política, a qual seria, de acordo com o projeto, depois submetida ao plebiscito popular (Singer, 2013, p. 26).

Nessa transição entre os protestos focados na redução de R\$ 0,20 nas passagens de ônibus e nas mobilizações contra a Copa das Confederações e as mais de 100 cidades fervilhando em manifestações, as ruas deixaram, a princípio, de ser o palco de uma bandeira de luta para sediar a multiplicidade de demandas, como se o país tivesse sido acometido por uma rebelião de desejos.

A filósofa Marilena Chauí (2016) observa que o discurso em torno de um único conteúdo para explicar as primeiras manifestações não se sustenta. Em entrevista concedida à revista *Cult* de fevereiro de 2016, dá um pouco a dimensão da dissonância agravada por uma resposta violenta com traços fascistas:

Em 2013, o movimento foi algo inesperado. Pouco antes das manifestações eu estava dando um seminário na faculdade e ouvi um tambor pelos corredores. Me falaram: “é o Movimento do Passe Livre, que está convocando uma reunião”. Havia só uns 30, 40 gatos pingados. Até que eles puseram nas redes sociais e aconteceu aquela movimentação toda. Mas na primeira manifestação tinha de tudo. Era um evento com a motivação mais diversa possível. Não estou dizendo que era um movimento totalmente despolitizado, mas que tinha um pequeno conteúdo determinado pelo grupo do Passe Livre, ao qual se juntaram outras formas de descontentamento. Foi estarrecedor ver que, na segunda manifestação, quando a juventude começou a



comemorar, levando bandeiras do PT, do PSTU [Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado], do PSOL, do movimento dos sem teto, apareceram jovens embrulhados na bandeira do Brasil, atacando, espancando e ensanguentando os manifestantes de esquerda. Assim, em lugar do conflito democrático, passou-se ao combate violento e à agressão ao adversário. Mas algo curioso aconteceu: construiu-se um sentido político para toda aquela movimentação. A própria mídia que falava dos “vândalos” da primeira manifestação, depois passou a falar de “manifestantes”. Houve uma construção política de uma manifestação que não existiu realmente como construção política (Chauí, 2016).

Chauí (2016) aponta uma dissonância nas análises que dividem o acontecimento junho de 2013 entre a primeira fase, na qual as manifestações estariam sob a bandeira de luta contra o aumento da tarifa do transporte urbano, e a segunda fase, quando uma série de outros temas surgiu de forma mais expressiva nas manifestações. A observação mostra que, já na primeira manifestação, após a mediação pelas redes sociais da internet, tinha-se, com o MPL, “outras formas de desconhecimento” (Chauí, 2016), entre elas manifestantes enrolados na bandeira do Brasil que expulsavam militantes partidários, como se fossem legítimos defensores do país por vestirem em seus corpos o símbolo da nação. Consideremos esses manifestantes que exaltam símbolos nacionais como nacionalistas. Eles são uma das séries do acontecimento junho de 2013, ou seja, uma estrutura, e, enquanto tal, não importa quem são as personagens, elas apenas preenchem um espaço vazio a ser ocupado. Assim, personas ocupam uma posição estruturada em diferentes períodos das manifestações, como observado nos anos seguintes, até consolidar-se o golpe mascarado em processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 31 de agosto de 2016, com a cassação desta.

Voltemos a Žižek (2012a, p. 65) quando diz: “De que serve nossa famosa liberdade de escolha quando a única escolha que temos é entre as regras e a violência (auto)destrutiva?”. Essa força a mais que se manifesta em séries é a dimensão da violência que não tem corpo nem lugar, apenas estrutura que se deixa ser preenchida. Assim, independentemente da identificação dos manifestantes — do MPL, aqueles que se enrolam na bandeira do Brasil, os *black blocs* etc. —, esses movimentos preenchem estruturas fundadas sobre a violência como condição ética do desejo. Por isso, todo movimento do desejo será sempre destrutivo, oposto às regras que visam controlar, regular, disciplinar o comportamento dos indivíduos.

Mas não basta concordar com a dimensão estrutural da violência como condição do desejo. Há por parte dos manifestantes enrolados em bandeiras do Brasil um retorno daquilo que Lacan (2005) chama de recalcado, ou seja, daquilo que não foi simbolizado e retorna no Real. O retorno do que foi reprimido constitui um dos campos de força do acontecimento junho de 2013, cuja expressão da violência se enquadra no que Foucault chama de “vida fascista”, como escreveu no prefácio de *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, na publicação em inglês. No prefácio “O anti-Édipo: por uma vida não fascista”, depois publicado no *Ditos e escritos VI: repensar a política*, Foucault (2010) exalta a grandeza da obra de Deleuze e Guattari como um livro que funciona tal qual uma máquina de guerra que não se deixa subtrair por uma ordenação fascista da vida.

Nessa via, uma posição de negação ao diferente não estaria relacionada apenas aos governos totalitários, como o nazismo, na Alemanha, ou o fascismo, na Itália, ou ainda o comunismo, na Rússia, todos como expressão de um único modo de vida. Bem diferente de uma perspectiva macro, Foucault (2010) adverte para o fascismo inscrito na maneira como nos



implicamos no discurso com o outro. Ao fazer prevalecer seu ponto de vista nas microrrelações como o único possível, acaba por caracterizar uma vida fascista. Ora, quando Chauí (2016) adverte para a violência praticada pelos manifestantes enrolados na bandeira do Brasil a fim de impedir que militantes políticos e sociais integrassem as manifestações, estamos diante de uma série de eventos cuja natureza seria o retorno do reprimido — do que não foi simbolizado —, tendo nas práticas autoritárias da ditadura militar uma das causas do sintoma do país.

A dissonância não se dá somente na diferença realizada entre os manifestantes. Há um atrito no período enquadrado como a primeira fase das manifestações — nos dias 6, 7, 11 e 13 (versão contestada pela filósofa Marilena Chauí) —, cuja força estava concentrada na luta pela redução de R\$ 0,20 no transporte público da capital São Paulo. Como sustentar a ausência de identificação de partidos políticos de esquerda e de movimentos sociais de grandes protestos chamados pelo MPL?

Objeto *a* dos *media*

Num trem estão sentados um polonês e um judeu. O polonês se remexe por algum tempo, irritadiço, com alguma coisa a afligi-lo, e finalmente não consegue mais se conter, explode e pergunta ao judeu: “Diga-me, como é que vocês, judeus, conseguem tirar das pessoas até o último centavo, e assim acumular riqueza?”. O judeu lhe responde: “Bem, eu lhe direi, mas não em troca de nada; dê-me cinco *zlotys*”. Depois de receber a moeda, ele começa: “Você tem que pegar um peixe morto, cortar-lhe a cabeça e despejar as vísceras num copo d’água. Quando a lua estiver cheia, tem que enterrar esse copo num cemitério...”. “E aí”, pergunta o polonês avidamente, “se eu fizer tudo isso, vou enriquecer?”. “Não tão depressa”, responde o judeu, “isso ainda não é tudo; mas se você quiser

aprender o que vem depois, dê-me mais cinco *zlotys*!”. Depois de receber novamente uma moeda, o judeu continua sua história, e logo torna a pedir dinheiro etc., até que finalmente o polonês se enfurece: “Você é mesquinho, está mesmo pensando que não reparei no que quer de mim? Não há segredo nenhum, você só quer é pegar todo meu dinheiro!”. O judeu lhe responde tranquilamente: “Pois então, compreendeu como é que os judeus...” (Žižek, 1991, p. 110).

Com essa história, Žižek (1991) leva-nos a ver o olhar de transferência do polonês em relação ao judeu, num jogo de dentro e fora, como na fita de Moebius, em que não há interno nem externo; os dois lados são intercambiáveis. Para o autor,

o segredo do judeu consiste, portanto, no desejo do polonês, em nosso próprio desejo: consiste em que o judeu sabe contar com nosso desejo²⁷. Por isso é que a conclusão dessa historinha corresponde perfeitamente ao momento final da análise, à saída da transferência e à travessia da fantasia, sendo essas duas etapas distribuídas entre os dois momentos do desenlace: a explosão de ódio do polonês marca o ponto da saída da transferência, quando ele se dá conta de que “não existe segredo” e o judeu deixa de ser para ele o sujeito-suposto-saber, enquanto o segundo momento, a observação final do judeu, articula a travessia da fantasia. O “segredo” que nos leva a seguir atentamente o relato do judeu não é acaso o objeto *a*, a “coisa” quimérica da fantasia que causa nosso desejo, embora sendo retroativamente colocado por esse mesmo desejo? (Žižek, 1991, p. 111).

O judeu é o objeto da fantasia do polonês. Desse modo, o contato de um com o outro faz com que o polonês vá ao encontro do seu gozo na busca de realizar o desejo do Outro. Para Lacan (2005, p. 30), “o desejo do homem é o desejo do Outro”. Qual Outro? Nesse caso, o que estrutura o imaginário que leva o sujeito a acreditar que os judeus têm a *expertise* de tirar todo o capital de quem está negociando. Não há exemplo melhor do que os



discursos de Hitler, assim como suas ideias em *Minha luta* (1983), atribuindo aos judeus a culpa da crise econômica vivida na Alemanha na República de Weimar.

Agora, coloquemos os manifestantes dos protestos de junho de 2013 na posição do judeu e a grande mídia na do polonês, por mais que as posições pareçam, no imaginário corrente, invertidas, já que o judeu é, na historinha, o símbolo do capitalista. A pergunta a fazer é: como é que vocês conseguem depredar a cidade e, sem sofrer consequência, ainda fazem o governo do estado e a prefeitura de São Paulo revogar o aumento da tarifa do transporte público? Então, os manifestantes mostram que não é apenas pelos R\$ 0,20 por que eles lutam, tampouco somente pela tarifa zero, ou pelo fim da corrupção, nem, muito menos, por mais saúde e educação, mas sim pela... Há sempre um *a* mais enquanto desejo, causado pelo objeto *a*. Como ele nunca se reduz a um objeto da realidade, além dos exemplos já citados na posição do mais um, haverá o mais um causado pela falta, pelo objeto *a*.

Esse objeto sempre faltante é percebido também na grande mídia na forma da questão: o que de fato querem os manifestantes? É o que Lacan (1997b) diz sobre o que jamais será encontrado. Simone Perelson (1994), em *A dimensão trágica do desejo*, ao falar sobre essa mesma passagem de Žižek, diz:

O segredo enquanto a descoberta do engano como o próprio objeto, ou ainda, de sua descoberta como o próprio ato de sua procura ou, finalmente, de que é pela sua própria perda que ele é encontrado, este objeto, que se encontra na realização do desejo e cujo encontro é sempre faltoso, é o objeto absoluto, aquele que Lacan chama de objeto *a* (Perelson, 1994, p. 20).

O que se realiza por parte da grande mídia na busca — percurso do desejo — do que de fato querem os manifestantes é

o objeto *a*, o resto assignificante (por isso nunca perde sua condição de enigma) de toda a cadeia significante. O que querem de fato os manifestantes, se não é só isso nem só aquilo, é o objeto faltante para a grande imprensa, que, por sua vez, causa desejo, nem que seja a golpe de fúria. “Não pode ser por causa de 20 centavos. A grande maioria dos manifestantes são filhos de classe média, isso é visível”, expressava com muita indignação Jabor no *Jornal da Globo* (Arnaldo [...], 2013).

Não há um objeto além do desejo. O enigma é sempre o encontro com seu próprio desejo de realizar o desejo do Outro. Como o Outro depende da crença do sujeito para existir, o encontro é sempre encontro de desejos. O desejo de desejar. Desejo enquanto puro desejo, sem objeto parcial. É nessa abertura do encontro com o Outro na causalidade dos eventos que o polonês chega ao seu desejo com o judeu, assim como Jabor encontra seu desejo no espaço de significação aberto pelos manifestantes.

Por mais que nos discursos da grande mídia ou de especialistas a narrativa seja coerente — como a bandeira de luta pela redução da tarifa do transporte público e, no segundo momento, mais uma série de outros temas, muito em função da Copa das Confederações e do direcionamento dado pela cobertura da imprensa —, tais discursos não se encerram em si, há sempre algo a mais a ser dito. A narrativa é sempre uma representação, tornando-se fálica (isso quer dizer que a historinha funciona como significante fálico por estar no lugar da falta). Como observou Chauí (2016), “era um evento com a motivação mais diversa possível” desde o início, desconstruindo assim um ponto de vista de que havia unidade na primeira fase dos protestos de junho de 2013.

A “rebelião do desejo”, para retomar a expressão de Iasi (2013), é a multiplicidade de demandas que se abrem nos protestos, tornando o resto, o que há a mais do que os R\$ 0,20, ou o que



há a mais do que contra a corrupção, ou ainda o que há..., não a exceção, mas a regra. Esse *a mais* vai ao encontro do Real da linguagem que Miller (2009) defende nas suas incursões lacanianas.

Nesse encaminhamento, cada um dos temas com visibilidade na vitrine da grande mídia, ou nas redes sociais da internet, é apenas o que vem a mais da coisa em si. Vem a mais porque o objeto *a* é o que causa desejo. Então, invertamos completamente a ordem das coisas. O excesso — ou o resto da soma — passa a ser o que move o desejo sem nunca se completar num objeto parcial, com o qual chegamos à lógica lacaniana do desejo de desejar, já que ele não se encerraria naquilo que o desejo não é, outra coisa além dele mesmo.

Em “A ideologia contemporânea”, epílogo de *A marionete e o anão*, Žižek (2006) apresenta o objeto *a* como análogo ao que ocorre no consumo de um ovo Kinder.

Os ovos *Kinder*, um dos mais populares produtos de chocolate à venda em toda a Europa Central, são cascas de ovos de chocolate embaladas em papel colorido. Quando tiramos a embalagem de papel que envolve o ovo e partimos a casca, descobrimos um pequeno brinquedo de plástico (ou peças de um pequeno brinquedo que devemos montar). As crianças que compram esses ovos, com a pressa de tirar a embalagem e partir a casca, nem sempre se dão ao trabalho de comer o chocolate. O que lhes interessa é o brinquedo escondido no interior do ovo. [...] O brinquedo não será o *objeto pequeno a* na sua forma mais pura, o pequeno objeto que enche o vazio central do nosso desejo, o tesouro escondido, o *agalma* que está no centro daquilo que desejamos? (Žižek, 2006, p. 181, grifos do original).

O que Žižek (2006) procura mostrar é que as mercadorias carregam sempre uma surpresa, algo a mais — que vem como se fosse um brinde. Essas inutilidades passam a sobrepor o produto em si, mobilizando o sujeito pela fantasia do que virá. O mundo das mercadorias e da publicidade gira em torno do

que vem *a mais*, seja em forma de um brinde, seja de um discurso que relaciona a mercadoria a algo totalmente desconectado, como a ligação entre o refrigerante Coca-Cola e a felicidade (o *slogan* é “abra a felicidade”).

A lógica é a mesma, por vias opostas, dos protestos de junho. A desqualificação das mobilizações por parte da grande imprensa dá-se por algo a mais que é apresentado, como se a coisa em si não fosse possível de ser vista em ato ou nas imagens e vídeos produzidos. Mas, como os *media* não conseguem chegar ao âmago — ao que na perspectiva em análise seria o vazio material, ou Real —, os significantes que operam nos discursos são sempre fálicos. Fálicos no duplo sentido, tanto de castração como de potência da linguagem de se erguer no lugar da falta.

O exemplo emblemático parece ser o mesmo, a relação feita por Jabor entre os manifestantes do MPL e o PCC, funcionando como significante que preencheria o lugar do que há de pior no crime organizado no Brasil. Ao estabelecer tal relação, as malhas do simbólico quadriculam os manifestantes numa posição virtual dada pelas coordenadas do gozo no discurso que Jabor representa e funcionam como invólucro desse objeto *assignificante*, ou seja, o objeto *a*, que é a parte excluída da significação, mas o que se constitui como o Real da linguagem. O gozo no discurso vai ao encontro do desejo do sujeito de realizar o desejo do Outro, que estrutura o campo do grande capital.

Se seu discurso é só o invólucro da estrutura ausente da linguagem (o objeto *a* que não se deixa chegar à significação), ele, ao mesmo tempo, se apresenta como aquele capaz de governar telespectadores, ouvintes do rádio e internautas (tanto a Rede Globo quanto a Rádio CBN compartilharam o discurso de Jabor pela internet). O discurso de Jabor, assim como o da grande imprensa em geral, apresenta-se como porta-voz de um mestre ausente, como se estivesse reivindicando para a cena



presente antigas personagens que ocupavam a posição do significante-mestre. Na história recente do país, os militares, desde o golpe de 1964, sustentaram o discurso-mestre, assim como em períodos anteriores, como o de Getúlio Vargas, sobretudo com o Estado Novo (1937-1945).

Por que na ausência de um mestre? Porque a lei vem como um todo (virtual) que não se reduz a um ente, mas que se mantém como um horizonte que estrutura as coordenadas do olhar, sem o qual o sujeito depararia com a ausência da linha divisória, causando vertigem. Lembremos o editorial do *Estadão* de 8 de junho, cobrando das autoridades que exigissem mais rigor da PM. Na seção Opinião do dia 27, a *Folha de S. Paulo* publicou um artigo de Dircêo Torrecillas Ramos (2013), membro da Academia Paulista de Letras Jurídicas, que começa por citar o artigo 144 da Constituição da República Federativa do Brasil para reforçar que é dever da PM agir com mais rigor e conclui que é preciso ocupar esse lugar da lei:

Conclui-se pelo exposto que obedecidas as condições impostas, havendo abusos nas manifestações, impõe-se, sim, à Polícia Militar, subordinada ao governador do Estado, a atuação enérgica para reprimir os excessos e manter a ordem conforme a lei máxima e as leis infraconstitucionais brasileiras (Ramos, 2013).

Não é de estranhar que no decorrer dos protestos tenham surgido grupos agindo com violência contra os manifestantes que se identificavam com partidos políticos de esquerda ou com movimentos populares. Como Chauí (2016) observou, essa cisão já estava presente desde o primeiro grande ato: “Apareceram jovens embrulhados na bandeira do Brasil, atacando, espancando e ensanguentando os manifestantes de esquerda” (Chauí, 2016, p. 15).

De um lado, a grande imprensa cobra mais pulso firme dos políticos e rigor da PM e, de outro, nas manifestações, a cobrança acontece em ato. De uma bandeira de luta de esquerda²⁸ — passe livre — ao crescimento vertiginoso dos mais variados temas (muitos dos novos temas iam ao encontro dos interesses da grande imprensa), saímos de uma estrutura para outra que reivindica a volta de um mestre, digo, significante-mestre, diferente daquele que tem a autoridade de transmissão de saber, um significante que se apresenta agora como autoritário. Não é essa personagem que a grande mídia reivindica?

Harari (2008), para diferenciar o significante-mestre (de autoridade / saber) do significante autoritário, nomeia este segundo como amo (poder). A passagem de um para o outro é apresentada pelo psicanalista na relação entre o analista e o Outro que escraviza o analisante. Ao mostrar que o analista ocupa o lugar do *Sujeito do suposto Saber* (S.s.S), a análise deve caminhar para a destruição dessa posição pelo analisando, de supor que o saber está do lado do analista.

O analista, então, sabe que ele é um sujeito ao qual se vai lhe atribuir um saber e que ele vai procurar se destituir desse lugar. [...] Qual é o estranho alvo que o analista procura? — o ser esburacado por seu analisante. Isto é, o Outro “descompletado”, para usar as nossas categorias. Esse “descompletamento” do Outro finalmente faz ver que esse Outro não é perfeito nem tem todos os poderes, nem tem tudo isso que, para o neurótico, diz Lacan, é uma formação essencial (Harari, 2008, p. 167).

A questão para Harari (2008) é que a análise passa por dizer

que esse Outro não existe; que esse Outro é uma criação do neurótico e que, em geral, o que é ainda pior, num sentido quase iatrogênico. O pior é que se diz que esse Outro tem poderes



notáveis para incidir a vida do neurótico. Dito de outra forma, esse Outro o goza, manda nele, determina sua vida, esse Outro escraviza, *esse Outro, finalmente, é um amo*, governa, quicá é um mestre no sentido de que tem esse poderio (Harari, 2008, p. 167, grifo nosso).

Não estamos às voltas do laço social? O modo como os sujeitos estão implicados no campo social depende da relação com o Outro, como a grande imprensa (expressão para falar da mídia corporativa) e segmentos das manifestações que se autorizam — ou se subjetivam — a agir dependendo da forma como se inscrevem no gozo do Outro.

Em entrevista ao jornal *Brasil de Fato*, de 4 de outubro de 2013, Maria Rita Kehl, que integra a Comissão da Verdade, mostra que em 2006, depois do ataque do PCC, “a polícia de São Paulo entrou numa ação de vingança. Em uma ou duas semanas, matou mais do que matou na ditadura militar” (Kehl, 2013). Perguntada sobre outros resquícios da ditadura, afirma:

O Estado de São Paulo continua autoritário em suas relações com o povo. Se você for em qualquer repartição pública paulista, você será maltratado. Não se sabe por que a sua consulta é agendada somente para dali a três meses. Não se sabe por que o médico não veio. Não se sabe exatamente para qual local você tem que ir. Não te informam direito. Esse autoritarismo, que continua, é cotidiano. É sintoma de 40 anos de ditadura sem reparação (Kehl, 2013).

No seminário *De um Outro ao outro*, Lacan (2008, p. 10, grifo do original) diz que

não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em que falamos de razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato de que se estabelece um *mais-de-gozar* que é capturado por alguns.

Por essa via, os enunciados aparecem como efeito de um *mais-de-gozar* na posição do sujeito. Para manter o rigor, “o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (Lacan, 2008, p. 10). A coisa a que o significante faz referência aparece desde o início como impossível de ser representada, já que a linguagem (campo simbólico) se manifesta na cadeia significante, na qual o sujeito se constitui como efeito de representação de um significante para outro. A coisa, fora do campo de representação, retorna no sujeito como um objeto *assignificante*, levando-o a produzir um *mais-de-gozar*. “Em torno de um *mais-de-gozar*, todavia, gira a produção de um objeto essencial, cuja função trata-se agora de definir: o objeto *a*” (Lacan, 2008, p. 10).

É nessa relação de *mais-de-gozar* que as reivindicações por parte da grande imprensa, assim como na ação de agente público, como descrito por Kehl (2013), ou ainda de personagens nas manifestações com cartazes trazendo frases como “O gigante acordou”, se realizam no processo de reconhecimento do mestre/senhor. O grande Outro no discurso é um lugar onde “o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa” (Quinet, 2012, p. 20). Com isso, independe se os manifestantes desconhecem a história dessa frase relacionada à ditadura militar. O Outro deu as condições para que o sujeito emergisse como efeito de um significante — “O gigante acordou” — para outro significante, tomando esse outro inserido na série dos acontecimentos de junho de 2013.

Ora, a posição de reivindicar o retorno do senhor, do significante-mestre, não é exclusividade da posição discursiva da grande imprensa no seu processo inicial de criminalização dos manifestantes, mas aparece também em ato entre os manifestantes.



Do pai morto ao Outro

Figura 2 – Cena de ação da Polícia Militar numa noite de manifestações em São Paulo: após a noite de terça, Alckmin afirmou que polícia agiria com maior rigor para impedir os atos de vandalismo



Fonte: Foto de Eduardo Enomoto (Alckmin diz [...], 2013)

O discurso da mídia corporativa ecoa como um mantra que se repete, nesse caso afirmando que as autoridades deveriam agir com maior rigor. Agir em função de quem? De quem o discurso está a serviço? A serviço do capital. A mídia integra e é o capital.

Para voltar aos depoimentos do governador de São Paulo Geraldo Alckmin, só que dessa vez do dia 19 de junho de 2013, no portal *R7*, da Record, tem-se: “PM será rigorosa com vândalos” (Alckmin diz [...], 2013). Para ilustrar a matéria, a imagem produzida por Eduardo Enomoto (figura 2) traz uma cena das manifestações com destaque para um grupo de policiais em

posição de ação, e, em segundo plano, no lado oposto, veem-se as bandeiras de São Paulo e do Brasil, ambas tremulando. O curioso, nessa imagem, é que os supostos vândalos contra quem a polícia deveria agir com maior rigor não aparecem no enquadramento da foto, mas o espectador é levado a imaginá-los pela posição dos policiais, que, ao lado direito da imagem, figuram num indiciamento que leva todo o olhar para o lado oposto e para fora do enquadramento da fotografia.

Esse campo imaginário que se forma além dos limites do enquadramento aponta para o invisível que se objetiva enquanto demanda expressa. Novamente: demanda de quem? Quem mobiliza o sujeito a agir? Ou, do lado do receptor, quem mobiliza o sujeito a ver além dos limites do existente?

Para dar conta desse presente nas cenas enunciativas, ou nos registros imagéticos, retomamos, primeiramente, o mito fundador da lei em “Totem e tabu”, de Freud (1990c). Em síntese, os filhos de um clã, depois de expulsos da horda pelo pai, com seu poder de gozar com todas as mulheres, regressam, matam esse pai, devoram-no e glutinam-no num gesto de incorporar sua potência. Nesse momento, surge um sentimento de ambivalência com o fim da figura do poder arbitrário, marcado por um lado pelo ódio — tirania do pai, que tudo pode — e por outro pelo reconhecimento de que ele poderia proteger a todos, transformando-o numa representação amada e adorada. Tal ambivalência gera culpa avassaladora nos filhos. Eles negam o parricídio, dando início a uma nova ordem social, em que nenhuma personagem poderia mais ocupar o lugar do pai morto; aquele que incorresse nesse erro pagaria com a própria vida.

Desenvolve-se assim uma economia psíquica. Os filhos instalam o totem como primeiro representante do pai morto — uma forma de aliviar a culpa. Reunidos em torno desse símbolo (enquanto representante da ausência paterna) após o



assassinato do pai, que poderia ser um animal sagrado (num ritual canibalístico como se absorvessem uma parte do pai), eles mantêm o lugar do pai morto em vacância para, constantemente, adorá-lo. Com esse primeiro gesto, iniciam-se a civilização, a moral e a religião²⁹.

Com o assassinato do pai e a negação do parricídio, instala-se o momento mítico do recalque primário, iniciando-se, também, o mecanismo de organização no interior do aparelho psíquico. Ou seja, a linguagem passa a funcionar como impulsora primordial para a formação dos laços sociais, como reunião em torno do totem para ritualizar o pai morto.

O pai da horda é a versão do gozo completo, que não passa pela experiência do desprazer nem pela divisão que marca a falta. Mas, com o assassinato, começa uma narrativa mítica sobre esse outro — o pai morto —, em que a falta não se inscreve. Esse outro adquire, em Lacan (2008), a versão de grande Outro³⁰. É no sofrimento com a morte do pai que ele se torna onipresente, garantindo o gozo desse Outro enquanto crença dos sobreviventes.

Agora, tomemos o Outro operando nessa posição mitológica do gozo pleno. Para que esse gozo-todo se mantenha, é necessário que a vida pulse em função dessa crença, deixando o sujeito sempre em débito na insustentável experiência do desprazer marcado pela realidade, que não coincide com o imaginário (crença), com a imagem do que ela deveria ser.

Para Lacan (1998), o pai da horda equivale ao pai real, a este que nada falta, para quem não há interdição, que não está submetido à castração. Por outro lado, a lei inscreve-se com a morte do pai primevo — com a criação da lei da proibição do incesto pela exogamia —, como substituto simbólico da ausência paterna. Daí em diante, temos o *pai simbólico*, que encarna a função fálica — uma presença que tem o poder de se erguer no lugar da falta.

Assim, o *pai simbólico* adquire a forma de *significante do saber* na medida em que ele passa a ser o agente do *discurso do mestre* — o que equivaleria dizer ao agente do discurso que estrutura a lei. Temos, nessa via, a entrada para as quatro posições do discurso do mestre, o que Lacan (1992) trabalha, sobretudo, no seminário *O avesso da psicanálise*.

Para voltar ao início, quando perguntamos em nome de quem a mídia corporativa cobra maior rigor das autoridades, poderíamos dizer: em nome desse Outro (ou do *discurso do mestre*), independentemente de os veículos de comunicação estarem a serviço do capital, no qual esse Outro adquire a forma do mercado, ou a serviço de um Estado pelo qual se pressupõe como ele deveria ser (pressuposto do Outro).

Tomando o *discurso do mestre* como representante do pai morto, esse pai tirano que tudo pode, e que a força desse mesmo discurso depende da crença da existência do *pai-todo*, somos levados à articulação do laço social por meio de um discurso autoritário. Chegamos à tese de Harari (2008), que acentua que o *discurso do mestre* passa a funcionar como discurso autoritário, o qual ele chama de amo.

Não seria esse o discurso que a mídia corporativa reivindicou para si? No curso dos protestos de junho de 2013, a grande mídia reproduz incessantemente o sentido de vandalismo na intenção de justificar ações coercitivas da Polícia Militar, apoiando indiretamente as arbitrariedades práticas. O discurso vem, de forma subjetiva, como apoio à postura do amo, fazendo com que a própria imprensa seja agente do discurso do tirano.

Na *Folha de S.Paulo* de 12 de junho (figura 3), a manchete da capa, “Contra tarifa, manifestantes vandalizam centro e Paulista”, ocupa essa posição de produzir o sentido de vandalismo para, na matéria, justificar as ações arbitrárias da Polícia Militar. No quarto parágrafo, encontramos: “Segundo policiais,



Figura 3 – A produção do sentido de vandalismo pela *Folha de S. Paulo*



Fonte: Contra tarifa [...] (2013)

militantes jogaram pedras, paus e coquetéis molotov contra a PM, que atirou balas de borracha, bombas de efeito moral e gás de pimenta” (Contra tarifa [...], 2013).

Na capa do caderno Cotidiano da *Folha* do mesmo dia, e sob a foto de uma multidão de manifestantes no Parque Dom Pedro cercando um ônibus, quatro cartolas fazem a função de reforçar a noção de vandalismo: “5.000 manifestantes, segundo PM”; “2 ônibus parcialmente incendiados”; “5 agências bancárias depredadas”; “20 pessoas detidas” (Protestos mais violentos [...], 2013). Na matéria, o próprio veículo posiciona-se, mantendo oculto o nome do repórter: “A *Folha* presenciou agressão contra PM que tentava evitar que o prédio do Tribunal de Justiça fosse pichado. Cercado, ele apontou uma arma para os manifestantes” (Protestos mais violentos [...], 2013). Enquanto na capa a foto exibia os PMs em posição *heroica* no combate contra os vândalos, na matéria do caderno Cotidiano o policial defendia com *bravura* o panteão da justiça paulistana, não lhe sobrando escolha senão apontar a arma.

No dia anterior, 11 de junho de 2013, uma matéria dá voz ao governador Geraldo Alckmin, que estava em viagem a Paris, e reforça o sentido trabalhado ao longo do jornal:

“Uma coisa é movimento, que tem de ser respeitado, ouvido e dialogado [sic]. Isto é normal e é nosso dever fazê-lo. Outra coisa é vandalismo, [como] interromper artérias importantes da cidade, tirar o direito de ir e vir das pessoas, depredar o patrimônio público”, disse o governador (Rocha, 2013).

Na página C4 de 12 de junho, o título é ainda mais apelativo: “Sozinho, PM quase foi linchado na região da Sé” (Bergamim Jr., 2013). Digno de um roteiro de filme hollywoodiano mostrando a coragem de um soldado que enfrenta a multidão enraivecida, a primeira parte da reportagem termina



por expressar o autocontrole de um homem — defensor dos valores da pátria — preparado e emocionalmente forte: “Após se levantar, sangrando, o PM tirou a arma do colte e a apontou para os manifestantes. Depois, para o alto. Tive certeza de que ele iria atirar. Mas o policial militar não disparou nenhum tiro” (Bergamim Jr., 2013).

O engajamento discursivo na construção do inimigo não se restringe, como temos visto, às matérias. Ao contrário, as imagens protagonizam verdadeiras pinturas da realidade que se quer transmitir. Abaixo do texto sobre o heroico policial, a foto (figura 4) faz qualquer olhar desavisado se encher de compaixão pela trágica injustiça sofrida pelo homem da lei; já na foto ao lado, observada num simples deslocamento do olhar, a imagem da maldade entra em foco numa cena de insanidade que poderia facilmente lembrar a figura de um zumbi atirando-se numa parede de vidro. Talvez não seja tão absurda essa comparação, já que ao criminalizar os manifestantes se justifica toda a repressão, como se nessas pessoas — que depredam pontos de referência como a Estação Trianon-Masp, na Avenida Paulista — não houvesse nada de humanidade e fosse preciso agir com tirania para conter a rebelião.

Ao lado, na página da direita, o sentido compõe a imagem da grande vitrine midiática. A linha de apoio do título “Guerra da tarifa”, localizada na página esquerda, não deixa dúvida sobre esse engajamento da *Folha* de criminalizar os manifestantes: “Novo protesto contra reajuste do valor das passagens acaba em confronto entre manifestantes e policiais militares; violência e vandalismo deixam rastro de destruição nas ruas de São Paulo” (Folha de S.Paulo, 2013, p. C4-C5).

Figura 4 – A construção da vítima e a criminalização dos manifestantes



Fonte: Folha de S.Paulo (2013, p. C4-C5)

São páginas destinadas à cobertura das manifestações, além da capa dedicada quase que exclusivamente ao tema. Se levarmos em conta o enquadramento das matérias e imagens, a mídia corporativa coloca-se como porta-voz desse grande Outro na sua versão mais tirana, dando a impressão de que não há mais limite discursivo que regule a prática da imprensa.

A seleção de uma edição inteira da *Folha de S.Paulo* evidencia a posição da grande mídia enquadrada para criminalizar aqueles que saíram às ruas para protestar, mas ainda consideramos que o momento mais nevrálgico tenha vindo da comparação feita por Arnaldo Jabor, no *Jornal da Globo* (Arnaldo [...], 2013), quando relacionou os manifestantes ao

grupo criminoso PCC – discurso que se configura como do amo que age severamente com seus subordinados.

Não é de estranhar a resistência aos protestos com a cobertura da grande imprensa, o que levou a Rede Globo a omitir a sua logomarca nos carros e nos equipamentos para a produção das reportagens. O colunista do portal *UOL* Ricardo Feltrin destaca no dia 17 de junho de 2013 essa omissão por parte da Globo, com o título: “Globo tira logotipo de microfones de seus repórteres” (Feltrin, 2013). No corpo do texto, o colunista acentua:

Temendo pela integridade física de seus repórteres, a Globo adotou uma estratégia inédita durante a cobertura das manifestações que acontecem em São Paulo nesta segunda-feira. Tanto o repórter Jean Raupp, que cobriu o evento para o “Jornal Nacional”, como seu colega Fabio Turci, apareceram na Globo sem o chamado “cubo” no microfone (Feltrin, 2013).

O *cubo* é a peça no microfone que mostra o logotipo da emissora. O colunista ainda acrescenta que os carros que levaram os jornalistas até o local também omitiam o logotipo. A reação dos manifestantes segue os moldes de uma rebelião do desejo — sem identificar o objeto que produz a demanda, mas certo de que era preciso resistir ao gozo do grande Outro, expresso, nesse caso, no discurso da grande imprensa.

A mídia corporativa posiciona seu discurso como resultado da demanda do gozo do Outro, constituindo-se no *discurso do mestre*, que demanda uma certa função na realidade. No *discurso do mestre* formulado por Lacan (1992), o sujeito barrado (\$, dividido entre o consciente e inconsciente) é posicionado como verdade do *significante mestre* (S_1), que opera, por sua vez, como agente do discurso para todos os significantes (S_2). Se o mestre (S_1) é o agente que põe o outro para trabalhar, não

seria demais dizer que o discurso da mídia corporativa busca fabricar um sentido sobre os protestos, ordenando a realidade para que um maior número de pessoas passe a agir sob os significantes que ela faz circular. Como se pode perceber, o *discurso do mestre* caracteriza-se pela função alienadora do significante (um saber que se automatiza no sujeito) e ao qual estamos assujeitados. Nesse percurso, o *significante do saber* constitui-se no gozo do Outro, já que o saber, nessa operação, é de um *a priori* (S_1) que se dá na repetição expressa no S_2 . Esse *a priori* está condicionado à demanda do Outro. Responder à demanda do Outro consiste em uma das dimensões do gozo.

A questão central é que, na experiência psicanalista, o *significante do saber* ocupa o lugar do agente, originando o discurso universitário. Ou seja, o analista passa a ser apenas um agente organizador, que atua sobre o objeto *a*, o resto ao qual a verdade do analisando diz respeito e a partir do qual sempre fica algo *a mais* a ser dito.

A grande mídia posiciona-se como a porta-voz de um discurso dominante, produzindo um saber (uma verdade pressuposta) que tem como função assujeitar seus consumidores, criando uma cadeia de gozo, ou seja, um discurso alienante.

Será preciso um novo mestre?

Žižek (2015) traz para a discussão, em *Problemas no paraíso*, a tese de Badiou em diálogo com Roudinesco sobre a passagem do mestre para o tirano. O filósofo Badiou e a psicanalista Roudinesco apontam para os nossos tempos, que “realmente solapam o mestre clássico, as redes horizontais alimentam novas formas de dominação muito mais fortes do



que esse mesmo mestre” (*apud* Žižek, 2015, p. 211). Diante dessa cena contemporânea, a tese de Badiou é de que um sujeito precisa de um mestre, nesse caso, de um novo mestre, como no pressuposto de Lacan: “É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão” (Lacan, 1992, p. 218). Mas, em Badiou, o mestre tem a função de “elevar acima do ‘animal humano’ e praticar a fidelidade a um Evento-Verdade”³¹ (Žižek, 2015, p. 210).

Em entrevista de Eric Aeschimann com Badiou e Roudinesco, a psicanalista, ao ponderar sobre a posição de mestre (como algo produtivo conforme foi apresentado por Harari ao se referir ao S.s.S) ocupada pelo analista, traz um ponto que pode ser convertido para o campo social: “A posição do mestre permite a transferência: o psicanalista ‘supostamente sabe’ o que o analisando vai descobrir. Sem esse conhecimento atribuído ao psicanalista, a busca da origem do sofrimento é quase impossível” (*apud* Žižek, 2015, p. 211). Esse percurso da autoridade atribuída pelo analisando até a sua destituição constitui o discurso do analista enquanto agente que instiga o outro a agir. O analista aqui assume a posição do S.s.S como percurso necessário para que o analisando, na travessia de seu fantasma, destitua o analista de sua posição.

Badiou então dá as cartas da relação:

O mestre é aquele que ajuda o indivíduo a se tornar sujeito. Ou seja, admitindo-se que o sujeito surge na tensão entre o indivíduo e a universalidade, então é óbvio que o indivíduo necessita de uma mediação, e, portanto, de uma autoridade, a fim de progredir nesse caminho. A crise do mestre é uma consequência lógica da crise do sujeito, e a psicanálise não escapou a ela. É preciso renovar a posição do mestre; não é verdade que se possa avançar sem isso, mesmo e especialmente na perspectiva da emancipação (*apud* Žižek, 2015, p. 211).

Em outra passagem, Badiou (*apud* Žižek, 2015, p. 211) traz o debate do mestre para a partilha da democracia, desconstruindo a ideia de que ele estaria mais relacionado às figuras de regimes políticos autoritários:

Estou convencido de que é preciso restabelecer a função capital dos líderes no processo comunista, qualquer que seja o estágio. Dois episódios cruciais em que a liderança foi insuficiente foram a Comuna de Paris (nenhum líder notável, com exceção de Dombrowski no domínio estritamente militar) e a Grande Revolução Cultural Proletária (Mao estava muito velho e cansado, e o “grupo da [Grande Revolução Cultural Proletária] GRCP”, infectado pelo ultraesquerdismo). Essa foi uma dura lição. Essa função capital dos líderes não é compatível com o ambiente “democrático” predominante, motivo pelo qual estou engajado numa dura luta contra esse ambiente (afinal de contas, deve-se começar pela ideologia). Quando lido com pessoas cujo jargão é lacaniano, digo “uma figura de Mestre”. Quando são militantes, digo “ditadura” (no sentido de Carl Schmitt). Quando são trabalhadores, digo “líder de massa”, e assim por diante. E assim logo me entendem.

Žižek (2015) questiona se a única saída para o mestre (que Harari chama de amo) é a figura do totalitário. É levado a defender que se pode “formar um coletivo que não seja unido por uma figura do Mestre” (Žižek, 2015, p. 212). Só assim é possível pensar em uma política comunista. Seguindo a sugestão de Badiou, Žižek (2015, p. 212) comenta:

Para acordar efetivamente os indivíduos de seu dogmático “sono democrático”, de sua confiança cega em forma institucionalizada de democracia representativa, os apelos à auto-organização direta não são suficientes: faz-se necessária uma nova figura de Mestre.



Essa nova figura depende de uma mudança de estrutura. Žižek cita o famoso verso de Arthur Rimbaud “Uma razão”:

Um toque de seus dedos no tambor detona todos os sons e inicia uma nova harmonia,
Um passo seu é o levante de todos os homens e sua marcha.
Sua cabeça se vira: o novo amor!
Sua cabeça se volta – o novo amor! (*apud* Žižek, 2015, p. 212).

O filósofo esloveno segue na direção de que não há nada de fascista nesse verso. O paradoxo da dinâmica política consiste em que é preciso um mestre para tirar o sujeito da inércia em que se encontra. Em outras palavras, os significantes que amarram o laço social em torno, por exemplo, da democracia liberal produzem como efeito uma promessa impossível de ser realizada — como o pequeno brinquedo no interior do Kinder Ovo —, mas essa fantasia já não estaria mais sendo suficiente para manter o discurso dominante. Žižek (2015) não traz para a cena a fala de Lacan, mas é necessário retomá-la no contexto de abertura deste capítulo, de que as estruturas descem à rua.

Quando a fantasia já não é mais suficiente, faz-se preciso alterar todo o campo simbólico. Ou seja, fazer descer a estrutura às ruas para que uma nova fantasia seja colocada e, então, os laços sociais que sustentam a realidade voltem a se alinhar.

O proletário é o sintoma do nosso tempo

No mesmo ano em que Lacan participou da conferência de Foucault sobre *O que é um autor?*, deu início a *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, em 22 de novembro de 1969, na

Universidade do Panthéon. A centralidade do seminário é a noção de discurso constituindo-se como laço social. Tocado pelos eventos do ano anterior ao seminário, Lacan (1992, p. 15) propôs um esquema que ele definiu como “quadrípedes giratórios”, para pensar a sua atualidade para além do Édipo, no qual o enigma da esfinge agora teria de ser respondido assim: “Duas patas, três patas, quatro patas, é o esquema de Lacan” (Lacan, 1992, p. 15).

Diante de uma época agitada, com estudantes protestando nas ruas, outros ficando na clandestinidade, como no caso da filha e do genro de Lacan após se tornarem militantes maoístas, e diante de um saber que vinha sendo produzido nas universidades, renovando a própria tradição dos estudos, Lacan observou a passagem do discurso do mestre para o universitário.

Como observa Dunker (2015b, p. 381), entre 1962 e 1972:

Contra as estruturas de saber, do Édipo estrutural, surgem agora as estruturas de fazer, que descrevem necessidades de discurso. O tema trabalho-produção, que havia sido esquecido na incorporação kojeveana da dialética do senhor e do escravo, agora é reintroduzido como lugar do discurso.

O autor faz um paralelo entre o marxismo e o freudismo, em que o *mais-de-gozar* (aproxima-se da *mais-valia*) tem na função paterna a especificação do significante-mestre:

Ficam atendidas, assim, as exigências necessárias para pensar o sintoma: alienação e divisão do sujeito, constituição e estrutura, posição de verdade e liberdade, satisfação inconsciente (gozo) e lei da troca social (produção). Podemos dizer que com isso passam a existir sintomas próprios de cada discurso (a conversão para o discurso da histeria, por exemplo), sintomas da dificuldade de circular entre os discursos (hipertrofia do discurso do mestre ou do discurso universitário) e sintomas relativos à dificuldade de se inscrever em um discurso (a psicose estaria fora do discurso). Temos, então, um



modelo pós-edipiano, pois há um único sintoma social: o proletariado (Dunker, 2015b, p. 382).

O proletariado é o sintoma social do nosso tempo.

O que Marx denunciava na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente de mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar — para dizer de uma vez — forjado (Lacan, 1992, p. 84).

Na teoria marxista do valor, “o equivalente geral, o dinheiro, se torna então o representante universal da falta-de-gozar” (Naveau *apud* Quinet, 1991, p. 78). O dinheiro está excluído do conjunto das mercadorias que podem ser trocadas, mas torna-se o equivalente geral. O proletário constitui-se na duração da jornada de trabalho, que se divide em dois tempos: o tempo necessário para pagar sua força de trabalho e o tempo excedente da produção, cujo valor é expropriado pelo proprietário e caracteriza a *mais-valia*.

A *mais-valia* equivale ao *mais-de-gozar* para o outro, o que na constituição do sujeito capitalista (o proletário), em Lacan (1992), equivale ao local de gozo do grande Outro. O dinheiro “é o que sempre falta, aquilo de que nunca se tem o suficiente. Isto faz Lacan dizer que o rico é inalisável, já que para ele nada falta, podendo tudo obter” (Quinet, 1991, p. 78). Se tomarmos o rico como o grande Outro, aquele a quem nada falta, já que a falta é da ordem do sujeito que está sempre em débito com a demanda do Outro, seria o mesmo que dizer que o proletário se constitui no excedente, no *mais-de-gozar* para aquele a quem nada falta.

Então, por que o proletário é o sintoma, e não o que garante a posição do grande Outro no capitalismo? Para retomar a noção de cólera, “é o que acontece nos sujeitos quando os pininhos não entram nos buraquinhos” (Lacan, 2005, p. 23). Ou seja, quando a posição de sujeito de desejo já não se encaixa no desejo do Outro, quando algo falha na posição alienada do sujeito ao Outro.

A cólera advém da angústia

Em *Inibição, sintoma e angústia*, de 1926, Freud (2014) considera que a angústia não tem objeto que possa ser nomeado. Na leitura de Lacan (2005), não pode ser nomeado porque a angústia é o afeto que não engana. A angústia não desliza na cadeia significante, porque se refere ao Real. Esse novo caminho levará Lacan (2005) a afirmar que a angústia tem objeto: o objeto *a*. Angústia é, assim, um afeto indiciário de um real indizível.

Enquanto afeto do Real, será preciso que o sujeito recue do seu *mais-de-gozar* da demanda do Outro, que falha diante da angústia, para que o desejo possa florescer como lei. Com isso, o desejo advém no espaço *assignificante* aberto pela angústia e pelo qual faz florescer a rebelião do desejo — rebelião que vem como reação a uma cólera que acomete o sujeito. A rebelião do desejo será, assim, sempre um devir sujeito menor em relação a uma demanda maior, do grande Outro. No plano social, a rebelião do desejo encontra sua força na multidão.

É por isso que o *slogan* “Vem pra rua” pode ser interpretado como significante da busca de sair da posição eclipsada do Outro. Um gesto de rebelião. Chamado que vai ao encontro de uma rebelião do desejo como reação de um mal-estar provocado pelo excesso de demanda do Outro. Mal-estar



que afeta aquilo que não faz laço social. Contraditoriamente, “Vem pra rua” surge como canção criada para ser *jingle* da campanha publicitária da Fiat para o período da Copa das Confederações de 2013, o que reforça a noção de que o retorno do enunciado nesta diferença — dos protestos para a propaganda — vem quase como uma ironia involuntária, já que o sintoma no discurso capitalista resulta da ausência de laço social.

A música passou a ser trilha sonora de vídeos independentes que circularam durante os protestos, além de se tornar uma das principais *hashtags* de junho: “#vemprarua”. Não é de estranhar as palavras-chave que invadiram as redes, mobilizando práticas sociais sem uma bandeira de luta — “Vem pra rua”, às quais acrescentaríamos: com teu estranhamento, ou com tua cólera.

“Vem pra rua” então adquire a posição de significante desse estranhamento que não se consegue objetivar, mas que precede ao movimento do desejo. Voltamos novamente ao objeto *a* que está aquém do desejo e, como marca Lacan (2005, p. 116), um exterior “anterior a qualquer interioridade”.

Aquilo que a demanda torna insuportável ao sujeito é, também, o que falta para fazer laço social, forçando o sujeito a se enlaçar com seu próprio estranhamento. Por isso, Lacan (1992, p. 8) diz que “cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço social, em outras palavras, semblante”. Como observou Conrado Ramos em palestra ao Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise, no dia 5 de agosto de 2015, “só lhe sobra ser o resto” (Ramos, 2015).

O sintoma do sujeito no discurso capitalista como o resto da soma, o *mais-de-gozar*, seria então o estopim da rebelião do desejo. O proletariado insere-o como o objeto *a* do grande Outro³². O resto do Outro é também o Real que sempre retorna, não cessando de não se inscrever no simbólico. Quando se

evidencia que a grande imprensa cobra maior rigor em reprimir os manifestantes, é o modo como ela faz laço social, ou seja, como o sujeito faz o enlace de um significante ao outro repetindo-se na demanda do Outro. Enquanto o discurso da grande imprensa se coloca como representante do Outro ao enunciar o *outrinho* como resto da soma, os manifestantes funcionam, com literalidade, na posição do retorno do reprimido — retorno do que não se enquadra na ordem simbólica estruturada.

Entre os discursos da mídia corporativa, o editorial da *Folha de S.Paulo* de 13 de junho, intitulado “Retomar a Paulista”, é revelador:

Não basta, porém, exigir que organizadores informem à Companhia de Engenharia de Tráfego (CET), 30 dias antes, o local da manifestação. A depender de horário e número previsto de participantes, o poder público deveria vetar as potencialidades mais perturbadoras e indicar locais alternativos. No que toca ao vandalismo, só há um meio de combatê-lo: a força da lei. Cumpre investigar, identificar e processar os responsáveis. Como em toda forma de impunidade, aqui também a impunidade é o maior incentivo à reincidência (Retomar [...], 2013).

“Retomar a Paulista” poderia também ser lido como retomar o pedacinho que foi destruído do campo simbólico. Diante da força da rebelião que afronta os desígnios demandados pela crença nesse grande Outro, a reação de retomada vem com violência, tanto quanto é insuportável deparar com as pontas do deserto do Real.



O gozo do grande Outro

Ir ao encontro do desejo³³ é o mesmo que enfrentar a angústia produzida pelo apagamento do sujeito na posição de objeto de gozo do Outro. Sem essa posição, mas diante de um objeto indizível, enigmático, fora da linguagem — o objeto *a* —, o sujeito que advém é o do desejo. Nessa via, desejo difere-se de gozo, ou seja, do gozo do Outro, que Harari (2008) nomeia como amo, aquele que governa, escraviza o sujeito.

A questão que se apresenta — entre desejo e gozo — pode ser retomada da análise de Ramos (2015, p. 12), que é saber se é possível “que o sintoma social, enquanto estofo da verdade que é, organize sua emergência nas brechas do saber hegemônico por meio de uma lógica coletiva que não seja a da psicologia das massas”. Para Ramos (2015), é a questão que Lacan nos deixa e que os protestos de junho de 2013 nos fazem também intuir.

Para responder à questão, precisamos trabalhar pela lógica de que o sintoma está no que não faz enlace, ou seja, no que produz como efeito de estar fora, subtraído, do que se produz. Tal compreensão parece pertinente para pensar o sintoma no capitalismo, ou seja, o proletário. Talvez seja melhor explicitar o que está na gênese da produção — a expropriação do que se produz. Esse é o lugar do gozo, da mais-valia, mas pelo qual se constitui o proletariado. As pistas deixadas por Lacan (2005) são de fazer desse encontro com o Real, na medida em que ele mostra suas pontas naquilo que parece desumanizar completamente o sujeito na relação com o Outro, um gesto que retome o sujeito rebaixado à condição de coisa (desumanidade) para devolver a dignidade de humanidade novamente.

Vejamos o que Suzanne Hommel disse no documentário *Um encontro com Lacan*, de Gérard Miller e Leslie Grunberg (*apud* Ramos, 2015, p. 12):

Um dia, numa sessão, contei a Lacan um sonho que tive. Eu disse: “acordo todo dia às 5h” e acrescentei: “era às 5h que Gestapo vinha procurar os judeus em suas casas”. Nesse momento, Lacan se levantou como uma flecha de sua poltrona, veio em minha direção e me fez um carinho muito doce no rosto. Eu entendi: *geste à peau*, o gesto... Ele transformou a Gestapo em um *geste à peau*. Em um gesto carinhoso. Um gesto extremamente carinhoso. E essa surpresa não diminui a dor, mas fez outra coisa. A prova, agora, 40 anos depois, é que eu ainda conto esse gesto, eu ainda o tenho no rosto. É um gesto que também é um apelo à humanidade, qualquer coisa assim.

Agora, retomemos a luta do MPL e integremos as ações dos *black blocs*, os incêndios aos ônibus, as vidraças de bancos e vitrines de lojas quebradas. Como analisá-los? Não caberia retomar aqui a rebelião do desejo perante a angústia, causada pelo excesso de demanda do Outro? Angústia diante do todo, do discurso capitalista, como aquele que intuímos que não podemos enfrentar. Nesse sentido, o discurso capitalista é o substituto de Deus. Deus está acima da lei. É o representante do pai primordial, que tudo pode. Vejamos o que Lacan diz sobre o Outro no registro do Real que ocuparia esse lugar de Deus:

Mas se, de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é, tanto o que constitui a anomalia quanto o que constitui a falta, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia. Tentem aplicar isso a uma porção de coisas (Lacan, 2005, p. 52).

Precisamos sair do lugar, mais evidente, de que os manifestantes se posicionaram fora da norma, o que daria razão



aos discursos que os inserem na condição de vândalos (num simples jogo de dicotomias), mas, ao contrário, pensar como um gesto que vem da reação ao grande Outro, ou seja, de se rebelar contra os discursos dominantes que se apresentam acima da lei; Badiou (2013) nos chama atenção de que o mestre passa para a condição de tirano — e Harari (2008), por sua vez, relaciona-o com o amo. Produziria, então, essa identificação do sujeito no lugar de gozo do Outro no registro do Real, que se apresenta à parte da lei (o Outro no registro do Real teria a função de instituir a norma a qualquer momento, como faria também um tirano, constituindo um permanente estado de exceção).

Se falta a norma porque o Outro/tirano tudo pode, não se submetendo à lei, o que se produz no sujeito é o afeto de angústia, a falta da falta. Somos levados a articular o Outro no registro do Real (que produz angústia no sujeito) como o que causa a rebelião do desejo. No discurso capitalista, o sujeito é convidado a negar a castração pela via do objeto de consumo, sendo incitado, a todo o momento, ao consumo. Não à toa, o sujeito depara com uma infinidade de aparelhos tecnológicos, pílulas que potencializam sua energia, cirurgias para ampliar sua aparência de juventude etc. Quando o discurso capitalista impõe ao sujeito o efeito de negação da castração (a ausência da lei), levando-o a crer que tudo pode, o sujeito é submetido mais ainda ao gozo do Outro e vai sofrer de angústia.

Quando analistas chamam a atenção para a multiplicidade de reivindicações observadas nos cartazes, já que havia quase um cartaz para cada manifestante, cada um com sua demanda, o que passamos a observar é que não está na ordem do dia o discurso dominante como organizador da realidade, mas o excedente como sintoma do sujeito que, fora do laço social, é mobilizado pelo gozo do grande Outro.

Do devir-menor ao desejo múltiplo

Com Lacan (1992), observamos que, para sustentar a hipótese de uma rebelião do desejo, seria preciso manter uma posição subjetiva menor em relação à posição do grande Outro. Não estaríamos, nesse sentido, em concordância com o devir-menor, conceito elaborado por Deleuze e Guattari (1977) ao analisar as obras de Franz Kafka? “Vale dizer que ‘menor’ não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida)” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 28).

No devir-revolucionário, a letra K na obra *O processo* (Kafka, 2005) não designa mais um narrador ou um personagem – e poderíamos dar mais um giro na análise de Deleuze e Guattari (1977) e dizer que também não designa o autor, levando em consideração as aproximações feitas entre a literatura e a vida de Kafka. Do K, surgem dois agenciamentos: um maquínico e outro coletivo de enunciação. Assim, para os autores, o desejo vem sempre de um encontro dos corpos (maquínico) ou dos incorporais (agenciamento coletivo de enunciação). “O desejo não é forma, mas *processus*, processo” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 14).

Precisamos aqui triangular a questão com Lacan (1998). Se o sujeito advém na posição intervalar na cadeia significante, não sendo mais do que um efeito de sentido, o que está em relevância é, também, o processo. O sujeito como um processo estaria situado na mesma posição da letra K, cuja plasticidade se ajusta nos encontros maquínicos (ou corporais) e nas enunciações (ou incorporais).

No que se refere à estruturação, Deleuze e Guattari (1977, p. 30) são precisos: “A boca, a língua e os dentes encontram sua territorialidade primitiva nos alimentos. Consagrando-se à



articulação dos sons, a boca, a língua e os dentes se desterritorializam”. A disjunção entre comer e falar é também a disjunção entre conteúdo e expressão.

Na literatura de Kafka, é elaborada uma cartografia das disjunções a fim de produzir um mapa das intensidades como produção do desejo. A disjunção desterritorializa, mas produz uma nova cartografia, como o gesto de comer para o de falar sem que um exclua o outro.

Na literatura, podemos pensar no devir-animal, em tornar-se animal. Em *A metamorfose* (1993), de Kafka, o caixeiro-viajante Gregor Samsa renuncia ao seu desejo para garantir o conforto familiar, até acordar certa manhã metamorfoseado num inseto monstruoso. O tornar-se animal é o objeto da novela. “Dizemos que, para Kafka, a essência animal é a saída, a linha de fuga, ainda que no mesmo lugar ou na jaula. Uma saída, e não a liberdade. Uma linha de fuga viva, e não um ataque” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 53).

Caberia questionar, para trazer o debate de volta para os protestos: tornar-se vândalo para o discurso dominante não teria uma mesma operação? Não está em questão acreditar que essa digressão fosse um processo de liberdade — com isso, não se corre o risco de considerar o futuro (o que se esperaria como resultado de um ato revolucionário) uma condição messiânica, de que a saída pressuporia uma redenção.

Se o tornar-se animal é apresentado em primeira mão como objeto da novela, o que se apresenta como perspicaz e potência para a análise é o modo como os conceitos criados por Deleuze e Guattari (1977) vão articular esse objeto, entre eles o desejo, no qual

é preciso renunciar mais do que nunca à ideia de uma transcendência da lei. Se as instâncias últimas são inacessíveis

e não se deixam representar [referindo-se a *O processo*], não é em função de uma hierarquia infinita própria da teologia negativa, mas em função de uma *contiguidade do desejo* que faz com que o que ocorre esteja sempre no escritório ao lado: a contiguidade dos escritórios, a segmentaridade do poder substitui a hierarquia das instâncias e a eminência do soberano (já o castelo se revelava ser um monte de casebres segmentários e contíguos, à maneira da burocracia dos Habsburgos e do mosaico das nações no império austríaco). Se todo mundo pertence à justiça, se todo mundo é seu auxiliar, do padre às mocinhas, não é em virtude da transcendência da lei, mas da imanência do desejo. E é exatamente nessa descoberta que desembocam rapidamente a investigação ou a experimentação de K: ao passo que o tio o apressa a levar a sério seu processo, portanto, a procurar um advogado para passar por todos os desfiladeiros da transcendência, K percebe que também ele não deve deixar-se representar, que ele não tem necessidade de representante, não devendo ninguém interpor-se, indo de cômodo em cômodo, seguindo seu desejo (Deleuze; Guattari, 1977, p. 75-76, grifo do original).

Se, como dizem os autores, “todo mundo pertence à justiça” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 75-76), não é porque há justiça em estado puro (transcendental), mas imanente à máquina desejante, dependendo ela mesma (a justiça) da crença dos sujeitos em sua existência. Com isso, estabelecemos, por vias cruzadas, o encontro do desejo como produção ao Outro de Lacan (2008) como imanente ao desejo.

Mas, se a justiça assume aos olhos das máquinas desejantes lugar de transcendência, K construirá bifurcações nesse jogo de assujeitamento no processo. Para Deleuze e Guattari (1977, p. 75-76), ele não se deixa

representar, que ele não tem necessidade de representante, não devendo ninguém interpor-se entre ele e seu desejo. Ele só encontrará a justiça mexendo-se, indo de cômodo em cômodo, seguindo seu desejo.



Nesse sentido, o desejo que interessa aos autores não é o assujeitamento ao desejo do Outro, como se fosse uma resposta a uma demanda do inconsciente, mas sim como um ato produtivo, “contíguo”, cujo movimento se delineia em ato. O desejo como produção se dá no contíguo:

O contíguo não se opõe ao contínuo [processo], ao contrário: é sua construção local [por isso, imanente], prolongável infinitamente, e, portanto, também, sua desmontagem — sempre o escritório ao lado, o cômodo contíguo (Deleuze; Guattari, 1977, p. 76).

É nessa imanência do desejo que se manifesta, para recuperar um termo da introdução, um “plano de imanência”. Com K, esse plano era produzido no processo de percorrer cômodo a cômodo, mobilizado pelo seu desejo, a fim de encontrar justiça na desmontagem do processo a que estava sendo submetido pela “máquina abstrata”, que funciona no registro da transcendência (como se houvesse justiça extra-humana). O plano de imanência segue o movimento do desejo, que é sempre produção. Isso traz implicações, já que o desejo não se acomoda com um produto, com o realizado, mas sim na ação que se dá num contíguo. Há sempre mais um... Por isso, em K a justiça está sempre no cômodo ao lado, como se existisse fora e dentro de si.

Esse movimento traz-nos imediatamente à cena dos protestos de junho, à medida que eles se configuram, desde o início, múltiplos — considerando o ponto de vista de Chauí (2013), de que desde o início já não existia um grupo coeso que se mobilizava em torno de uma bandeira de luta. O que se apresenta como desafio para as diferentes análises que buscam construir uma imagem do que aconteceu é a força do gesto contíguo (há sempre um motivo a mais que mobiliza a saída

para as ruas, como se a justiça estivesse sempre no cômodo ao lado), que coloca em xeque a máquina abstrata (na qual se dá o discurso dominante).

O desejo, produtivo, é desejo de um conjunto (multiplicidade). Não só Kafka foi objeto de interesse de Deleuze e Guattari, mas também Proust:

Referindo-se aos romances de Marcel Proust, Deleuze afirma que, por exemplo, não se deseja apenas uma mulher, mas essa mulher e todas as paisagens, todos os encontros, todos os livros, todas as cidades que se realizam nela, que estão enrolados nela: amá-la é desejar desenrolar, desfazer o rolo (Larrauri, 2009, p. 78).

Não seria o amor que envolve o pensamento de esquerda — isso implicaria toda a multiplicidade de literaturas, hábitos, fetiches de revolução, organização em movimentos populares, luta contra aqueles que detêm os modos de produção etc. — o que causa vertigem na máquina abstrata, como se desse pane nos valores *a priori* responsáveis pela manutenção do sistema? Essa vertigem também pode ser percebida no próprio campo do jornalismo, quando o curso dos acontecimentos de junho de 2013, sob o efeito dos coletivos que se formavam pela internet, deu origem a novas narrativas.

Mídia Ninja e o devir-menor no jornalismo

A crise de representação atinge todas as instâncias da vida. No jornalismo não é diferente. A reação nos protestos de impedir jornalistas, especialmente os da Globo³⁴, de cobrir as manifestações evidencia a crise de credibilidade da imprensa, constituída, tal qual campo disciplinar, sob a égide da liberdade,



imparcialidade e independência profissional. Sob a suspeita de que os interesses econômicos motivam o pendor de suas narrativas, o jornalismo tradicional é acusado de ser parcial e fomentador da repressão nas manifestações.

No cenário mais amplo, no qual as forças dominantes constituem o *Império*, “o poder supremo que governa o mundo” (Hardt; Negri, 2004, p. 11) — enquanto os interesses econômicos se apresentam cada vez mais globais —, surgem também as forças de resistência (multidão), que têm a potência de produzir linhas de fuga no interior de um campo disciplinar, como no caso da Mídia Ninja com o jornalismo.

A Mídia Ninja, como acrônimo de Narrativas Independentes, Jornalismo e Ação, apareceu no contexto da chamada pós-mídia³⁵, inserida em uma nova ecologia “midialivrista”³⁶ formada por uma multiplicidade de coletivos, redes, grupos, “perfis” etc.

A subjetivação de coletivos com base nessa nova ecologia está na ordem da *multidão* e adapta-se bem ao termo *mídia-multidão*, o que, no jornalismo, passa a ser

a possibilidade de incluir o público na produção desse pós-jornalismo (que não descarta técnica e práticas que sempre existiram, como a apuração, reportagem, pesquisa, edição, etc.). Por exemplo, as informações trazidas pelas redes (cruzadas com as informações colhidas nas ruas) funcionam nas transmissões *on-line* da Mídia Ninja (no ao vivo do *streaming*), como um GPS humano, um novo circuito rede-rua. O *chat* da transmissão (onde todos comentam livremente) vira um lugar de atualização, contrafação, disputa, colaboração, uma real ruidocracia intensa e instigante (Bentes, 2015, p. 15).

A Mídia Ninja, ao cobrir colaborativamente as manifestações de junho de 2013, produziu uma experiência catártica de

“estar na rua”, obtendo picos de 25 mil pessoas *online*. A Mídia Ninja fez emergir e deu visibilidade ao “pós-telejornalismo” de uma “pós-TV” nas redes, com manifestações virtuais que participam ativamente dos protestos/emissão discutindo, criticando, observando e intervindo ativamente nas transmissões em tempo real e se tornando referência por potencializar a emergência de “ninjas” e “midialivristas” em todo o Brasil (Antoun; Malini, 2013, p. 15).

Essa nova experiência rompe com o *ethos* do jornalismo moderno³⁷, constituído no século XIX, quando são dadas as condições técnicas e discursivas para a profissionalização do trabalho jornalístico. Os discursos que emergem e que ainda predominam no campo giram em torno de poucos enunciados: liberdade de imprensa, objetividade na apuração dos fatos, independência e autoridade nas relações de trabalho. A força desses enunciados está no centro da subjetivação do sujeito-jornalista e desencadeia, no século XX, o nó problemático que perpassa as diferentes teorias do jornalismo: a autonomia relativa do jornalista. Relativa porque o exercício da profissão, no modelo comercial, pressupõe uma rotina de produção no interior de um veículo de comunicação com implicações econômicas e políticas.

Nesta tríade — jornalista, veículo e economia/política —, o discurso jornalístico precisou sempre afirmar sua objetividade do método (conceito que remete ao positivismo de Auguste Comte) de apuração dos fatos e neutralidade (no sentido de que não há motivação pessoal ou institucional para cobrir eventos), mas encontra-se, ao contrário, cada vez mais acusado de parcialidade.

Nesse paradigma dos meios de comunicação de massa, ao longo de mais de um século e meio o jornalismo reivindicou para si o poder legítimo de representar os acontecimentos



relevantes para a sociedade. É o paradigma da representação positivista. Mas, com a mídia-multidão, novas experiências deixam o campo do jornalismo em vertigem. Rompe-se com o modelo profissional para o jornalismo aberto — sem, necessariamente, a presença de jornalistas profissionais —, reinventando a própria noção de jornalismo.

O jornalismo participativo na pós-mídia instala um curto-circuito no jornalismo tradicional, marcando experiências coletivas na produção de conteúdo que rompem com o modelo representacional. Na outra ponta, temos o pós-telespectador, que integra o conteúdo ao vivo. Bentes (2015, p. 15) mostra que “as transmissões ao vivo funcionam como um ‘material bruto’ que vai sendo editado, montado, coletivamente e ao vivo”. Os dois polos — do emissor e do receptor — ficam borrados.

Idealizada por Bruno Torturra, a Mídia Ninja é um novo modo de fazer jornalismo: por meio de celulares, os repórteres transmitem pela internet imagens e vídeos dos acontecimentos. Não há edição. O material é divulgado em estado bruto em transmissões que duram horas.

Em outubro de 2014, Torturra participou do TEDGlobal, uma conferência anual que expõe ideias, inovações e ações criativas de várias partes do mundo. Nesse evento, ele descreveu o contexto de criação da Mídia Ninja:

Primeiro criamos uma página no Facebook, e depois um manifesto, e começamos a fazer cobertura nas ruas de uma forma bem simples. [...] Manifestações começaram em São Paulo. Começaram de uma maneira bem local e específica, protesto contra o aumento das passagens de ônibus, que tinha acabado de ser implantado. [...] Ação policial contra elas [as manifestações] começaram a crescer na mesma proporção. Mas um outro conflito, que eu acredito que seja o mais importante de todos, para expor meu ponto de

vista, que era o conflito da narrativa. Foi uma versão de fatos contada por grandes mídias, que qualquer um que estava lá poderia também desmenti-la ao contar o que realmente estava acontecendo. E esse choque de visões e essas escolhas de narrativas, eu creio, levaram o país a um período de discussão política, onde centenas de milhares de pessoas, provavelmente mais de um milhão, foram às ruas em todo país. Mas não foi o aumento da tarifa de ônibus. Foi, sobretudo, com as exigências pessoais, suas expectativas, como razões pelas quais elas foram às ruas poderiam ser tão diversas quanto contraditórias e muito caos. Se vocês pudessem ler cartazes, me entenderiam. Foi neste momento de catarse política pelo qual o país estava passando que tinha a ver com a política, de fato, mas também tinha a ver com uma forma de organização através de uma nova forma de comunicação. Foi o ambiente onde o Mídia Ninja surgiu do anonimato para se tornar um fenômeno nacional porque nós usamos os equipamentos certos. Não usamos câmeras. Usamos basicamente isto: *smartphones*. E isto permitiu ser invisível no meio dos protestos, mas também permitiu algo mais: que foi mostrar como era estar nos protestos, apresentar para as pessoas de casa uma perspectiva subjetiva (Torturra, 2014).

Usar basicamente *smartphones* é captar as imagens e os sons da mesma forma como qualquer manifestante faria. Não é somente uma mudança na forma (o que pressupõe a técnica), mas uma adequação que implica a participação. Como observou Bucci (2016, p. 95), “armados de celulares e equipamentos portáteis (transportados em carrinhos de supermercados dentro das passeatas), os ninjas ocuparam um espaço até ali inacessível para a imprensa profissional”.

Bucci (2016) ainda cita como exemplo o caso do estudante Bruno Ferreira Teles, do Rio de Janeiro, preso injustamente numa farsa policial. Ela foi desmontada na reportagem de Paulo Renato Soares, edição de 24 de junho de 2013, na qual o *Jornal Nacional* exibiu trechos de entrevistas e vídeos gravados durante a manifestação que provam que Bruno não portava mochilas



ou garrafas incendiárias. “Sem o olho ninja, essa prova contundente teria sido impossível” (Bucci, 2016, p. 96).

A perspectiva subjetiva que Torturra (2014) apresentou contrasta com o método objetivo do jornalismo profissional, no qual o pesquisador (jornalista) não deve se envolver com as fontes (objeto de estudo), produzindo uma narrativa (na terceira pessoa), nesse sentido, objetiva. Na experiência ninja, ao contrário, os protagonistas são as chamadas fontes em vídeos sem edição. O que aparece como estado bruto da captação não é a produção de linhas de fuga no jornalismo? Poderíamos dizer, tal qual Deleuze e Guattari (1977) falaram de Kafka, que estamos diante de um jornalismo menor, no sentido de que ele não constitui o padrão dominante (maior), mas faz emergir uma nova linguagem que, nesse caso, surge colocando em xeque o modelo representacional dos meios de comunicação de massa.

Desejo semelhante ao real

Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2010, p. 43) relacionam o desejo ao Real: “O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo”. Em nota, os autores declaram:

Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-*a*” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43)³⁸.

O desejo enquanto produção é sempre desejo de desejo. Por isso, “o desejo está sempre próximo das condições de

existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, razão pela qual ele é, tão facilmente, desejo de morrer” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 44). Para os autores, a falta é um contra-efeito no Real. Mas estaria Lacan de acordo? Ora, para o psicanalista, ao Real nada falta, só restando ao movimento do desejo desejar a produção. O que falta não é da ordem do Real, mas do simbólico como constituidor do sujeito dividido.

Retornemos ao acontecimento junho de 2013. O movimento da grande mídia seguia ao ritmo da máquina despótica que Deleuze e Guattari (2010) apresentam. Máquina no sentido de corte no fluxo. Máquina despótica no sentido de que se coloca no lugar de Deus, de que o povo deve segui-la. Não equivaleria ao discurso do tirano? No *Estadão* de 12 de junho de 2013, na matéria “Fogo, bombas e depredação no maior protesto contra tarifa”, temos a construção de uma cena de vandalismo:

Manifestantes quebraram lixeiras, pontos de ônibus e vidros de pelo menos nove agências bancárias. No Largo de São Francisco, a Faculdade de Direito da USP foi pichada. Na Avenida Brigadeiro Luís Antônio, houve confusão quando o professor de uma academia tentou impedir o vandalismo. Uma bomba caseira foi jogada na Estação Brigadeiro do Metrô e a Trianon teve vidros quebrados (Manso; Zanchetta, 2013).

Enquanto na matéria o texto faz ver uma situação de guerra, a figura 5 mostra um policial contendo um manifestante, e a legenda ancora a interpretação do espectador: “Ao menos 20 manifestantes foram presos até as 23h, quando a situação começou a ser controlada”.



Figura 5 – Cena de ação da Polícia Militar de São Paulo na terceira manifestação contra o aumento da tarifa de ônibus



Fonte: Manso e Zanchetta (2013)

Com isso, delineiam-se dois planos: os cortes e fluxos da máquina despótica, cujo corte se dá pela forma como os protestos entram no campo de visibilidade da mídia³⁹ corporativa, em certo enquadramento que faz emergir uma verdade fascista, enquanto no fluxo das máquinas desejantes — da multidão — se constroem novas linhas e se demarca sempre algo a mais que escapa à representação.

Notas

¹ Luc Ferry e Alain Renaut (1988), no livro *Pensamento 68*, procuram mostrar como uma constelação de autores com obras publicadas em anos próximos de 1968 têm seus pensamentos vinculados ao movimento. Em certa medida, este trabalho, ao privilegiar os pensamentos de Lacan e Deleuze, articula vários outros autores que

estão em consonância com os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil, assim como uma série de outros em várias partes do Ocidente e do Oriente.

- ² Publicada na coleção Ditos & Escritos, volume III (Foucault, 2001).
- ³ Goldman (1971, p. 145), em seu texto “O conceito de estrutura significativa em história da cultura”, defende a noção de “estruturas dinâmicas”.
- ⁴ Teixeira (2014), em matéria disponível no *link* <https://blogdasubversos.wordpress.com/2014/03/19/junho-de-2013-a-luz-dos-acontecimentos/>, usa o termo *multidão* no mesmo sentido proposto por Hardt e Negri (2005, p. 12): “A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única”.
- ⁵ Criado em 1982 por iniciativa do banqueiro David Rockefeller, Diálogo Interamericano é um centro de análise e trata de informações sobre políticas relacionadas às Américas. A entidade é composta de representações dos Estados Unidos, Canadá, México, América do Sul e Caribe. Entre seus fundadores está o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso.
- ⁶ Outro caminho para analisar essa enunciação, retomando a perspectiva de Bucci (2016), é a do gozo incessante. Para reforçar a tese de Debord (1997), mesmo pouco citada por Bucci, voltemo-nos à tese 30 de *A sociedade do espetáculo*: “A alienação do espectador em proveito do objeto contemplado (que é o resultado da sua própria atividade inconsciente) exprime-se assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende a sua própria existência e o seu próprio desejo. A exterioridade do espetáculo em relação ao homem que age aparece nisto, os seus próprios gestos já não são seus, mas de um outro que lhes apresenta. Eis por que o espectador não se sente em casa em parte alguma, porque o espetáculo está em toda a parte” (Debord, 1997, p. 25). O sujeito ancora sua subjetividade nas representações — tomadas por Debord (1997) como espetáculo — da mídia de massa e, como ele está separado do que consome, ou contempla, menos ele vive no sentido de realização do seu próprio desejo. Contemplar o espetáculo e mover-se no caminho das imagens dominantes é estar amarrado no desejo do outro, nesse caso do grande Outro, uma das formas de falar do gozo. Quanto mais o sujeito se torna escravo das demandas de Outro, mais ele goza. Se no âmbito da sociedade do espetáculo o imperativo é “vá ao encontro do seu desejo”,



mas o que se deve desejar é apresentado pelo espetáculo, o sujeito movimenta-se na busca da realização do desejo apresentado pelo Outro, fazendo-o se constituir nessa repetição do gozo. Quando essa lógica do mercado de produzir demanda de gozo recai sobre o âmbito da política, o que se buscará são todas as mudanças imaginadas e agora. Como essas mudanças são impossíveis — até porque não se sabe ao certo quais são —, o sujeito alimenta mais ainda seu gozo.

- ⁷ Na enunciação “Nós queremos tudo, e queremos agora” há um gozo sem limites. Isso, de certa forma, aparece nos protestos de junho de 2013, e basta relacionar a sucessão de cartazes levantados pela multidão com demandas tão diversas quanto o número de enunciados para perceber que se trata da mesma questão. Por esse caminho, poderíamos chamar, em vez de rebelião do desejo, de rebelião do gozo, mas reiteramos que o acento que se pretende dar é para a emergência do acontecimento, da fuga, do que escapa dos territórios alicerçados na representação, e, por isso, “Eu sou ninguém” tornou-se uma versão oposta à ideia do “queremos tudo”. O “Eu sou ninguém” é uma afirmação do Real pela via da enunciação. Por esse caminho, a rebelião do desejo é uma rebelião da multiplicidade de forças, de singularidades, de afetos que circulam, mobilizam e não se deixam reduzir às representações.
- ⁸ O artigo foi publicado em 28 de abril de 2014, um dia depois no portal *Sul21* e no dia 30 do mesmo mês no portal do Instituto Humanitas Unisinos (IHU).
- ⁹ Rubens Figueiredo (2014), no livro *Junho de 2013: a sociedade enfrenta o estado*, expressa a perplexidade dos cientistas sociais diante do evento: “Houve um [acidente vascular cerebral] AVC sem que o paciente fosse hipertenso. Não havia sinais, do ponto de vista dos instrumentos consagrados das ciências sociais, capazes de, ainda que longinquamente, alcançar o que estava por aí. [...] Três meses antes dos episódios, as pesquisas de opinião levadas a efeito pelos principais institutos brasileiros apontavam céu de brigadeiro” (Figueiredo, 2014, p. 24).
- ¹⁰ Essa observação de Avelar remete-nos diretamente aos protestos pré-*impeachment* de Dilma Rousseff, que aconteceram em 2016, nos quais os manifestantes tiravam *selfie* com militares.
- ¹¹ Texto publicado no *blog* da Editora Boitempo, é uma transcrição de Paulo Arantes da aula pública convocada pelo MPL em 27 de junho de 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/03/tarifa-zero-e-mobilizacao-popular/>. Acesso em: 14 maio 2017.

- ¹² A Comissão Nacional da Verdade (CNV) foi instalada somente em 2012 pela então presidenta Dilma Rousseff. O primeiro passo efetivo para a criação da CNV foi na 11ª Conferência Nacional dos Direitos Humanos, realizada em Brasília em dezembro de 2009, quando os delegados das conferências estaduais recomendaram a formação de um grupo de trabalho para assegurar o resgate da memória e da verdade sobre graves violações de direitos humanos praticados entre 1964 e 1988. O histórico da criação da comissão pode ser lido no relatório da CNV, disponível em PDF em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf. Acesso em: 14 maio 2017.
- ¹³ Nas considerações deste trabalho, há apontamentos sobre o que se sucedeu nos protestos seguintes a 2013 e que culminou no que se partilha em chamar de golpe.
- ¹⁴ Termo usado na apresentação de Raquel Rolnik (2013) do livro *Cidades rebeldes*, publicado pelo portal Carta Maior e pela Editora Boitempo.
- ¹⁵ Para reforçar a indagação de Žižek (2013), o filósofo Renato Janine Ribeiro (2017) traz, em seu livro *A boa política: ensaios sobre a democracia na era da internet*, um gráfico publicado na revista *IstoÉ* de março de 2011, que mostra o bom desempenho do país. Na sua descrição: “Os mais pobres correspondiam a quase 93 milhões em 2005 e em apenas cinco anos seu número caiu para 48 milhões, uma vez que a população de classe média subiu de 62 milhões para 101 milhões, e os mais ricos passaram de 26 milhões para 42 milhões [...]. No entanto, em poucas semanas, tudo mudou no Brasil. Enormes protestos ocuparam as ruas” (Ribeiro, 2017, p. 220).
- ¹⁶ Refere-se ao caso de fobia do pequeno Hans, publicado originalmente em 1909, e com base no qual Freud (1996a) desenvolve suas hipóteses sobre a existência de uma sexualidade infantil.
- ¹⁷ Lacan (2005) traz uma nova compreensão para a noção de angústia em relação a Freud. Em 1927, com a publicação de *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (2014) inverte a sua noção que, até então, era compreendida como efeito de um recalque, de uma privação pulsional. Com o texto de 1927, a angústia passou a ser a causa do recalque, e não oriunda dele. Se a angústia é a causa, o recalque em si seria sem objeto. Colette Soler (2012) traz uma questão importante nessa distinção entre a primeira compreensão e a segunda, em Freud, sobre a angústia: a de que esse percurso o levou “até a última tese, sobretudo pelo fato de que, entre o começo de sua teoria das neuroses e 1927, ele introduziu a famosa pulsão de morte, o além do princípio do prazer e, para dizer em termos clínicos, ele descobriu a repetição incoercível



que o inconsciente programa” (Soler, 2012, p. 17). A noção aqui é de que a angústia seria causada pela pulsão de morte e, como não há objeto de satisfação, a angústia seria sem objeto. Lacan (2005) entra no debate afirmando o contrário: “A angústia não é sem objeto” (Lacan, 2005, p. 110). Para ele, a angústia é um afeto que não engana. Soler (2012) explicita essa noção em Lacan referindo-se ao seu pronunciamento em Roma, em novembro de 1974, no qual ele diz: “Angústia, afeto próprio de todo acontecimento real” (Lacan *apud* Soler, 2012, p. 19). Não engana, porque não se deixa capturar pelo campo simbólico, diferenciando-se, assim, do sentido que deslizaria na cadeia significante.

¹⁸ Entre eles, o livro *Protesta Brasil: das redes sociais às manifestações de rua* (Fernandes; Roseno, 2013).

¹⁹ Dilma Rousseff fez o pronunciamento em cadeia nacional de rádio e TV no dia 21 de junho de 2013 (Pronunciamento [...], 2013).

²⁰ O livro *Protesta Brasil* (Fernandes; Roseno, 2013, p. 32) traz um infográfico publicado na revista *Época*, nos jornais *O Estado de S. Paulo* e *Folha de S. Paulo*, além dos portais UOL e G1, no qual apresenta os dias e locais dos protestos.

²¹ Um exemplo é o livro *Por trás da máscara*, em que o autor, Flávio Morgenstern (2015), em posição bem diferente das opiniões trazidas para o debate neste capítulo, descreve os acontecimentos de junho de 2013 como um fenômeno de massa na tentativa de mostrar que o que aconteceu já era um fenômeno previsível. Para o autor, “as pessoas estavam amedrontadas – ou mesmo desesperadas. Se havia diferenças entre o tal MPL e as velhas passeatas de CUT [Central Única dos Trabalhadores], MST [Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra], PT, PCdoB [Partido Comunista do Brasil] e afins, a primeira mais visível era o grau de violência” (Morgenstern, 2015, p. 23). A busca incessante do autor por desqualificar movimentos e grupos políticos de esquerda diferenciando-os apenas pelo grau de violência dá-se na mesma medida em que constrói a ideia de que os objetos para a insatisfação estavam bem evidentes e todos apontavam para a ineficiência do governo. O livro é carregado de juízo de valores com julgamentos simplistas e maquiavélicos: “Ao olhar para as bandeiras vermelhas, qualquer um reconheceria antigos símbolos ditatoriais, velhos conhecidos da arcana arte de estropiar o trânsito através de protestos, passeatas e manifestações” (Morgenstern, 2015, p. 21). Em outra passagem: “Se a manifestação era contra o recente aumento de vinte centavos no preço da passagem, a maioria ali daria facilmente 20 reais para escapar daquele inferno” (Morgenstern, 2015, p. 22). O que deveríamos nos perguntar é o que há no outro (nesse caso, os

manifestantes do MPL) que não é o outro, mas que olha para o sujeito (o autor) demandando-o a se deslocar de significante a significante na busca de encontrar a coisa em si que o desestrutura tanto.

- ²² Freud utiliza os termos *Wunsch* e *Lust* — o primeiro significa desejo, e o segundo traduz-se como apetite e prazer. O desejo inconsciente recalcado é, ao mesmo tempo, realização de desejo. Entre as formas de realização do desejo está a reprodução onírica. Por isso, sua teoria dos sonhos vem como realização dos desejos reprimidos.
- ²³ Kojève ministrou o curso de 1933 a 1939 em Paris.
- ²⁴ Em *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*, Dunker (2011) dedica um profícuo texto para falar da importância do *Senhor e escravo*, de Hegel, para a teoria do desejo de Lacan.
- ²⁵ Concordamos com a leitura de João Gabriel Alvez Domingos, em “Deleuze e Lacan em três tempos”, texto publicado na revista *Exaguium* em 2009, que apresenta essas três obras nas quais Deleuze recorre à psicanálise. Domingos acrescenta ainda *Empirismo e subjetividade*.
- ²⁶ Entre os filósofos que aderem à nomenclatura “acontecimento de maio de 1968” está Alain Badiou (2012), que traz de forma recorrente a temática. Em *A hipótese comunista*, entre os mais recentes trabalhos publicados no Brasil, “Maio de 1968 é em si um acontecimento de grande complexidade. É impossível oferecer uma imagem unificada e cômoda. Quero transmitir a vocês essa divisão interna, essa multiplicidade heterogênea que foi Maio de 1968” (Badiou, 2012).
- ²⁷ A questão para Žižek (1991) é que, nessa anedota, o judeu sabe contar com o desejo do polonês. O judeu funciona como o significante do Outro que mobiliza o desejo. Para o filósofo, essa relação que alimenta o desejo é a transferência, e na análise é preciso fazer a travessia do fantasma (poderíamos dizer também que é preciso sair desse gozo transferencial), que na anedota acontece quando o polonês se revolta contra o judeu e percebe que não há segredo a desvendar.
- ²⁸ Na década de 1980, a luta pela mobilidade como direito social ganhou destaque com as ações de Luiza Erundina, que governou a cidade de São Paulo de 1989 a 1993. Na época, o passe livre era a maior vitrine do PT à frente da prefeitura. Mesmo o MPL tem sua criação no Fórum Mundial Social, evento consagrado do campo da esquerda e organizado por movimentos sociais de muitos continentes. Marcelo Pomar (2013), na introdução do livro *Vinte centavos: a luta contra o aumento*, mostra a trajetória da luta contra o aumento do transporte urbano, desde as mobilizações em Salvador, Bahia, em 2003, passando pela



revolta da catraca na capital catarinense, em 2004 e 2005, o que resultou na Campanha do Passe Livre (CPL) de Florianópolis, além da aprovação em 26 de outubro de 2004, pela Câmara de Vereadores de Florianópolis (SC), da lei do passe livre, derrubada no ano seguinte pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina. Dessas experiências, eventos passaram a ser organizados reunindo coletivos de capitais e cidades país afora. Para Pomar (2013, p. 11-12), “diante do sucesso parcial da empreitada, a CPL de Florianópolis decide convocar uma plenária nacional para o Fórum Social Mundial de 2005, em Porto Alegre (RS), no espaço Caracol Intergalática, em 29 de janeiro. Nessa plenária, que recebe o apoio fundamental dos ativistas do Centro de Mídia Independente (CMI), ocorre a fundação do Movimento Passe Livre (MPL)”.

²⁹ O ritual da transubstanciação entre cristãos significa transformar a substância do pão e do vinho na substância do corpo e do sangue de Jesus Cristo.

³⁰ No artigo “Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura”, Souto, D’Agord e Sgarioni (2014) apresentam o desenvolvimento da noção de gozo tanto em Freud quanto em Lacan, destacando a formulação do grande Outro como o pai da horda primitiva, de “Totem e tabu”.

³¹ Em Badiou (1994), a noção de evento situa-se para além daquilo que existe. Em “Verdade e sujeito”, dirá que, para iniciar um “processo de verdade, é preciso que algo aconteça. Pois, o que há, a situação do saber tal como está, só nos proporciona a repetição. Para que uma verdade afirme sua novidade, deve haver um *suplemento*. Esse suplemento é entregue ao acaso. Ele é imprevisível, incalculável. Ele está além daquilo que é. Eu o chamo de um *evento*” (Badiou, 1994, p. 44, grifos do original). Badiou leva-nos à tese de que a verdade deve ser entendida como um evento do pensar. Assim, o que o filósofo opera como evento dá-se de forma semelhante à noção de acontecimento como temos trabalhado, principalmente, na teoria de Deleuze. O evento é imprevisível e incalculável e por ele se inicia uma verdade, o que torna, também, por meio desse processo, possível um sujeito. Se o sujeito é possível por meio do evento, abre-se um processo de acesso à verdade. Não poderíamos falar de acesso ao real? A resposta é dada pelo próprio Badiou, em *À la recherche du réel perdu*, de que o real é, no jargão dele, a verdade: “*Le processus d’accès ou réel — que j’appelle dans mon jargon philosophique une procédure de vérité — est toujours en train de détruire une formalisation partielle, parce qu’il fait advenir l’impossibilité particulière et ponctuelle de cette formalisation*” (Badiou, 2015, p. 33). O que aparece como real em Badiou (2015) é a própria impossibilidade de abertura por uma formalização. Entre os exemplos,

o capitalismo que se abre como impossível para aquilo sem o qual não existiria, ou seja, a abolição da propriedade privada. Por isso, o comunismo constitui-se como o real do capitalismo: “*Le communisme est en ce sens le nom du seul processus existant de mise au jour effective du réel du capitalisme*” (Badiou, 2015, p. 33).

- ³² Outra forma de entender esse processo é pela via da ficção. No filme *Matrix*, lançado na Páscoa de 1999 e dirigido pelos irmãos Wachowski, a *matrix* pode ser interpretada como o “grande Outro”, essa ordem simbólica que estrutura a realidade para o sujeito. Como observou Žižek (2005, p. 263) em “*Matrix: ou os dois lados da perversão*”, “o grande Outro mexe os fios, o sujeito não fala, ele ‘é dublado’ pela estrutura simbólica”. No filme, os humanos são hospedeiros dos quais as máquinas retiram a energia necessária para seu funcionamento. Manter os hospedeiros vivos dependeria da força representativa do mundo virtual para que os humanos, então alienados, não se dessem conta do Real, o que seria insuportável para eles. Nessa operação, o sujeito é precisamente o resto do sistema – da Matrix –, mas que ao mesmo tempo se converte em combustível para o funcionamento das máquinas. Estar integrado ao sistema não seria satisfazer à demanda da Matrix, cujo gozo do sujeito está nessa operação de se mover em função do desejo do Outro?
- ³³ Será sempre um devir-menor em oposição a um projeto de subjetivação maior correspondendo à demanda do Outro.
- ³⁴ A matéria do jornal *O Dia*, de 18 de junho de 2013, cita vários casos de repórteres da Globo impedidos de cobrir as manifestações e aponta, ainda, o discurso de Arnaldo Jabor como emblemático para essa reação negativa: “Os insultos também foram dirigidos ao comentarista global Arnaldo Jabor, que criticou o movimento, dizendo que são de classe média e que não valem nem R\$ 0,20 em recente comentário no ‘Jornal da Globo’. Mais tarde, ele voltou atrás e disse que errou em comentário na rádio ‘CBN’” (Almeida, 2013). Elizabeth Lorenzotti (2014), na introdução de seu livro *Jornalismo no século XXI*, observa: “Alguns dias depois, entendi perfeitamente, assistindo a Globo News: ‘Estamos aqui, do alto deste edifício’, diziam os repórteres sitiados em razão da fúria dos manifestantes, que expulsavam jornalistas da mídia tradicional das ruas e agrediam viaturas de emissoras de TV”.
- ³⁵ O campo da comunicação moderna, estruturado com o desenvolvimento das técnicas de reprodutibilidade, entra em cena e encontra seu auge no capitalismo pós-industrial, quando os processos de comunicação de massa passam a ser responsáveis pela produção coletiva da consciência social. Com o acesso e a popularização da internet



no fim do século XX, passou a coexistir um novo paradigma no campo da comunicação, a chamada *pós-mídia*, que dá as condições para a formação de uma quantidade indeterminada de singularidades e processos subjetivos manifestados, sobretudo, em redes sociais, rompendo com os processos de subjetivação produzidos pelos meios de comunicação de massa. Ivana Bentes (2015, p. 12) chama esse novo processo de “modelo da comunicação pós-mídia de massa”, sobre o qual argumenta que “é a conversação e/ou a memética, ideias replicantes, memes que buscam se reproduzir e para os quais somos um dos formuladores e vetores entre outros (objetos, redes, dispositivos)”. Mesmo que Bentes (2015) explicita o potencial multiplicador e viralizante no processo que caracterizaria a pós-mídia e para o qual ela mantém o termo *massa*, fica-se ainda com a intuição de que tal termo não se adapta bem a essa nova realidade. Entende-se que a expressão *massa* vem para dar conta do grande alcance que atinge a circulação de conteúdo produzido por meio desses coletivos formados por singularidades, mas massificar pressupõe uma forma ancorada na técnica e na linguagem que almeja atravessar todas as singularidades para homogeneizar.

³⁶ O termo *midialivrista* surgiu no contexto da chamada *pós-mídia*, e interessa a nós, principalmente, pensar na perspectiva de que o “midialivrista” é o *hacker* das narrativas”, capaz de rivalizar, subverter, contrapor com diferentes estratégias produzidas pelos grandes conglomerados de comunicação (Antoun; Malini, 2013, p. 12).

³⁷ Nelson Traquina (2012), em *Teorias do jornalismo*, desenvolve no capítulo 5 (“O polo ideológico do campo do jornalismo”) a noção de *ethos* jornalístico.

³⁸ Em *Diferença e repetição*, Deleuze (1988) já havia feito elogio semelhante, como consta em um comentário de Dosse (2010) ao narrar as entrelinhas da repercussão desse trabalho e de *Lógica do sentido* (2006e), obras escritas antes da parceria do filósofo com Guattari.

³⁹ Os estudos do campo da comunicação cuja investigação parte da teoria de Deleuze e Guattari no Brasil adquirem cada vez mais expressão. Na Escola de Comunicações e Artes (ECA) da USP, Ciro Marcondes Filho produziu uma extensa série de livros destinados à construção do que ele chama de *nova teoria da comunicação*. Na série, destaca-se *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação* (Marcondes Filho, 2004), em que o autor central é Deleuze, mas dedica-se uma boa parte à teoria dos estoicos, caminho de Deleuze em *Lógica do sentido* (2006e). Outro livro da mesma série é *O princípio da razão durante: comunicação para os antigos, a fenomenologia e o bergsonismo* (Marcondes Filho, 2010), em que temos

as bases da teoria de Bergson, autor central para entender o pensamento de Deleuze. Outra obra relevante dos estudos deleuzianos na comunicação é *Repetição e diferença nas reflexões sobre comunicação*, livro de Mayra Rodrigues Gomes (2001), também da ECA, que abrange o que poderíamos chamar de autores pós-estruturalistas, mas com destaque a Deleuze, Guattari e Foucault. Ainda se salientaria uma segunda obra de Gomes (2003), *Poder no jornalismo*, trabalho que demarca a mídia como dispositivo de poder (Foucault) e pelo qual se controla o sentido por meio das *palavras de ordem* (Deleuze e Guattari).





rel
do d



A
relebição
do desejo

5

A traição das imagens ou o estranho objeto nas revoltas de junho de 2013

*Quando eu atravessava os
Rios impassíveis,
Senti-me libertar dos
meus rebocadores*
(Rimbaud, 1994)

*O homem é uma invenção cuja
recente data a arqueologia de
nosso pensamento mostra
facilmente. E talvez o fim próximo.
[...] Então se pode apostar que o
homem se desvanecia, como, na
orla do mar, um resto de areia.*
(Foucault, 1999)



Imagem

Quatro moedas de cinco centavos surgem numa pintura digital. O internauta lança seu olhar às moedas, mas, como um ímã em atrito, é movido à frase abaixo, que integra a própria imagem: *Ceci n'est pas vingt cents* (figura 6). Desapercebido, como num ato falho, talvez não traduza a frase, porém entre as moedas pintadas e a escrita-desenho o olhar se abre para o internauta liberar seu volume na esteira dos eventos de junho de 2013. Um sistema sutil dá às imagens as condições de visibilidade, como um signo que manifesta as regras estruturantes do que se diz, do que se sabe e do volume que se pode liberar. Todavia haveria um olhar a mais, como um resto que escapa aos eventos?

Figura 6 – Imagem que circulou em diferentes redes sociais da internet



Fonte: Souza, F. (2013)

A imagem circula entre tantas outras nos protestos de junho de 2013, quando o Brasil foi sacolejado de norte a sul por uma avalanche de manifestações. Tão rápido quanto uma onda de acontecimentos, a imagem desvanece-se nas telas escuras das mídias digitais, como “um rosto na areia da praia” (Foucault, 1999, p. 536) varrido pelo vento. Será o prelúdio de um novo regime de visibilidade?

Na assinatura do autor, o nome Magritte não só reforça o lastro com a pintura *A traição das imagens* (1928/1929), mas decompõe por meio dos *pixels* que formam a imagem digital a noção de autoria, numa *esquize* que mistura as realidades. Teríamos nesse jogo de representação a função de autor desconstruída, sem ancorar num indivíduo representante a posição de autoria?

Figura 7 – *A traição das imagens* (René Magritte, 1928-29)



Fonte: Unframed/Lacma (2013)

A nova imagem circula como um rastro do que, no passado, questionou o jogo da representação. *Ceci n'est pas vingt cents* estende os limites da própria linguagem do pintor belga René Magritte, como se uma rede de sensações (cores, formas, efeito de texturas etc.) e de sentidos (dos enunciados que integram a pintura) se formasse por meio da nova imagem, desde o gesto criativo até os compartilhamentos em redes sociais da internet.

A tensão entre figura e texto força para um processo “puro figural” (Deleuze, 2007), visto que o enunciado “*Ceci n'est pas vingt cents*” nega a pintura das moedas como se quisesse desautomatizar o significado de uma imagem, forçando-a para aquilo que de fato a constitui — a sua materialidade —, de que a imagem digital se compõe de *pixels*.

De fato, a pintura de Magritte e a nova imagem estariam a meio caminho daquilo que Deleuze (2007) formulou, com base nas pinturas de Bacon, ao exaltar o desforme, porque “não tem nem modelo a representar, nem história a contar” (Deleuze, 2007, p. 12) — a meio caminho porque, enquanto semelhança, a imagem do cachimbo (bem diferente das de Bacon) é realista na obra de Magritte, e o enunciado afirma esse realismo, mesmo que para negá-lo (Isto não é um cachimbo). A tensão que se abre entre a representação do cachimbo e a frase pintada no quadro encaminha o espectador para a fuga dos sentidos, como se fosse preciso retirar os significados e deixar somente as sensações.

O *não* como potência para desnaturalizar a função figurativa na imagem de Magritte aparece como repetição na nova imagem. Não se deixa representar — como se sua potência estivesse na negação da representação. A imagem surge, assim, como signo de um acontecimento cujo regime de visibilidade se dá fora da representação, ou, no mínimo, no gesto de negar as representações dominantes.



O figurativo, diz Deleuze (2007, p. 12),

implica, com efeito, a relação entre uma imagem e um objeto que ela deve ilustrar; mas implica também a relação de uma imagem com outras imagens em um conjunto composto que dá a cada um seu objeto.

Nas pinturas de Bacon, o filósofo observa como o artista conjura o caráter figurativo, a fim de ruir o automatismo do espectador de inseri-las num contexto.

Na imagem digital, um novo espaço de visibilidade parece ascender ao se abrir para outra cena que não se deixa representar. Essa é a questão central. Tal abertura difere do que Deleuze (2007) perseguia ao analisar as pinturas de Bacon para fazer uma ontologia da pintura — em que seria preciso retirar tudo o que não fosse da lógica da sensação. Mas, talvez, este também seja o melhor caminho para entender os protestos de junho de 2013: retirar desse evento tudo o que é da lógica dos sentidos, para deixar emergir a repetição do que não se representa.

O sujeito intervalar na tela escura

Haveria relação entre o quadro *Isto não é um cachimbo* e o que Foucault (1999) observou na pintura *Las meninas*¹, de Diego Velázquez, de 1656, ao demarcar o surgimento de uma nova episteme? Ou com o que Deleuze (2007) observou nos quadros de Bacon — ao analisar um novo regime de visibilidade? Trata-se de dois movimentos que podem nos ajudar a pensar a nova imagem, tomada como signo do acontecimento junho de 2013, para investigar outra cena que se abre fora da representação. O que isso significa? Foucault (1999) mostra que, entre o

olhar do pintor representado na tela *Las meninas*, que olha para fora, e o olhar do espectador, um sentido vai ser liberado, mas que funcionaria num campo virtual de significação que demarcaria o surgimento de uma nova episteme, tal como os discursos da mesma época que classificariam o louco na desrazão.

Na imagem digital, o sentido que o espectador vai liberar não é dado por um campo representacional formado dos saberes constituídos num regime de visibilidade, como na representação do espelho com a imagem do rei e da rainha mantendo-os virtualmente fora da tela e sob o qual o espectador, que se posiciona nesse espaço de atualização, libera seu volume. Em vez disso, esse campo virtual no qual a representação encontraria seu fundamento (por isso, representação da representação) começa o ruído no seu próprio sistema, fazendo com que o volume a ser liberado pelo espectador seja um sentido mais aberto do que suficientemente fechado para representar algo.

O espelho, na pintura de Velázquez, aponta para o soberano. Na nova imagem que circulou nos protestos de junho de 2013, talvez devêssemos entender a tela escura dos dispositivos móveis (*smartphones*, *tablets* etc.) como espelho no qual a tela mostra o observador a partir da luz, mas também reflete sutilmente a imagem do próprio observador, sobretudo quando a tela escura é acionada. Assim, quando a luz cede espaço para a tela escura, o sujeito diante do dispositivo tem sua imagem refletida — ou seja, no intervalo de uma sequência de imagens à outra sequência, na pausa passageira, quando o sujeito desses aparelhos aciona ou aperta a opção de voltar à tela escura, sua imagem translúcida aparece. Ter-se-ia aí a caricatura de um sujeito intervalar cuja imagem é um efeito que se projeta da tela escura nos instantes de pausa. O sujeito intervalar é um sujeito da pausa, dos cortes, da ausência de imagens externas que se vê como um estranho em seus próprios objetos.



O sujeito estaria, assim, subordinado ao tempo da pausa e à imagem espectral na tela escura. O sujeito contemporâneo, mais do que nunca, é intervalar, constituindo-se com base nas condições materiais da atualidade dadas pelos aparelhos e aplicativos que o lançam sempre para outra cena, na qual ele próprio é separado do que consome. Nesse consumo incessante, há um movimento estruturante, a sequência de imagens e o intervalo que se sucede na tela escura. Ele é um sujeito do rastro de imagens que insiste em se repetir na busca frenética de novas cenas. Quando o sujeito aciona a tela escura, ele depara com um espectro de sua própria cena no intervalo, como se ele mesmo se percebesse nesse traço quase apagado no reflexo escuro de seu aparelho.

A identidade do sujeito intervalar é o simulacro, imagem sem modelo transcendental, apenas traços de um estranho que insiste em retornar à tela escura. Antes mesmo de entrar numa cadeia significativa, aciona a luz na tela e apaga-se na sucessão de imagens que virão, nos *likes* que dará, nos textos não lidos até o fim, nos *links* acionados, na passagem de uma tela a outra etc.

Em outra imagem digital, publicada na *Folha On Line* em 23 de junho de 2013, a mesma temática é apresentada em estilo de desenho carvão com duas moedas de dez centavos e, logo abaixo, *Ceci n'est pas 20 centavos*, mas com uma diferença que altera a natureza da análise em relação à imagem anônima tomada como signo do acontecimento. Nessa segunda imagem, vê-se a assinatura Bybia, como se o desenho fosse a extensão de um autor e sob a qual o jornal ancora a interpretação do leitor com a legenda: “Cartaz para dizer que a luta não é apenas pelos vinte centavos fazendo referência à obra ‘Ceci n'est pas une pipe’ (isto não é um cachimbo), de René Magritte”, como se pode conferir na figura 8.

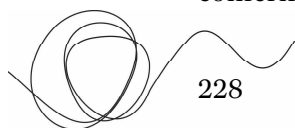


Figura 8 – Imagem publicada na *Folha On Line*, em 23 de junho de 2013



Fonte: Veja [...] (2013)

Estamos diante de duas imagens digitais (figuras 7 e 8) que fazem releituras do mesmo quadro, mas que estão em regimes de visibilidade diferentes. A primeira rompe por completo a noção de representação implodindo a autoria, enquanto a segunda segue a lógica da representação — na qual o sujeito estaria ancorado. As duas imagens não integram uma mesma série, apesar de suas semelhanças.

Em um ensaio, Guattari (1988, p. 14) tocou no ponto em questão: “Não existe, de um lado, sujeito que fala ‘no vazio’ e, de outro, um objeto que seria falado no ‘cheio’”. O plano de imanência em que o sujeito e o objeto estão implicados constitui um mesmo campo de força e, antes mesmo do sentido que possa fabricar, esse plano funciona como causa de toda a produção. Autoria não passaria de uma função nas relações de poder.

No lado do internauta, há uma força que o faz liberar um conteúdo, como se eles (tanto o sujeito quanto o conteúdo) em



si emergissem nesse algo a mais que, em parte, diz respeito ao modo como o próprio sujeito foi engendrado nesse processo e, também, ao próprio processo que excede a ele. O internauta conecta-se a uma teia e excede-se na imagem produzida que preenche um feixe de visibilidade, no gesto incessante de se atualizar a cada olhar. Não há objeto fixo que sirva de modelo, senão uma realidade que se faz ver como fabricação, no momento em que o acontecimento vai se constituindo. Não seria melhor dizer que o internauta se faz nessa fabricação, nesse engendramento com algo a mais? É o mesmo que dizer que o sujeito-internauta é como um rosto na areia da praia, ou um espectro na tela escura que mal se vê, e num simples movimento tudo se altera, mesmo que incipiente, quando a luz ambiente já é suficiente para seu desaparecimento.

Dissolução do eu, ou agenciamento coletivo de enunciação

Deleuze (2007) percebeu a emergência de uma nova *episteme* no século XX, mesmo que não tenha feito uso desse termo foucaultiano². O filósofo anotaria, com base em *Tríptico: estudos do corpo humano*, do pintor Francis Bacon (1970), a “dissolução do eu”. O contraponto que fazemos é com o quadro *As meninas*, de Velázquez, no qual Foucault observa a emergência de um olhar específico na idade clássica, em que o sujeito passa a ser centralizado por outro olhar fora da cena, entendido como representação da representação, ou, simplesmente, representação radical. Verifica-se a questão do eu centralizado pelos discursos (representações) que criam um campo de visibilidade (representação da representação) no qual

o sujeito encontrará seu centro — como na figuração do espelho no centro do quadro *As meninas*, em que se podem ver o rei e a rainha inserindo todo o olhar para dentro da representação.

O sujeito não é mais deixado fora da representação para que outra representação o centralize. Ao contrário, as pinturas de Bacon não encontram sua expressão na representação, nem as cores e as linhas fazem referências a outra representação — é a dissolução do sujeito, o que faz com que Deleuze (2007) passe a se referir a agenciamento coletivo de enunciação. O sujeito não representaria uma essência, mas, bem diferente, dissolvido de uma imagem que copia um original, ele se constituiria de arranjos, de agenciamentos, de devires.

Em “Cinco proposições sobre a psicanálise”, publicado em *A ilha deserta*, Deleuze (2006b) diz:

De fato, o que produz enunciados em cada um de nós, não poderá dizer um de nós, não se deve a nós enquanto sujeitos, mas a outra coisa, às multiplicidades, às massas, e às matilhas, aos povos e às tribos, aos agenciamentos coletivos que nos atravessam, que nos são interiores e que nós não conhecemos porque fazem parte do nosso próprio inconsciente. A tarefa de uma verdadeira análise, de uma análise antipsicanalítica, é descobrir esses agenciamentos coletivos de enunciação, esses encadeamentos coletivos, esses povos que estão em nós e que nos fazem falar, e a partir dos quais nós produzimos enunciados (Deleuze, 2006b, p. 347).

Os agenciamentos coletivos de enunciação, para Deleuze (2006b), são o próprio inconsciente, as vozes que falam sem que o sujeito se dê conta, porque ele próprio existe agenciado. Nessa via, o filósofo opera na crítica à psicanálise, para a qual o inconsciente seria concebido como “uma espécie de parasita da consciência” (Deleuze, 2006b, p. 345), lugar da negação e do recalçamento. O que é insuportável ao sujeito da consciência



continuará como parasita, recalcado, compondo assim o teatro fantasmagórico que atormentará o sujeito.

A fonte geradora dos sintomas na via psicanalítica, segundo Deleuze (2006b), são os desejos, sempre demais: “Para nós, ao contrário, não há nunca desejos o bastante” (Deleuze, 2006b, p. 345). A mudança refere-se a um inconsciente produzido por meio dos processos de recalçamento para outra compreensão, de que o inconsciente deve ser produzido “politicamente, economicamente e historicamente” (Deleuze, 2006b, p. 345). Entre os exemplos:

Quando o Homem dos lobos sonha com seis ou sete lobos, o que é por definição uma matilha, a saber, um certo tipo de grupo, Freud só pensa em reduzir esta multiplicidade, em conduzir tudo a um só logo, que será forçosamente o pai (Deleuze, 2006b, p. 346).

Para Deleuze, toda a enunciação coletiva libidinal presente é esmagada e forçosamente atribuída, por Freud, ao pai. Deleuze insere a própria psicanálise como um agenciamento coletivo de enunciação, no qual faz operar um conjunto de enunciados próprios do capitalismo, “concernentes à castração, à falta, à família, e ela tenta fazer passar esse pequeno número de enunciados coletivos próprios do capitalismo por enunciados individuais dos próprios pacientes” (Deleuze, 2006b, p. 347).

A crítica à clínica psicanalítica passa a não inserir o sujeito nos *dispositivos de poder* — para usar uma expressão de Foucault (1979) — que capturam sua subjetividade, de tal maneira que seus sintomas não se reduzem à família, à castração, que o deixa sempre em falta, mas, sim, para usar outro termo de Deleuze e Guattari (2010), a uma “máquina paranoica” que faz toda a energia funcionar a serviço dela.

A análise elaborada pelo filósofo francês é de que, pelos enunciados individuais, ou seja, pelas enunciações, o sujeito é levado a descobrir os verdadeiros agenciamentos coletivos de enunciação que o produzem, o que não poderia estar circunscrito somente à família, ou à figura paterna, mas à máquina paranoica.

Ao final da conferência “Cinco proposições sobre a psicanálise”, quando Deleuze (2006b) responde às perguntas da plateia, ele retoma por outros caminhos o que procurou afirmar em sua fala ao dizer que “é nos grandes conjuntos paranoicos que se organizam pequenas fugas de esquizofrenia” (Deleuze, 2006b, p. 350). Para ilustrar, o autor cita a guerra do Vietnã como um gigantesco evento de uma máquina paranoica, envolvendo um complexo militar, contudo também regimes de signos político e econômico que teriam a função de regular o que se poderia ver e significar da guerra.

Todo mundo diz “bravo”, exceto um pequeno número, todos os países dizem “muito bem”, isso não escandaliza ninguém. Não escandaliza ninguém, salvo um pequeno número de pessoas denunciadas de esquerdistas. Depois, eis que acontece um pequeno caso, nada muito importante, uma história de espionagem, de roubo, de política e de psiquiatria, entre um partido americano e outro. Há fugas. E toda a brava gente que aceita muito bem a guerra no Vietnã, que aceita muito bem essa grande maquinaria paranoica, começa a dizer: o presidente dos [Estados Unidos] EUA não respeita mais as regras do jogo. Uma pequena fuga esquizofrênica se implantou no grande sistema paranoico, os jornais perdem a cabeça ou fingem perdê-la. Por que não as ações na bolsa? O que nos interessa atualmente são as linhas de fuga nos sistemas, as condições nas quais essas linhas formam ou suscitam as forças revolucionárias, ou permanecem anedóticas. As probabilidades revolucionárias não consistem em contradições do sistema capitalista, mas em movimentos de fuga que o minam, sempre inesperados, sempre renovados. Renovam-nos, na medida que utilizam a palavra



esquizo-análise, por confundir o esquizofrênico e o revolucionário (Deleuze, 2006b, p. 350-351).

Tomemos novamente a fuga “eu não sou ninguém”, assim como a imagem *Ceci n’est pas vingt cents*, ou os mais variados dizeres nos cartazes e nos discursos dos manifestantes com seus megafones, mas dessa vez como uma enunciação esquizo-analítica, que faz confundir os jornais, tal qual o revolucionário que segue uma orientação com base em um programa de luta. O sentido não altera o modo como até então foi trabalhado. Ele vem contribuir com o debate, no qual se busca ressaltar os discursos marginais como linhas de fugas, sem que se unifiquem numa máquina que, como diz Deleuze (2006b, p. 352), não “reproduza um aparelho do Estado nem de Partido”. Uma máquina de guerra não trabalha com grandes dualidades, não tem como função reproduzir uma estrutura existente para tomar o poder, mas, unicamente, continuar na fuga. A fuga é a dissolução do eu.

No dia 15 de junho, em que a presidenta Dilma Rousseff foi vaiada na abertura da Copa das Confederações, em Brasília, o jornalista Thiago Herdy publicou no jornal *O Globo* entrevista com Mayara Vivian, do MPL. Intitulada “‘Podemos ser qualquer pessoa’, diz organizadora de movimento” (Herdy, 2013), a entrevista revela a dificuldade do jornalista de escutar as palavras de Mayara, que, segundo o próprio Herdy (2013), “propôs um acordo: não queria que o texto fosse focado no seu perfil, mas no grupo que representa”.

Apenas as palavras de Mayara foram ouvidas e reproduzidas com seu sentido interditado na entrevista. “Podemos ser qualquer pessoa”, diz a manifestante. A palavra vem imanente à sua constituição subjetiva. Palavra ação. Dissolução do eu e afirmação do agenciamento coletivo de enunciação.

Mesmo ouvindo essa posição de Mayara, Herdy constrói traços de um perfil da manifestante: “É paulistana, saiu de casa aos 15 anos, traz no corpo cicatrizes de confrontos com a polícia em manifestações anteriores do MPL e um número indefinido de tatuagem” (Herdy, 2013). Para o jornalista, “o núcleo duro da organização do MPL conta com jovens de mesmo perfil de Mayara — são estudantes ou ex-estudantes da USP, da área de Ciências Humanas, entre 18 e 30 anos” (Herdy, 2013). Desconsiderando a fala de Mayara, imbuída de um movimento que se constrói na horizontalidade despersonalizando as ações, o jornalista dá a palavra sem conseguir vê-la fora do enquadramento discursivo no qual constitui sua subjetividade.

Em uma de suas respostas, Mayara diz: “As pessoas se apropriam da luta delas, o que é o correto, não precisam ficar esperando alguém dizer o que fazer” (*apud* Herdy, 2013). A luta não é de Mayara ou de fulano de tal que supostamente pertenceria ao núcleo duro do MPL, mas resultado de um processo de inversão — de dissolução do corpo ordenado, representado —, mobilizando um agenciamento coletivo de enunciação cuja ação resulta num corpo sem órgão (numa máquina de guerra) que dá espaço à palavra esquizo-analítica.

– Podemos ser qualquer pessoa, são as posições políticas do movimento que constroem as coisas desse jeito. Uma pessoa, sozinha, não faz uma manifestação — diz a jovem, destinatária final das mensagens pelo telefone que definiam para que lado os atos que pararam São Paulo pela redução da tarifa do transporte deveriam seguir (Herdy, 2013).

Ao tomar a palavra diante do discurso que a todo o momento busca fugir do lugar *já sabido*, o jornalista deixa escapar o sentido, que é interditado, como se alguns sentidos não pudessem compor a realidade. O sentido compõe a posição



discursiva do próprio sujeito. Como a palavra vem desse lugar esquizo-analítico, ela é interdita — como numa carta nunca aberta —, o que causa mal-estar: “Diz a jovem, destinatária final das mensagens pelo telefone que definiam para que lado os atos que pararam São Paulo pela redução da tarifa do transporte deveriam seguir” (Herdy, 2013). Mal-estar revelado pela contradição implícita na oração. Enquanto destinatária, Mayara apenas constitui-se como quem recebe ou destina algo — nesse caso, a mensagem sobre os locais onde acontecerão os atos. Essa posição de destinatária, pelo sentido proposto, seria apenas um dos circuitos desse agenciamento coletivo de voz, característico dos movimentos horizontais.

Desagregação

“Isto não é um cachimbo” insere-se num campo nebuloso em que o enunciado talvez seja apenas traço na composição da pintura, como se estivéssemos diante do Real da letra. O próprio Magritte responde: “Num quadro, as palavras são da mesma substância que as imagens” (*apud* Foucault, 1988b, p. 51). No mesmo período, Magritte concluiu *A chave dos sonhos* (1930), associando livremente imagens e textos sem ligação, como se a arte dependesse de se libertar das regras da linguagem, ou melhor, de representar o que existe numa lógica funcional.

Nessa versão (figura 9), Magritte designa um ovo como *l'acacia* (a acácia); um sapato feminino, *la lune* (a lua); um chapéu masculino, *la neige* (a neve); uma vela acesa, *le plafond* (o teto); um copo, *l'orage* (a tempestade); e, por fim, o martelo, *le désert* (o deserto).

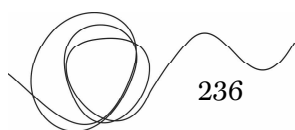
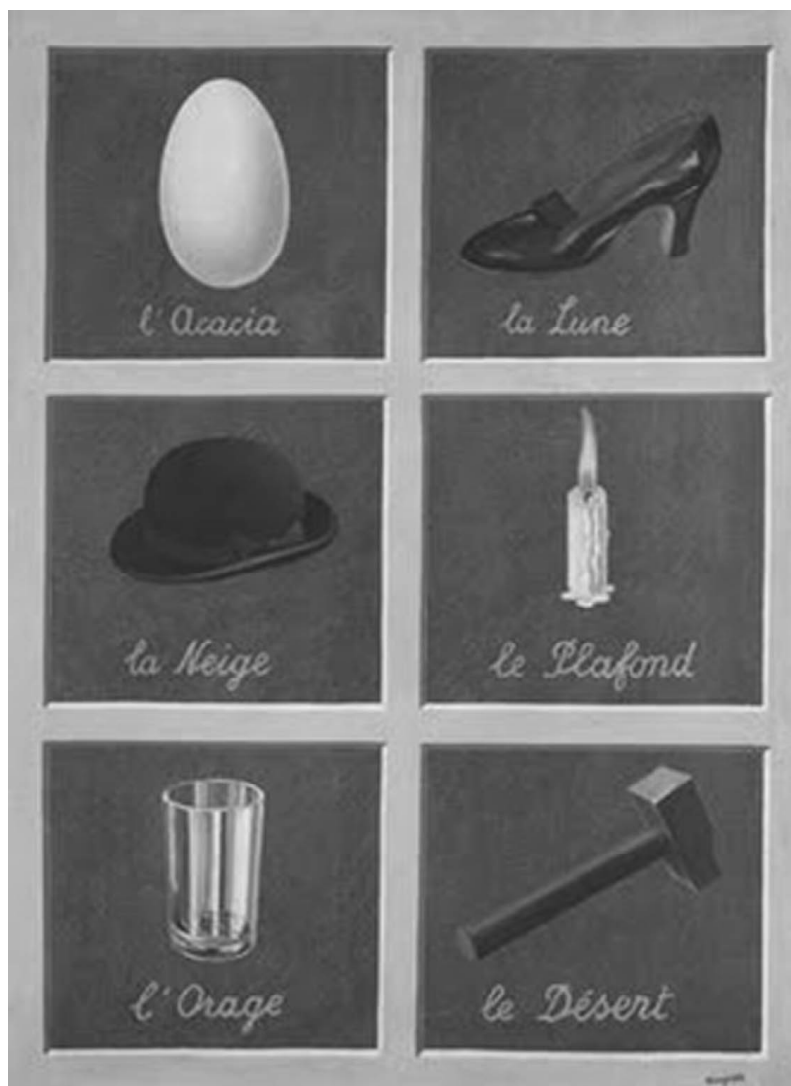


Figura 9 – *A chave dos sonhos* (René Magritte, 1930)



Fonte: René [...] (1998, p. 23)

A relação e o nome são inspirados em uma das principais obras de Freud, e não de forma gratuita. Não por acaso, “nós pertencemos à revolução cezanniana e freudiana, como lembra



o filósofo francês Jean-François Lyotard” (Rivera, 2005, p. 7). Na pintura, o “quadro não mais se compõe a partir da posição inquestionável e bem centrada de um olhar ordenador, segundo as leis da perspectiva, e assim o espaço da obra se desestabiliza” (Rivera, 2005, p. 7). Já com a psicanálise, é o sujeito desse suposto olhar ordenador que perde sua centralidade.

Deleuze observaria posteriormente que a revolução cezanniana e a freudiana constituiriam o lugar de pensar o moderno: “Todas as identidades são apenas simuladas, produzindo como um ‘efeito’ ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição” (Deleuze, 1988, p. 16).

Esse arranjo em que algo é subtraído do que, enquanto diferenciação, nada falta constitui o domínio de expressão na pintura surrealista. Subtraído — sub (abaixo) e traído (traição) — como se a linguagem fosse uma traição. Não seria a imagem realista de um cachimbo uma traição no movimento de naturalizar a imagem no lugar do objeto? Sua potência — da linguagem — está na valorização dos termos que ela junta, sem anular um ao outro.

A dissonância entre a imagem realista (que funciona por semelhança ao que faz referência) de um cachimbo com o enunciado instaura um paradoxo, produzindo desagregação da realidade. Guimarães (2010), ao citar a leitura do quadro de Magritte feita por Foucault — quase 50 anos depois — para mostrar uma dimensão topológica de seu pensamento, comenta que o que perturba o filósofo

é a inevitabilidade que nos faz relacionar o texto ao desenho, em que se vê o imperativo nos impossibilitando manter o olhar para além de todo deciframento possível [...]. Essa armadilha, que não é fraturada pelo vazio ao redor dos elementos do quadro, impede que a imagem e o texto caiam, “cada um de seu lado, segundo a gravitação que lhes é própria” (Guimarães, 2010, p. 21).

A “inevitabilidade que nos faz relacionar o texto ao desenho” (Guimarães, 2010, p. 21) é a mesma da imagem digital. A dimensão topológica que Guimarães (2010) nos faz ver, essa armação montada para conduzir o olhar de um elemento a outro, é, ao mesmo tempo, o céu sob o qual o internauta se excede, no deslizamento das imagens das moedas com o texto embaixo. Nesse deslizamento, o internauta atribui sentido e faz-se nesse movimento, excedendo-se. Mas não só. De uma imagem postada numa rede de relacionamento a outra para referir-se a algo mais, que está fora da cena da imagem, algo permanece obscuro, com uma estranheza familiar.

Representação radical

“Uma data pode servir de referência: 1656, decreto da fundação, em Paris, do Hospital Geral” (Foucault, 1978, p. 56). Existe uma simetria entre o quadro *As meninas* (figura 10) e a emergência de um modo de pensamento do século XVII que deu as condições para a criação do hospital. Como observa Safatle (2012b), tanto a pintura como o edito do hospital datam de 1656, o que nos leva a perceber que há em Foucault um gesto de fazer as escavações simbólicas (arqueologia do saber) em determinados períodos para investigar o surgimento de uma *episteme* — nesse caso, a *episteme* clássica. Em *História da loucura*, as formações discursivas fizeram emergir, no século XIX, o doente mental à luz da psiquiatria, levando o louco a ser o representante da representação de um processo de ordenamento social — a ordem do discurso era enclausurar o louco, e a métrica para o seu confinamento era a desrazão. Na passagem do louco na idade clássica para o doente mental, no século XIX, afirma Foucault (1978, p. 35):



A loucura tornou-se uma forma relativa à razão ou, melhor, loucura e razão entraram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória. Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra.

“Uma é a medida da outra” representa a loucura constituindo-se como objeto da razão, ao mesmo tempo em que a segunda se impõe como soberana ao demarcar, regular, descrever seu funcionamento e seu porvir nos campos do saber e do poder. Para Foucault (1978, p. 57),

[a] soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito sem execução contra o qual nada pode prevalecer — o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a política e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão.

Observa-se que a soberania do rei avança com um estranho poder que ele mesmo estabelece como uma estrutura semi-jurídica. Em outra discursividade, mas na mesma *episteme* em formação, podia-se também ver na pintura de Velázquez o lugar vazio — e por onde o poder se fazia ver —, que se abria pelo olhar do pintor para fora do quadro, lugar primordial do rei e da rainha, representados no espelho, e sobre o qual o espectador experimentaria a representação radical.

A dobra da própria representação é “o desaparecimento necessário daquilo que funda a representação — daquele a quem ela assemelha-se e daquele aos olhos de quem ela é apenas semelhança” (Foucault, 1999, p. 177). Desaparece a semelhança como cópia — nomear as coisas segundo uma lógica interna, por exemplo³ —, assim como um modo de olhar que estabeleceria um vínculo natural entre semelhança e modelo: “Os signos

faziam parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos da representação”⁴ (Foucault, 1999, p. 177).

Foucault (1999, p. 21) observa que “o próprio sujeito – que é o mesmo – foi elidido. E finalmente livre desta relação que o aprisiona, a representação pode se oferecer como pura representação”, ou seja, representação da representação. O sujeito retirado desse uso da linguagem cujo plano de expressão estabeleceria uma relação interna com a coisa referida entraria, agora, numa relação puramente arbitrária, simbólica da linguagem.

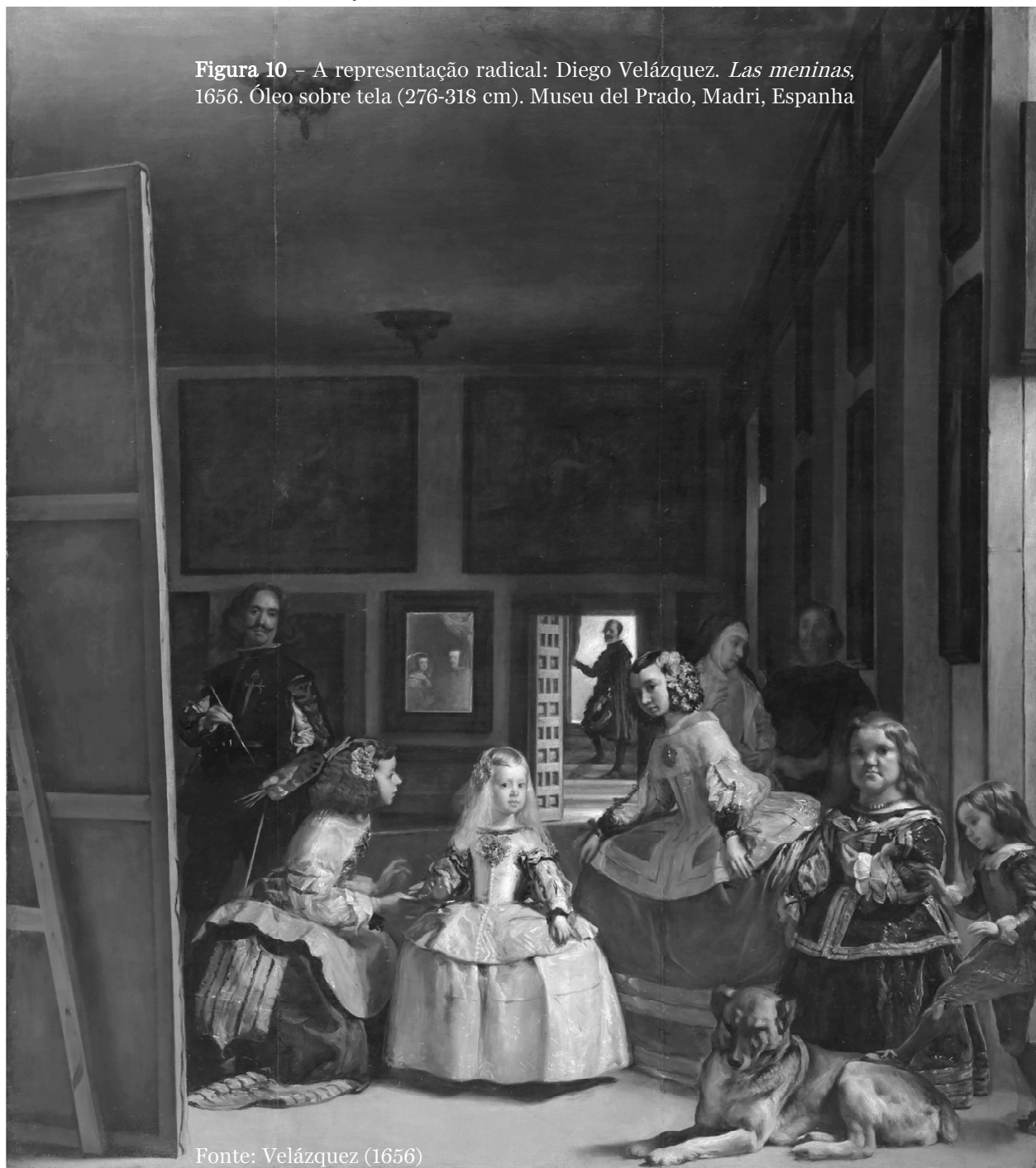
Sem centro, mas centralizado, o sujeito moderno passa a ser um traço sempre a se fazer pelo campo de visibilidade que se forma na representação da representação. Não é isto que se vê na pintura de Velázquez: o que está na tela representada na própria pintura? O que está faltando ao campo de visão do espectador é também o que causa a sua emergência. Onde o sujeito está retirado do campo de visão (o que o Velázquez do interior do quadro estaria pintando?) faz emergir uma nova representação (discursividade) que constituiria, para Foucault (1999), a *episteme* clássica. Não é o que supostamente o pintor do quadro faz na tela, que está de costas para o espectador, mas como esse plano de visibilidade insere o sujeito no interior da representação, deixando-o desde o início emaranhado nessa nova *episteme*, que vai fundar o sujeito moderno.

“O pintor está ligeiramente afastado do quadro. Lança um olhar em direção ao modelo; talvez se trate de acrescentar um último toque, mas é possível também que o primeiro traço não tenha ainda sido aplicado” (Foucault, 1999, p. 3). Na modernidade, o sujeito é descentralizado em relação à representação, mas é centralizado pelas formas de representação da representação (discursividades), como o louco que passa a existir como doente mental com base nos discursos que emergem



A rebelião do desejo

Figura 10 – A representação radical: Diego Velázquez. *Las meninas*, 1656. Óleo sobre tela (276-318 cm). Museu del Prado, Madri, Espanha



Fonte: Velázquez (1656)

na idade clássica até o século XIX, delimitando o novo campo de visibilidade.

Na pintura, é “entre a fina ponta do pincel e o gume do olhar, [que] o espetáculo vai liberar seu volume” (Foucault, 1999, p. 3). A parte cortante de uma lâmina é seu gume, assim como o fino espaço que se abre no corte. Só que a lâmina é nosso olhar que corta e libera seu volume. O ponto para o corte é dado pelo próprio pintor na tela, que,

com o rosto ligeiramente virado e a cabeça inclinada para o ombro [...], fixa um ponto invisível, mas que nós, espectadores, podemos facilmente determinar, pois que esse ponto somos nós mesmos: nosso corpo, nosso rosto, nossos olhos (Foucault, 1999, p. 4).

Entre o visível e o invisível, o espectador encontra-se no segundo lado, em que o espetáculo vai começar, constituindo-se pela sua própria natureza a representação radical que se forma do espaço deixado pelo olhar do pintor fixado no ponto vazio (o nosso), como se a pintura nos olhasse.

O nó da amarração dá-se no face a face, quando o nosso olhar encontra o olhar do pintor. E diz Foucault (1999, p. 5): “Nós, espectadores, estamos em excesso”. Estaríamos, então, em excesso em um lugar vazio? Vazio que permanecerá nesse face a face como espaço do que não se deixa ser preenchido. Caso contrário, a tela de costas para o espectador mostraria seu anverso para revelar, daí sim, o Real.



A rasgadura da representação ou a infecção no lugar vazio

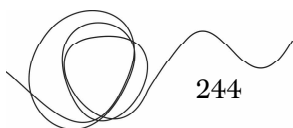
O movimento de se abrir para a dupla representação, desarticulando a relação entre palavras e coisas, sucede-se numa amarração discursiva que se assemelha à da relação entre sonho e sonhador, só que, nesse caso da pintura, o sujeito está à frente. Didi-Huberman (2013) afirma que, para o bom senso, *assemelhar* consiste em

unidade formal e ideal de dois objetos, de duas pessoas ou de dois substratos materiais separados; o trabalho do sonho, ao contrário, dá a Freud a ocasião de insistir no vetor de *contato*, material e não formal (*Berührung*), que engendra na imagem onírica os processos ou as vias da semelhança (Didi-Huberman, 2013, p. 198, grifos do original).

Com Freud (2001), a semelhança não depende mais de certa equivalência formal, ao menos ancorada na razão; há um desprendimento da forma, que se dará por *processo*:

Uma figuração em ato que vem, aos poucos ou de repente, fazer se tocarem dois elementos até então separados [ou seja, cuja forma não se assemelha ou que não se articularia] (ou separados segundo uma ordem do discurso). Daí então, a semelhança não é mais uma característica inteligível, mas um movimento surdo que se propaga e inventa o contato imperioso de uma infecção, de uma colisão ou então de um disparo (*apud* Didi-Huberman, 2013, p. 198).

O “trabalho dos sonhos”, de Freud (2001), “rasgará por dentro a serenidade” (Didi-Huberman, 2013, p. 199) que conciliaria as formas ou lhes daria uma ordem discursiva que relacionaria formas diferentes numa composição da realidade.



Com base no trabalho dos sonhos em Freud, Didi-Huberman (2013) mostra que devemos, também, pensar o ponto pelo qual interessa ao campo da estética a interação entre espectador e imagem, ou seja, rasgar a noção de representação responsável por articular a realidade e, assim, inserir o sujeito nesse lugar vazio, infeccioso, mas penetrante, de um estranho objeto que não cessa de apontar.

A imagem de quatro moedas de cinco centavos, seguida da frase que afirma a diferença em relação ao texto, causa essa rasgadura da serenidade entre palavras e coisas, ou entre imagens e as coisas a que elas se assemelham. Rompe-se o indiciamento entre a linguagem e os existentes. Permanece, nesse espaço aberto, o estranho objeto. A vertigem que assola jornalistas e comentadores vem desse rompimento.

Na capa de *O Globo*, de 7 de junho de 2013, a manchete “Agência de risco põe Brasil em viés de baixa”, referindo-se ao pouco crescimento econômico do país, vem logo abaixo do nome do jornal, na parte superior, mas ao centro da página uma foto invade todo o olhar — ela mostra uma rua bloqueada com objetos pegando fogo e dois manifestantes, em destaque, levando uma caixa para o meio do bloqueio. A manchete abaixo da foto (figura 11) simplesmente informa sobre os protestos: “Protesto contra passagens de ônibus em quatro capitais”.

O estranho objeto ao qual a psicanálise nos torna sensíveis apareceria de forma explícita mais tarde, na matéria de 24 de janeiro de 2016, com o título “Crimes cometidos em protestos não renderam condenação em SP” (Dantas, 2016). Para ilustrar o texto na versão *online*, a mesma imagem reaparece. Na legenda: “Sem punição. Manifestantes incendeiam objetos para bloquear avenida em protestos de junho de 2013, em São Paulo; protesto foi mobilizado pelo MPL”. O retorno da imagem funciona como repetição desse estranho objeto, que reaparece



como gesto violento, rasgando a matéria de sua condição informativa para deixar vaziar os sentidos produzidos por aquilo que inquieta o sujeito/jornal. Para voltar a Foucault (1999, p. 5), “nós, espectadores, estamos em excesso”. Poderíamos dizer que nós, espectadores dos jornais, estamos nos excedendo nos excessos do veículo, pelo qual o jornalista compõe uma posição discursiva.

Figura 11 – A rasgadura da imagem



Fonte: Foto e manchete da capa de *O Globo*, de 7 de junho de 2013 (Protesto contra passagens [...], 2013)

O vazio, ou o Real, permanecerá nesse face a face como causador da rasgadura da representação e por meio dele o sujeito se constituirá nesse excesso, nessa diferença para mais, nessa diferença que rompe com a semelhança.

Furo

No encontro do olhar do pintor com o do espectador a *esquize* faz o mundo da representação ruir, instaurando o enigma: quem o pintor representado estaria pintando? Nesse a mais, Foucault (1999) articula a dupla representação. E se, em vez de a problematização girar em torno do olhar do espectador na posição do casal real, a questão se voltasse para a força que mobiliza o sujeito a se exceder no quadro?

Não por acaso, observa Quinet (2004) em *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise* que a noção de perspectiva na pintura coincide com o tempo de Descartes, cujo *cogito* inventa o sujeito moderno. A perspectiva que conduz a visão e ordena os objetos da representação encontra-se com o ponto infinito (o olhar do pintor para fora da tela) e deixa em falta o sujeito, já que algo ficaria de fora do campo visível. A visão do espectador já não se sustenta no ponto de vista do quadro, fazendo emergir o olhar nesse a mais em curso. Esse ponto de dobra do olho para o olhar é o furo.

O furo na pintura apontaria, como na tese freudiana do objeto, para um objeto perdido. É nesse ponto que Lacan (1997b) desenvolve sua teoria do objeto como causa de desejo. Aquilo que causa desejo sem encontrar seu par de realização, o objeto parcial, o psicanalista nomeia de objeto *a*. Não estamos falando propriamente dos olhos de Velázquez na tela, mas de um olhar que nos toma de assalto, o objeto *a*



na sua modalidade escópica funcionando como um estranho em nós mesmos.

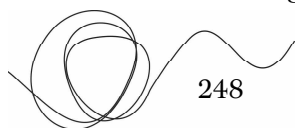
Quando Guimarães (2010, p. 21) diz, ao observar a dimensão topológica da leitura de Foucault sobre o quadro *Isto não é um cachimbo*, que “é a inevitabilidade que nos faz relacionar o texto ao desenho”, poderíamos acrescentar, seguindo Lacan (1997b), que o inevitável é a presença do objeto *a* que se estende nos objetos parciais, como numa pintura, e nos olha causando desejo.

O furo demonstra um ponto de vista fora do sujeito, mas que o integra, sem o qual não existiria. Quinet (2004) afirmou sobre o furo de Brunelleschi (1377-1446) que, em síntese, ele se refere a um protótipo cuja função é demonstrar um campo de visão de uma perspectiva artificial⁵ por um mesmo ponto,

com uma pequena tábua quadrada sobre a qual pintou uma representação do exterior do Batistério de San Giovanni, em Florença. Quando terminou o quadro, Brunelleschi fez um furo bem na altura da linha do horizonte, coincidindo com seu ponto de vista. Em seguida, pediu a um observador que colocasse o olho no furo atrás do quadro e que, enquanto segurava o quadro com uma das mãos, segurasse um espelho com a outra, de tal forma que este refletisse a pintura ao ser colocado exatamente onde ele havia retratado o Batistério de San Giovanni. O espectador tinha a impressão de ver a cena real ao olhar para o através do espelho (Quinet, 2004, p. 143-144).

Para Quinet (2004, p. 144), fica evidente que Brunelleschi não precisaria de todo esse aparato para demonstrar o efeito da perspectiva artificial, mas sim fazer “coincidir a pintura de um objeto com sua visão”.

A distância entre o espelho e a pintura constitui o espaço necessário para a projeção do quadro. Esse ponto de projeção é o da fuga, no qual convergem as linhas da perspectiva. Temos



nesse encaminhamento o ponto de vista do espectador e o ponto principal do quadro, conduzido, num primeiro momento, pela perspectiva. “Ele introduz o olho do pintor e, da mesma feita, o do espectador no quadro” (Quinet, 2004, p. 144).

Quinet (2004) apresenta, assim, o debate sobre a perspectiva artificial para chegar à discussão que Lacan (1997b) faz no seminário 11, especificamente na parte “Do olhar como objeto *a* minúsculo”. Se a perspectiva com Brunelleschi começou a ter destaque no século XV, no XVI passou a ter centralidade.

Para Lacan (2008, p. 93), “a relação do sujeito com o órgão [olho] está no coração de nossa experiência”. Tomaremos, sobretudo, essa relação em destaque para sustentar o sujeito do desejo na sua modalidade escópica, funcionando como baliza para pensar as imagens nas revoltas de junho. Sobre o desejo na modalidade escópica, Lacan (2008, p. 95) pergunta: “Mas qual é ele, o desejo que se pega, que se fixa no quadro? — mas que, também, o motiva a impulsionar o artista a pôr algo, e o quê, na obra?”.

A perspectiva conduz a visão, porém esta é apreendida por um fio condutor. Esse domínio da perspectiva, que Lacan (2008) chama de geometral, é dado pela luz. A luz que se propaga em linha reta, que nos dá o fio, nos dá a projeção da linha reta, constitui a perspectiva. Situando-se em oposição a uma tradição filosófica — de Platão a Kant — que coloca essa relação da aparência do ser (a perspectiva artificial conserva a aparência da perspectiva natural) — já que a projeção de um fio não é dada por ele mesmo, mas pelo jogo de luz —, Lacan (2008) diz que o essencial está em outro lugar.

Não está na linha reta, está no ponto luminoso — ponto em irradiação, jorro, fogo, fonte borboteante de reflexos. A luz se propaga sem dúvida em linha reta, mas ela refrata, se difunde, inunda, preenche — não esqueçamos essa taça que é nosso olho



— ela também transborda, ela necessita, em torno da taça ocular, toda uma série de órgãos, de aparelhos, de defesa. Não é simplesmente à distância que a íris reage, mas também à luz, e ela tem que proteger o que se passa no fundo da taça, que poderia, em certa conjuntura, ser lesada — e nossa pálpebra, também ela, diante de uma luz demasiada, é chamada a piscar primeiro, senão a se fechar numa careta bem conhecida (Lacan, 2008, p. 95).

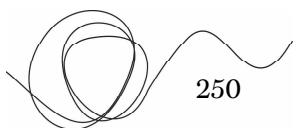
Para explicar o ponto luminoso, Lacan (2008) conta uma história pessoal, de quando tinha cerca de 20 anos e estava num barquinho com pescadores de um pequeno porto na Bretanha. No momento de puxar a rede, Joãozinho mostra para Lacan alguma coisa que boiava na superfície das ondas. Era uma latinha de sardinha: “Ela respelhava ao sol. E Joãozinho me diz — Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!” (Lacan, 2008, p. 97).

A observação que Lacan faz desse episódio é o nó que queremos trabalhar:

Se tem sentido Joãozinho me dizer que a lata não me via, é porque, num certo sentido, de fato ela me olhava. Ela me olha, quer dizer, ela tem algo a ver comigo, no nível do ponto luminoso onde está tudo que me olha, e aqui não se trata de nenhuma metáfora (Lacan, 2008, p. 97).

Com esse exemplo, o psicanalista sustenta o fato de que a imagem do que se vê se constitui em mancha no olho enquanto órgão, que é para ele o quadro. O sujeito, assim, “é a mancha no quadro. [...] Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro” (Lacan, 2008, p. 97-98).

O ponto de fuga é dado por essa mediação entre o ponto luminoso do espaço óptico geometral (a perspectiva na pintura)



e o ponto luminoso do olhar nesse anteparo. Para elucidar a questão, Lacan (2008) cita o quadro *Os embaixadores*, de Holbein, de 1533. Na pintura, um objeto estranho — a anamorfose de um crânio — funciona como *esquize* entre a visão e o olhar. Nas representações dos embaixadores Jean de Dinteville e George de Selve, assim como dos objetos de saber da época — globo terrestre, esquadro, compasso, relógio solar etc. —, a visão é tomada pela anamorfose de um crânio que se desvencilha da função mimética de todo o restante do quadro.

Quinet (2004, p. 149) comenta que o olhar como

objeto *a* surge através da anamorfose da caveira como manifestação de seu poder de aniquilamento do sujeito, que fica medusado diante dela e remetido a sua própria castração, figurada por sua mortalidade. A caveira é o olhar do quadro olhando para o espectador. Este, de observador torna-se visto. É o quadro quem o olha.

Anamorfose

Observemos uma das principais fotos (figura 12) que circularam na mídia corporativa — que pertence ao Grupo Mídia Ninja⁶ — e nas redes sociais da internet sobre os protestos de junho de 2013. A imagem representa manifestantes que conseguiram furar o bloqueio da Polícia Militar e subiram no prédio do Congresso Nacional no dia 17 de junho. Na varanda do prédio, de onde se erguia uma taça gigante, o protesto acontecia aos gritos sem ecoar uma bandeira de luta. Enquanto os braços eram erguidos com objetos às mãos diante das luzes, o espetáculo das sombras cobria a taça. O que se podia ver além das luzes era sua ausência produzindo uma anamorfose dos sujeitos, como se eles mesmos estivessem elididos diante de suas



Figura 12 – Imagem com anamorfose



Fonte: Mídia Ninja (2023)

projeções. O prédio, símbolo da democracia, estava tomado por imagens de anamorfoses que olhavam para os espectadores.

Isso que nos olha e produz *esquize* no campo de visão do espectador é o resto da função representativa, o que escapa do registro do simbólico, a parte anamorfoseada, distorcida da realidade. Ela é a *coisa* (*Ding*) que funciona como obstáculo e impede a compreensão. As sombras são o invólucro do objeto *a* que nos olha, porque, antes mesmo de estar em outro lugar, é o núcleo duro, inapreensível ao sujeito cartesiano, mas que se

constitui desse resto que não cessa de não se simbolizar. É o olhar a mais que se torna imanente ao campo simbólico. Ele escapa do olhar, mas permanece no quadro que se forma no fundo do olho — que permanece no sujeito.

Em “Além do princípio do prazer”, de 1920, Freud (2006a) narra a observação que fez da brincadeira do seu neto, que, muito ligado à mãe, não chorava quando ela estava ausente. Freud percebeu que a criança tinha o hábito de jogar um carretel amarrado a uma linha para fora de seu campo de visão, para depois fazer o movimento de puxá-lo e tê-lo novamente em mãos — movimento análogo ao de sua mãe, que saía de casa, mas sempre retornava. Os sons que a criança fazia, o avô nomeou de *fort-da* (*fort* significava *foi*, e *da*, *aqui*). Tanto a mãe se apresentava para ele como imagem de completude quanto o carretel, na brincadeira, funcionava como metáfora (Lacan, 1997b) da mãe. A isso podemos também chamar de estruturação do campo simbólico pelo outro, ou seja, a mãe como início da série e a partir da qual sua falta é suportada pelo deslizamento para o carretel.

Žižek (2006), no entanto, em *A marionete* e o anão, levamos a questionar a leitura que tradicionalmente se faz sobre o *fort-da*. O filósofo argumenta:

E se o carretel não fosse um substituto da mãe, mas daquilo que Lacan chama de *objecto pequeno a*, que é, em última instância, o objecto em mim, que a minha mãe vê em mim, que faz de mim o objecto do seu desejo? E se o neto de Freud estivesse a brincar ao seu próprio desaparecimento e regresso? Neste sentido preciso, o carretel é aquilo que Lacan chama um “bissector”: não pertencendo nem à criança nem à mãe, é um intermediário entre ambos, a intersecção excluída de dois conjuntos. Recordemos a célebre fórmula lacaniana: “Amo-te, mas por amar inexplicavelmente algo em ti que é mais do que tu, o *objecto pequeno a*, mutilo-te” — a fórmula elementar da



paixão destruidora do Real como esforço para extrair de ti o núcleo real do teu ser. É o que está na origem da angústia no encontro com o desejo do Outro: o propósito do Outro não é apenas a minha própria pessoa, mas o meu verdadeiro núcleo, que está mais em mim do que eu próprio, pelo que está pronto a mutilar-me para obter esse núcleo (Žižek, 2006, p. 75-76, grifos do original).

A fórmula lacaniana comentada por Žižek (2006) — “Amo-te, mas por amar inexplicavelmente algo em ti que é mais do que tu, o objeto pequeno *a*, mutilo-te” — cabe bem para pensar o campo social como algo se movimentando por um ponto de *esquize*, que marca o “bissector”. O que é excluído em ambas as posições, porém que permanece como intermediário, é o que aponta para o núcleo central, ou seja, o que faz o sujeito ficar sempre em débito com a mãe, digo, com a mãe primordial como resultante de uma sequência de demandas, transformando em objeto de seu desejo esse estranho familiar. Ora, não estamos nem diante de uma mãe de carne e osso nem de um filho que se reconhece na mãe, mas sim de um sujeito que existe fora de si, nesse objeto *assignificante*, que escapa à cadeia significante e se excede nesse espaço “bissector” — ao mesmo tempo, ele dá condições para o advento do significante.

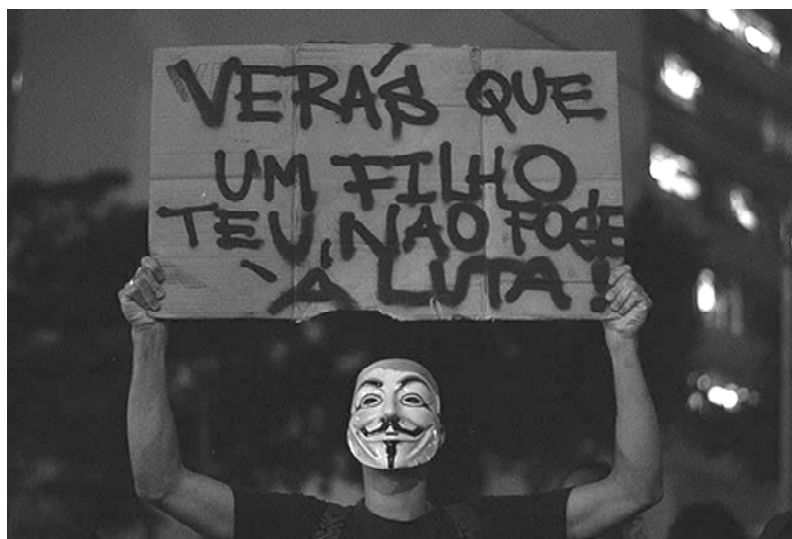
Nessa *esquize* do olhar por meio do qual o sujeito se excede, movimento correlato ao que se aponta como objeto *a*, pode-se desenvolver a análise sobre crise de representação nos acontecimentos de junho de 2013.

Em outra imagem, um manifestante com a máscara de Guy Fawkes, da história em quadrinhos (HQ) *V de Vingança* — transformada em filme homônimo em 2006 —, parece colocar em ato todo esse debate. Na HQ de Alan Moore e David Lloyd (2005), a narrativa passa-se na década de 1980, mas é inspirada na trajetória de Guy Fawkes, um soldado católico inglês que tentou

explodir o parlamento em 1605, quando almejava matar o rei protestante Jaime I da Inglaterra. Impedido, foi condenado à força.

Nos protestos de junho, com a máscara no rosto (figura 13) o manifestante ergue com as duas mãos um cartaz com os dizeres: “Verás que um filho teu não foge à luta”. O filho da pátria apresenta-se sob o invólucro do personagem V de Vingança, como se ele mesmo pudesse ocupar o lugar *assignificante* do objeto *a*, no ímpeto de alcançar o amor pleno do pai/da pátria, mas o que permanece como plenitude é o eterno retorno da demanda do Outro.

Figura 13 – Ato ocorrido durante os protestos de junho de 2013



Fonte: Verás [...] (2015)

Estaríamos talvez às voltas novamente com o mesmo ponto observado em *Ceci n'est pas vingt cents*, em que o sujeito se excede no lugar *assignificante*, naquilo que causa a produção de sentido — se as manifestações não são pelos R\$ 0,20, a imagem então se abre para uma multiplicidade de sentidos.



Na fórmula lacaniana para a relação do sujeito com o objeto a , temos:

$$\frac{S_1}{S} \text{ — } \frac{S_2}{a}$$

Em síntese, para Lacan (2008), o significante (S) é a primeira marca do sujeito, ou, para dizer de outra forma, ele advém na diferença presente de um significante (S_1) para outro (S_2).

Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui — só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem — que o objeto ao qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito (Lacan, 1997b, p. 63).

O sujeito, dividido pela falta da mãe, cuja demanda permanece como semblante do que não há (por isso a mãe é “encarnação” do grande Outro), faz-se existir no deslizamento da cadeia significante, ou seja, do S_1 para o S_2 e sucessivamente, permanecendo a letra algébrica a como causa do desejo, do deslocamento. Nesse sentido, “Verás que um filho teu não foge à luta” coloca em ato a cadeia significante na busca da pátria/do pai, na busca do que não existe, mas cuja crença o faz funcionar como o grande Outro.

A pergunta, talvez, a fazer é o que se destaca nesses protestos que produz, na estrutura acontecimento, um deslocamento em relação a outros protestos, como os que se sucederam nas Diretas Já, reivindicando o direito de eleições diretas para presidente e que resultou no fim do regime militar no Brasil.

Ao longo desta obra, destaca-se esse estranho que sempre retorna como um *a mais*, um resto da soma, aquele que não se deixa traduzir a uma imagem com correspondência, mas o estranho, como diria Freud (1969), é constitutivo da nossa subjetividade — faz parte da estrutura psíquica, e não de um novo traço da subjetividade. O que então há de singular nesses movimentos, ou melhor, quais traços nesses protestos de junho de 2013 indicam a singularidade subjetiva de nosso tempo?

Ora, o sujeito moderno cede lugar a uma nova forma de engendramento de si, em que o resto, a sobra, a negação da representação radical, como descritos por Foucault (1999), adquirem protagonismo.

O sujeito do inconsciente, que se deixava transparecer no que seria erro para a consciência (nos sonhos, chistes e atos falhos), agora adquire centralidade diante da falência dos dispositivos de assujeitamento do sujeito — o mesmo que dizer enquadramento às representações ou identidades estabelecidas.

Na figura 14, os cartazes são os protagonistas da foto. Tanto quanto a multidão que ergue cartazes e faixas, vemos a variada repetição da diferença, mas um deles parece dar conta dessa multiplicidade: “Me organizando posso desorganizar”⁷. O *me* enquanto pronome relativo se refere ao sujeito da oração, o que, nesse caso, expressa o desejo de quem ergue o cartaz, no entanto poderíamos, a princípio, dizer que a função do cartaz é para os outros que compõem a multidão. Os cartazes são direcionados para o alto como se fossem para um sujeito oculto ver. Numa desidentificação com os representantes da pátria (entre os cartazes, o retorno da frase: “Verás que um filho teu não foge à luta”), os manifestantes colocam-se como aqueles que podem desorganizar esses outrinhos que não têm legitimidade para representar o grande Outro.



Figura 14 – A proliferação variada de temas: milhares de pessoas em protesto no centro de Recife (PE)



Fonte: Foto de Yasuyoshi Chiba/AFP (*in* Cruz, 2013)

Não é somente isso. “Me organizando posso desorganizar” poderia também ser lido como o início de uma série, que se desloca para S_2 (“Verás que um filho teu não foge à luta”), S_3 (“*El gigante brasileño se despertó*”), S_4 (sujeitos com a máscara de Guy Fawkes), S_5 (sujeitos com listras verdes e amarelas pintadas no rosto), S_6 (sujeitos com o boné do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra — MST) e sucessivamente, como se vê nos cartazes da figura 14. O processo de individuação é o deslocamento permanente. Na cadeia significativa temos a sobre, o que não compõe uma organicidade, o resto da divisão que não fecha, o que traz para o primeiro plano dos protestos a “desordem” como correlata ao Real que aponta para todos os lugares. Se o que temos é o deslocamento permanente, o que se pode ter como imagem é o simulacro. Ou seja, “desorganizar” é colocar em falência o estabelecido cuja forma e cujo conteúdo escapam à reminiscência, ao modelo, constituindo, sempre, a produção de algo novo — o simulacro não é uma cópia da cópia que

distorceria o original, mas uma imagem independente, sem referente.

A cadeia significante inicia-se com um recuo. O S_1 só pode ocupar seu espaço na diferença com o S_2 . O que podemos entender disso? Que não há na série de uma cadeia significante o início originário, mas sempre um começo que se estabelece por meio de uma diferença que se excede numa série.

Em Lacan (1992), o que antecede o significante é o traço unário, que surge no lugar do apagamento do objeto. O traço inscreve-se no Real do ser falante, já que a ele (Real) nada falta. O objeto em questão diz respeito ao que provoca a *esquize* no olhar, essa outra cena que se abre e que não diz respeito ao conteúdo de uma pintura ou de uma foto, mas há algo que advém no sujeito. Cena que deixa ver fora de si a si mesmo. Real seria outra forma de chamar esse objeto que não cessa de se esquivar do processo de simbolização, podendo ser objetivado como um rastro do que não está mais ali, ou como um signo da ausência. No nível do significante, o rastro da ausência torna-se um traço⁸.

Na figura 15, a pátria simbolizada na bandeira nacional é confrontada na operação de força para reprimir manifestantes, como se o sentido que se pode dar dependesse dos cortes que se sucedem no fluxo. O corte no fluxo marcando uma incomunicabilidade, um corte numa relação que faz emergir ações sempre por *esquizo*, nesse fora/dentro.

O “fora/dentro” estrutura-se como o que há de mais íntimo no sujeito. Para Lacan (2008), em *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, o objeto *a* “está num lugar que podemos designar pelo termo ‘êxtimo’, conjugando o íntimo com a exterioridade radical” (Lacan, 2008, p. 241). Não é dessa forma que podemos analisar a presença de um personagem na foto tendo nas costas a bandeira brasileira e à sua frente um cartaz erguido com um único significante: paz? O cartaz não vem como um gesto vidente



de confrontar a repressão, mas o manifestante encontra nesse fluxo a confirmação do discurso do Outro, nesse outro que solta gás lacrimogêneo.

Figura 15 – Confronto em Brasília



Fonte: Fotografia de Fabio Rodrigues Pozzebom/ABr (*in* Coelho, 2013)

Lacan (2008, p. 241) é direto: “O objeto *a* é êxtimo”. Esse externo íntimo diz também das formas de gozo do Outro. O sujeito em ato aproxima-se do gozo do Outro. Quinet (2012, p. 20) expressou bem: “É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa”. Quando esse Outro se refere ao corpo social, o gozo efetua-se no sujeito. Mas, nos protestos de junho de 2013, temos um impasse devido à reação por parte dos manifestantes em ocupar a posição do gozo do Outro. Daí o motivo pelo qual se arriscou neste trabalho a articular a posição

dos manifestantes precedida pela angústia com afeto diante do enigma: o que o Outro quer? A pressão diante do enigma leva o sujeito a uma produção de *mais-de-gozar*, do gozo do grande Outro, contudo é também uma recusa a ocupar esse lugar.

A paz diante do confronto, o sujeito com máscara. Em todos os casos, o sujeito na posição de gozo do Outro funciona em ato como se quisesse resposta ao enigma. Não distante, um manifestante/espectador ergue o braço e filma a repressão/resistência. Há sempre um *a mais* nesse fluxo que se dá por cortes: manifestante × gás lacrimogêneo; manifestante com cartaz escrito paz × repressão; repressão e resistência × filmagem. Fluxo e corte. Corte por onde o sujeito se excede. *Esquize* em ato. Imagem e *esquize* do olhar espectador. Êxtimo.

Máquina desejante

A rebelião do desejo, na perspectiva de Deleuze e Guattari (2010), é uma máquina desejante em movimento. Se, em Lacan (2008), êxtimo quebra com a dicotomia sujeito e objeto, dentro e fora, interno e externo, em Deleuze e Guattari (2010) a máquina desejante é o correlato. Não obstante, encontramos em uma nota de rodapé de *O anti-Édipo* essa relação, mas referindo-se ao objeto *a*:

Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-a” como máquina desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43).



Há duas aproximações na teoria deleuze-guattariana com a psicanálise que funcionam como pontos para a convergência com Lacan (o que não minimiza as críticas que os autores propõem à psicanálise, mas sempre considerando que elas são pontuais e datadas): a primeira, de que as máquinas desejantes são correlatas às pulsões; e a segunda, de que o corpo sem órgão tem o movimento do instinto de morte.

A radicalidade do desejo que interessa aos autores é a sua plena incompatibilidade constituindo-se como pura produção.

Se o desejo é recalcado é porque toda posição de desejo, por menor que seja, pôde pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é perturbador; não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir (Deleuze; Guattari, 2010, p. 158).

“Fora Renan Calheiros”, “Todos os brasileiros são iguais, mas uns são mais iguais do que os outros”, “Sou muito + que futebol e carnaval”, “Brasil, um país de poucos”. Há sempre uma frase a mais, como se fosse expressão da sociedade naquilo que escapa às máquinas dominantes. Máquinas de guerra que desafiam a ordem estabelecida. Nessa direção, não se pode questionar o movimento com a lógica do recalque, ou seja, de se perguntar o que de fato querem os manifestantes, como fez Jabor.

Não estamos diante de um acontecimento das revoluções, de luta coletiva por mudança de regime político. Não se trata de revolução. Caso contrário, não poderíamos falar de desejo enquanto pura produção, já que uma mudança específica pressupõe um objeto além do desejo. “O desejo não ‘quer’ revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 159).

Nessa antidireção — movimento do desejo — não podemos limitar a leitura dos enunciados nos cartazes como *palavras de ordem* dominantes. Em Deleuze e Guattari (1995), todo discurso constitui-se em *palavras de ordem*, mas os próprios autores as mobilizam em dois sentidos:

Chamamos *palavras de ordem* não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma “obrigação social”. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. [...] A *palavra de ordem* é, em si mesma, redundância do ato e do enunciado. Os jornais, as notícias, procedem por redundância, pelo fato de nos dizerem o que é “necessário” pensar, reter, esperar etc. A linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas — o que é bastante diferente — transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a um outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que o enunciado realiza um ato e que o ato se realiza no enunciado (Deleuze; Guattari, 1995, p. 16-17, grifos do original).

Como dizer simplesmente que o enunciado do cartaz X é expressão de outro discurso que se realiza em ato, quando há ao lado uma centena de outros cartazes com outros dizeres? No excesso, a letra sobressai, deixando o sentido catatônico, sem direção.

Não é individualmente que se vê uma imagem com centenas de cartazes, mas como um processo de individuação, expressão da individuação segundo linhas que se cruzam:

O passeio de Virginia Wolf na multidão, entre os táxis, mas justamente o passeio é uma hecceidade: nunca mais Mrs.



Dalloway dirá: “eu sou isto ou aquilo, ele é isto, ele é aquilo”. [...] Uma hecceidade não tem nem começo nem fim, nem origem nem distinção; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas. Ela é rizoma (Deleuze; Guattari, 1997b, p. 50).

O que se vê não são processos de individuação das linhas que se cruzam, produzindo intensidades. Paz, vândalo, policial, repressor, abuso de poder etc. Não há o sujeito do cartaz, ou o sujeito policial. O que há são relações nas quais o sujeito não passaria de um meio por onde são processadas as individuações.

A máquina desejante opera por síntese conectiva, ou seja, pelo conetivo *e*, como nos objetos parciais em Freud (2006b), quando são colocados em relação, como: seio e boca. O sujeito, como máquina desejante, constitui-se como resíduo social, no excedente como resultado da produção, como no corpo exposto, curvado, dando as costas na relação com o gás lacrimogêneo. A síntese conectiva, como operador lógico, junta gás e corpo sobre um plano liso em que as máquinas se acoplam. Esse plano, Deleuze e Guattari (2010) chamam de corpo sem órgão (CsO), e poderíamos remetê-lo também ao plano de imanência.

O desejo maquínico é o excedente operando em sínteses conectivas (gás e corpo e bandeira e cartaz e paz e máscara). Essa formação dá-se sobre o CsO cujo operador lógico é a síntese disjuntiva — unir partes diferentes sem anular o que as difere. Em síntese disjuntiva, é vândalo ou patriota. Disjuntiva no sentido de inclassificável: ou é isto ou é aquilo — e nunca é isto. Ou... Ou...

Uma disjunção que permanece disjuntiva, e que afirma, todavia, os termos disjuntos, que os afirma através de toda a sua distância, sem limitar um pelo outro nem excluir um do outro, talvez seja o maior paradoxo. “Ou... ou” em vez de “ou então” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 105-106).

Na imagem, essa diferença coexiste. Mais do que isso, o CsO é inimigo do organismo, da função, da canalização do desejo para uma utilidade. Ele apenas deixa que os órgãos se conectem. Nesse sentido, “me organizando posso desorganizar” pode também ser uma variação da questão de Deleuze e Guattari (2010), de como criar para si um CsO. De como fazer as conexões que não se identificam com os corpos orgânicos existentes constituindo um organismo social. “Me organizando”, no sentido de se conectar sobre um plano de imanência (ou CsO), desfazendo-se da organização produtiva em que foi inserido (não estaríamos às voltas da reação dos manifestantes em se posicionar no gozo do grande Outro?). Quando isso acontece, o desejo – que para Deleuze e Guattari (2010) é sempre desejo de desejo – encontra sua função, que é desejo de produção sem sucumbir numa organização utilitária.

A máquina, para Deleuze e Guattari (2010), está em relação com um fluxo contínuo e pelo qual se produzem cortes. Corte e conexão. Conexão e fluxo. Fluxo, desejo. Produção. A conexão dos protestos de junho de 2013 é um arranjo de multiplicidade. Arranjo maquínico do desejo.

Notas

¹ A obra de Velázquez era, primeiramente, chamada de *A imperatriz com suas damas e um anão*. No inventário de 1666, passou a se chamar *Um retrato da infanta da Espanha com suas senhoras em espera e serviçais*, pelo pintor da corte e camareiras do palácio Diego Velázquez. Somente depois foi denominado *Las meninas* (esse quadro está ilustrado na figura 10 deste livro).

² *Episteme* aparece nas obras de Michel Foucault até *As palavras e as coisas* (1999), cuja recepção foi seguida da crítica de que o filósofo era estruturalista, sobretudo por buscar, em cada época, as formações discursivas que regulavam todo o dizer como uma estrutura subjacente.



Mesmo combatendo a crítica, na obra seguinte, *Arqueologia do saber* (Foucault, 2013), o conceito não foi mais usado.

- ³ Um exemplo é buscar a etimologia da palavra *orquídea*, que vem do grego, *órkhis*, que significa testículo, e *eidos*, que, por sua vez, significa aspecto ou forma. Isso porque o caule de uma orquídea teria semelhança com um testículo.
- ⁴ Stuart Hall (2016), em *Cultura e representação*, destaca alguns pontos da análise de Foucault sobre o quadro *As meninas* para reforçar o que há a mais na pintura que se vincula ao observador. Há, para Foucault, dois sujeitos na pintura e dois centros – a princesa Margarita e, o outro, o rei Felipe IV e a sua esposa, Mariana. Já a composição da imagem forma seu discurso e força o espectador a oscilar sem se decidir com qual sujeito se identifica. Hall evidencia a dupla representação, que procuramos destacar neste livro: “Nós sabemos que a figura da infanta é importante porque suas assistentes estão olhando para ela. Mas nós sabemos que alguém ainda mais importante, que nós não podemos ver, está sentado na frente da cena porque muitas figuras – a infanta, o bobo, o próprio pintor – estão olhando para eles! Então o espectador (que também é ‘sujeito’ ao discurso da pintura) está realizando dois tipos de olhar. [...] Projetar a nós mesmos como sujeitos da pintura nos ajuda, como espectadores, a enxergar, a ‘tirar sentido’ dela. Nós tomamos as posições identificadas pelo discurso, nos identificamos com elas, sujeitamos nós mesmos aos seus sentidos e nos tornamos ‘sujeitos’” (Hall, 2016, p. 106). Para o teórico dos estudos culturais, a representação emerge, pelo menos, de três posições: a primeira somos nós, espectadores; a segunda é o próprio pintor que retratou a cena (na dupla relação que se estabelece, ou seja, de quem pintou e de que ele representou a si mesmo); e a terceira, a “figura da corte de pé na escada ao fundo, uma vez que ele também avalia tudo, mas – como nós e como o pintor – de uma posição um pouco externa” (Hall, 2016, p. 106). “Finalmente, considere o espelho na parede de trás. Se fosse um objeto ‘real’, ele deveria agora estar *nos* representando ou refletindo, uma vez que estamos naquela posição em frente à cena para a qual todos estão olhando e da qual tudo faz sentido. Entretanto, ele não nos espelha; mostra, no nosso lugar, o rei e a rainha da Espanha. De alguma forma, o discurso da pintura nos posiciona no lugar do soberano! Você pode imaginar quanta diversão Foucault teve com essa substituição” (Hall, 2016, p. 107).
- ⁵ No século XV, período de Brunelleschi, a perspectiva geométrica era interpretada como um efeito da realidade: “É tida por artificial para distinguir-se da *perspectiva naturalis*, que corresponde à teoria da visão direta que se confundia com a ótica” (Quinet, 2004, p. 144).

- ⁶ Mídia Ninja é o nome fantasia de Narrativas Independentes, Jornalismo e Ação. É uma rede descentralizada, de mídia alternativa.
- ⁷ O enunciado faz referência à letra da música “Da lama ao caos”, de Chico Science e Nação Zumbi. Na quinta estrofe da letra da música: “Peguei um balaio, fui roubar tomate e cebola / Ia passando uma veia, pegou a minha cenoura / ‘Aí minha veia, deixa a cenoura aqui / Com a barriga vazia não consigo dormir’ / E com o bucho cheio comecei a pensar / Que eu me organizando posso desorganizar / Que eu desorganizando posso me organizar / Que eu me organizando posso desorganizar”.
- ⁸ Sobre esse tema, ver Dunker (2002).





A
relebição
do desejo

6

A voz como esquize da fala

*A escrita foi, em sua origem, a voz
de uma pessoa ausente, e a casa
para moradia constitui um
substituto do útero materno, o
primeiro alojamento, pelo qual,
com toda probabilidade, o homem
ainda anseia, e no qual se achava
seguro e se sentia à vontade.*

(Freud, 1997, p. 43)



O que permanece além e aquém dos discursos da grande mídia de vandalizar a multidão na luta contra o aumento de R\$ 0,20 na tarifa do transporte público? Ou dos discursos da imprensa de apoio aos protestos após a proliferação de temas, muitos deles imputados ao governo federal? Ou, ainda, das imagens dos protestos que se projetavam de forma veloz e dinâmica nas redes sociais da internet? A presença desse estranho objeto — que atravessa os capítulos anteriores — dá-nos conta de que o que causa as mobilizações não tem uma implicação calcada somente na realidade objetiva; esta, ao contrário, talvez seja a névoa pela qual se compõem os laços sociais, dando as condições necessárias para as grandes mobilizações — mas não é sua causa. Nessa relação entre o dizer sobre o evento (discurso da imprensa e de especialistas) e o que se pode ver do que foi registrado pelas lentes das máquinas fotográficas e de *smartphones* (as imagens que circulam), o estranho objeto impõe-se ainda com maior potência em ato, cuja força se encontra também na pulsão *invocante*.

Os vídeos amadores constituem parte dessa materialidade que nos permite aprimorar a escuta, como se antes mesmo do movimento de significar houvesse nas falas um índice da voz, funcionando no mesmo movimento da *esquize* do olhar (tema do capítulo 5). A voz, assim, vem como expressão do que escapa à simbolização, mas, ao mesmo tempo, sobre ela o registro do simbólico se estende e dá as condições para a formação imaginária da completude. Nesse andar de baixo, que não se submete a hierarquias, princípio de regras sociais, gramaticais ou de fala, a voz surge como objeto *a*, objeto da pulsão que Lacan (1997b) nomeia como *invocante*.

Enquanto na clínica psicanalítica a voz tem lugar de destaque por ser um objeto de pulsão, ou seja, por ser um objeto do representante psíquico, dos estímulos que se originam no



corpo, ela é também via de acesso ao inconsciente. No caso em estudo, as falas dos manifestantes nos vídeos não são e jamais poderiam ser entendidas como um caso clínico. Não está em questão aquilo que a clínica poderia promover de transformação dos sintomas dos sujeitos, mas sim entender que a constituição subjetiva, pela via da psicanálise, está inscrita sob a insígnia da castração, o que na linguagem aparece no movimento incessante de presentificar a ausência. Ao operar a voz como objeto *a*, podemos entendê-la como a energia que antecede o sujeito para mobilizar seu desejo.

Intitulado *Marcha do Vinagre: Brasília em apoio a São Paulo* (2013), o vídeo amador de pouco mais de 9 minutos mostra, com a câmera sempre em movimento, como se seguisse o percurso dos olhos, a tomada da parte superior do Congresso Nacional no dia 17 de junho de 2013. De início, ouvem-se algumas falas, como: “Meu Deus, olha aquele pessoal lá em cima. Policial chegando e a galera voltando [...]. Caraca, neguinho rolando lá! [...] O congresso é nosso” (29”). Não demorou muito: “Só passei porque o menino tava empurrando minha bolsa sem parar [...] bomba, primeira bomba” (1’56”). As falas não identificam o interlocutor e, isoladas, perdem sua força. Mas não se ouve somente uma fala. São gritos, conversas, ruídos, canções, tudo ao mesmo tempo sem formar uma organicidade.

Não foi por acaso que selecionamos o vídeo. Ele traz para o plano do audiovisual o que foi observado na imagem do capítulo anterior (figura 12). Se na imagem com anamorfose (referindo-se às sombras dos manifestantes que se projetavam na abóboda invertida do Congresso) o sujeito é elidido naquilo que na imagem nos olha, já nas falas que inteiram o audiovisual é aquilo que escapa do sentido que marca a presença da voz, como um afeto, seja no corpo, seja no timbre, ou como materialidade sonora.

Pulsão invocante e o outro

A relação da pulsão invocante com o objeto *a* aparece, nos seminários de Lacan, antes mesmo do que com a escópica. Erik Porge (2015, p. 23) precisa essa relação:

Como e quando Lacan isolou a voz como objeto *a*? A data é muito precisa. Foi no decorrer de seu seminário *Le désir et son interprétation*, de 20.05.1959. Notemos já que, a título dos objetos *a*, o isolamento da voz precede aquele do olhar que acontecerá em 1964 no seminário *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Integram-se, além da *invocante* e da escópica, as pulsões oral e anal, ambas objetos da teoria freudiana. Mas Lacan, diferentemente de Freud,

dissocia os quatro objetos de toda convergência em direção a uma pulsão sexual supostamente capaz de fazer um todo; descarta a finalidade de uma pulsão genital. Ele não inscreve os objetos ditos parciais na diacronia de um desenvolvimento (Porge, 2015, p. 24).

Se não há convergência em direção a uma pulsão sexual, afirma Porge (2015), então não há estágio do olhar. O que há

é o acoplamento [*couplage*] de dois registros diferentes, o da visão e o do olhar. Mas não haveria, então, um estágio que se poderia chamar do eco, acoplando o registro sensorial auditivo e aquele da voz? (Porge, 2015, p. 24).

Somos levados a entender que

seio, fezes, voz, olhar são objetos libidinais agrupados em uma sincronia da estrutura do sujeito ao Outro e onde intervém [*sic*]



especialmente as funções do gozo — para o qual eles encarnam um mais de gozar — da necessidade, da demanda, do desejo (Porge, 2015, p. 24).

Fica em aberto saber qual relação de gozo se estabelece entre a pulsão *invocante* e o Outro. Para Porge (2015, p. 24), “é aquele do fantasma, nós temos de lidar com a potência no Outro [*puissance dans l’Autre*]. O sujeito é condenado a desconhecer que se trata apenas de uma miragem de potência”.

Esse fantasma que atravessa o sujeito na direção do que ele supõe de potência do Outro, a princípio, parece se adequar bem na abordagem do capítulo 5, cujo tema é a presença do estranho objeto que faz todo o discurso da grande mídia e dos especialistas falhar, como se sempre houvesse mais um que escapa à representação¹. Estamos, nesse sentido, operando sobre a dimensão do gozo, o que faz o sujeito se repetir e se constituir nesse excesso de demanda do Outro. Esse *a mais*, por sua vez, constitui também o fantasma da cena midiática. É como perguntou Arnaldo Jabor: “Mas, afinal, o que provoca um ódio tão violento contra a cidade?”. A resposta vem em forma de fantasia por meio da qual a mídia corporativa goza: vândalos, terroristas, bandidos, vagabundos etc.

O colunista Reinaldo Azevedo, em seu *blog* hospedado na *Veja*, publicou pela primeira vez sobre os protestos no dia 7 de junho de 2013 e não fez nenhuma referência ao enunciado *manifestantes*², mas a uma sequência de palavras-gozo, como já se pode observar no título: “Passe Livre? Lugar de delinquente é na cadeia ou na Fundação Casa” (Azevedo, 2013b). No texto, a cena fantasmática aproxima-se da construída por Jabor quando relacionou os manifestantes do MPL com o PCC:

Esses bandidinhos precisam pagar por aquilo que fazem.
E é preciso deixar claro quem está protestando na rua.

Evidentemente, não é o povo, não são os trabalhadores. Estes preferem a paz e querem chegar logo às suas casas para descansar e ficar em companhia de suas respectivas famílias. Lugar de bandido que depreda bens públicos e põe em risco a segurança de terceiros é, a depender da idade, a cadeia ou a Fundação Casa (Azevedo, 2013b).

No portal *iG* de 18 de junho de 2013, a pergunta: “O que os manifestantes querem? Leia nos cartazes” (Souza, S., 2013). Trinta e oito fotos destacando os cartazes na mão dos manifestantes compõem o álbum virtual para demonstrar as reivindicações, contudo fica-se ainda mais sem orientação: “Verás que um filho teu não foge à luta”; “Queremos esta Dilma”; “Não é só pelos 20 centavos”; “Basta!!! Vocês não vão mais idiotizar o povo brasileiro”; “Desculpe o transtorno, estamos mudando o Brasil”; “Sem violência”; “82 anos, não vim para brincar, vim manifestar”; “Não esqueçamos o massacre no Pinheirinho!! Governador”; “PM não me representa”; “#Paz”; “Prefeito, governador, vem andar de ônibus”; “Revolução do vinagre”; “Brasil, mostra tua cara”; “Alkmin-Haddad, violência vem de vocês”; “Turquia, #tamojuntos”; “#Change Brazil!!!”; “Se é público, por que é pago? Se é pago, por que é ruim?”; “Os poderosos podem matar uma, duas ou três rosas, mas jamais conseguirão ter a primavera”; “Copa da impunidade”; “+ amor, por favor”; “Não uso busão, mas sou cidadão”; “Afasta de mim esse cale-se”; “Somos o futuro da nação”; “Não à corrupção”; “Não pago 3,20 se não vale 1 real”; “Vem, vamos embora, que esperar não é saber. Quem sabe vai à rua e faz acontecer”; “Não sou vândalo, transporte público é direito”; “Meu partido sou eu”; “Fiel em fúria. Condução: 3,20 real, Ingresso: 40, 50, 60, 100 real, Censura nas arquibancadas. Polícia agride torcida não é só por 0,20, é por mais é contra os porcos: empresários do transporte, PM, FPF, Governador, Prefeito...”; “Chega, é hora de



mudar o país”; “Baixem os impostos”; “Tirem o dinheiro sujo dos corruptos, não o dinheiro limpo do povo”; “Direitos já”; “Não quero meu troco em bala”; “Gentileza gera gentileza, ‘sr. PM’. Não é por mim, é por você também”; “Violência é a tarifa”; “Ativismo não é terrorismo”; “*Liberté & Égalité & Fraternité & Vinagère*”.

Vives (2015) sintetiza bem essa dimensão do que vem além do princípio do prazer e que se torna um conceito em Lacan:

O gozo, residente na tentativa permanente de ultrapassar os limites do princípio do prazer, que visa manter a quantidade de excitações em um nível nem tão alto nem tão baixo, tem sempre a transgressão por horizonte. O termo “gozo” designa o fato de tirar proveito, agrado, prazer de alguma coisa (Vives, 2015, p. 87).

“Tirar proveito, agrado, prazer de alguma coisa” precisa ser entendido ao pé da letra. Significa tirar o sujeito da dimensão do princípio do prazer — princípio que se daria pela quantidade de excitações em equilíbrio. O gozo, assim, seria essa carga de excitações em excesso, desequilíbrio, o que pode resultar também em “gozo de sua dor”.

É pela linguagem que o homem estabelece relação com a satisfação, “que não é somente aquela da necessidade preenchida, existe em sua busca de satisfação uma dimensão que ultrapassa a necessidade” (Vives, 2015, p. 87), o que chamamos de gozo. Nessa direção, o que interessa é o gozo ligado à voz e que remete, como observa Vives (2015, p. 88), às situações das mais surpreendentes, como

profusões passionais das massas nos concertos de música *pop*, transes rituais orquestrados, reviramentos dos amantes de ópera, extenuação dos corpos e das sensações nas festas *rave* ensurdecedoras...

A profusão passional das massas, pelas vias da psicanálise, passa pela identificação dos membros de uma comunidade, pela dimensão do investimento da voz e dos comportamentos. O trabalho de Vives (2015) segue no percurso do gozo da voz pelas vias do que ela permite sentir. Assim como Porge (2015), o autor marca a importância de Lacan ao inserir a voz como um dos destinos da pulsão, acrescentando-a na lista de Freud.

O gozo da voz, como já observado, leva-nos necessariamente para a obra de Freud (2006a) na qual ele identifica que há algo além do princípio do prazer, o que faz o sujeito buscar a repetição do sofrimento. Assim, temos a

pulsão invocante que dá ritmo pulsional que se inscreve no corpo, fazendo do corpo algo ritmado, não somente uma massa, mas um corpo, com vida, que se movimenta, que dança, que tropeça, que cai, que levanta, que corre, e que, por estar em movimento, mostra algo dos efeitos da inscrição inconsciente (Maliska, 2008, p. 115).

Esses efeitos das inscrições do inconsciente são da ordem da falta, ao mesmo tempo em que marcam a presença do objeto *a* como esse estranho que não se deixa inscrever no simbólico e, assim, causa desejo. Por essa via, a pulsão invocante é, como observa Maliska (2008, p. 18),

um chamado, não necessariamente sonoro, da voz que faz com que o sujeito ocupe o seu lugar (de sujeito) e não de gozo do Outro. A voz pode conduzir a passagem do desejo do Outro ao lugar de sujeito, sob a égide do inconsciente.

Teríamos então duas posições para o sujeito diante da voz: uma ancorada no objeto *a*, como o que causa desejo e mobiliza o sujeito a ocupar seu lugar enquanto tal; e outra que conduz ao gozo



através do seu encadeamento e fascinação em que o significante é desconsiderado, em que permanece apenas um contínuo sonoro sem ordem, nem lei, em que impera o gozo que se não for barrado pela lei conduz o sujeito à própria morte (Maliska, 2008, p. 20).

Os vídeos amadores sobre os protestos de junho de 2013 são, nesse ponto, objeto de análise em que se pode observar essa dupla articulação entre o desejo e o gozo. Ora, o desejo pelas vias do inconsciente pode ser entendido, como sugerem Roudinesco e Plon (1998, p. 160), como anseio inconsciente, movimento de realizar uma demanda que vem desse estranho lugar pertencente ao constructo freudiano. Marquemos o desejo, mais do que pela via de Freud, pela via lacaniana, ancorada na filosofia de Hegel, como uma

cobiça ou apetite que tendem a se satisfazer no absoluto, isto é, fora de qualquer realização de um anseio ou de uma propensão. Segundo essa propensão lacaniana emprega-se em alemão a palavra *Begierde* e em inglês a palavra *desire* (desejo no sentido de desejo de um desejo) (Roudinesco; Plon, 1998, p. 160).

O desejo, assim, é essa força interna que impulsiona o sujeito ao absoluto, à repetição infinita da diferenciação, já que não há objeto da realidade para a sua satisfação, por isso o objeto *a*, que ousamos demarcar como objeto *assignificante*, como esse estranho que faz parte da nossa constituição subjetiva.

Se os protestos funcionam hoje nessa fala já quase naturalizada de que uma nova subjetividade tem permitido as mobilizações sem a figura de um líder e sem a demarcação de uma bandeira de luta, fazendo-as se estenderem numa horizontalidade na qual os percursos vão sendo demarcados na sucessão de eventos, esse novo paradigma torna ainda mais

pertinente a noção de força que mobiliza o sujeito ao absoluto. Precisamos também deixar escutar a força que mobiliza o sujeito na demanda do Outro.

"Marcha do Vinagre"

No vídeo em questão, *Marcha do Vinagre: Brasília em apoio a São Paulo* (2013), é preciso atentar para o que queria dizer a manifestante cuja fala se destaca: "Só passei porque o menino tava empurrando minha bolsa sem parar". Não há nesse acoplamento menino × bolsa da personagem algo que vai além da significação ou do sentido pelo qual faz elidir o sujeito para advir seu fantasma? Isso nos leva a passar imediatamente da fala à voz, nesse caso, a voz do Outro. A cena não se refere a uma tentativa de furto e sim ao empurra-empurra da multidão, mas é como se, diante de gestos que pudessem indicar perigo, uma voz da consciência (superego) teleguiasse o sujeito. A fala da manifestante só faz sentido enquanto fala enunciativa que carrega consigo o interdiscurso, uma memória discursiva que causa efeito. Essa memória discursiva pela via da psicanálise é a voz do grande Outro que inscreve o sujeito, para retornar à leitura de Maliska (2008, p. 20), "num contínuo sonoro sem ordem, nem lei, em que impera o gozo". O automatismo subjetivo inscreve o sujeito, levando à morte sua voz.

Na cena da multidão em frente ao Congresso Nacional, quando a rebelião do desejo parece fazer cair o grande Outro de joelhos, o gozo insiste em se repetir, como se o sujeito não pudesse ocupar seu lugar fora do gozo do Outro. Quando a crise de representatividade do Congresso faz com que a multidão caminhe sobre "a cabeça" dos congressistas, é sobre o corpo dos manifestantes que recai o superego, e não sobre o medo de



supostamente ser assaltada: “Só passei porque o menino tava empurrando minha bolsa sem parar”.

A voz como objeto *a* se constitui na articulação com o sujeito, ou seja, seu fantasma. Ela presentifica a ausência na fala. É o que observou Remor (2015, p. 175, grifo do original): “Ausência essa que presentifica exatamente por seu recorte no real, já que a simbolização não é senão um recorte no real, onde restará um *menos um* — uma voz”.

Menos um é posto como o que não é percebido na estrutura, a voz na fala, que vem tão somente como constructo teórico, já que ela seria da ordem do Real, daquilo que não se deixa simbolizar, mas que sua existência dependeria desse segundo — *menos um* como aquilo que antecede o corpo, mas não se deixa afetar sem uma corporeidade.

Ouvir vídeos amadores produzidos livremente (que não se subordinam a um método de produção, como no jornalismo) abre-se para aquilo que nos interessa: ao que foge da linguagem. Essa procura é também o ponto que se coloca em aberto tanto para Lacan (1997b) quanto para Deleuze (2006e): a abertura não prevista pelo alcance da linguagem.

O que força a abertura nessa aventura que causa vertigem é o Real. Para Miller (2009, p. 26), “o termo real é invocado de maneira cada vez mais insistente pela semblantização da verdade [...]. ‘O verdadeiro está à deriva quando se trata do real’”. Trata-se do verdadeiro com efeito de verdade que se forma na cadeia significativa, uma semblantização daquilo que é invocado pelo Real. A cadeia que se inicia com o S_2 , em um significante a mais que permite ao sujeito se constituir no lugar intervalar, ou seja, como âncora lançada entre significantes para que o verdadeiro apareça como um sentido que não passa de um efeito, já que a verdade do sujeito está nesse aberto por onde o Real aponta como um indizível, o ponto inicial.

A linguagem, o discurso, as falas, o canto, os gritos de guerra desfazem-se quando o Real aponta, restando apenas a voz que antecede o sentido, sem se fazer significante. Apenas eco. Ruído. Em *Marcha do Vinagre*, é preciso apurar a escuta para que se possam reconhecer as falas. Em outro vídeo postado no YouTube, com o título *Manifestação Esplanada dos Ministérios* (2013), pode-se repetir por várias vezes que não há o que escutar além da voz. Vê-se a multidão na sua heterogeneidade enunciativa, cujo resultado é a saturação como espaço aberto pelo Real da língua, fazendo-se sentir apenas as vozes que uivam *libertas* de uma função cujo movimento (na função da linguagem) é aprisionar o significante para, por meio dele, dar forma aos sujeitos.

Os vídeos amadores sobre os eventos de junho de 2013 trazem à cena o avesso do que a mídia faz aparecer — a voz ecoando por todos os espaços sem se fechar num sentido. Por isso, precisamos deixar em aberto o questionamento de Porge (2015) se haveria um estádio do eco. Diferentemente do espelho em que se vê uma imagem cujo efeito é de completude, no eco só há dispersão. O eco é a materialidade da voz que antecede a forma. No estádio do espelho, o infante que ainda não fala prefigura a totalidade de uma imagem corporal por meio do espelho, o que leva Lacan (1997b) a trabalhar com o “eu” como essencialmente imaginário.

O processo de subjetivação por meio da pulsão *invocante* passa por caminhos inversos da escópica, que, diferentemente da completude, se define pela completa ausência de forma, corpo, função. O significante, a palavra, a linguagem só podem constituir-se enquanto tais apagando a voz, simbolizando o que não é da sua natureza simbólica: o eco. Harari (2008) chama esse processo de “realinguagem”, o Real da língua. A modulação, o timbre, a dicção etc. não são marcações do inconsciente (como



se diz de um ato falho, de um chiste ou dos sonhos), mas compõem um plano de expressão por onde o sujeito *ex-siste* ao dito, como se estivesse sempre presente nas marcações que constituem na voz algo da *lalangue*, dessa língua materna que se estende no sujeito como ponto inicial.

Harari (2008, p. 68-69) afirma que é

possível dizer que assim como o *infans* consegue se subtrair à dominância onividente do olhar do Outro — o qual é um requisito para a instalação do seu próprio gozo escópico — a condição de o ouvido não poder ser ocluído o impede de realizar essa subtração de maneira imediata e acessível. Por isso é salientada, como tempo lógico inicial no seu posicionamento, a ingerência de um cabal *panfonikon*, de um magma fônico que, antes do que falar-lhe, lhe vocifera. [...] A isso aponta, enfim, a postulação lacaniana referente à *lalangue*.

A multidão, na sua heterogeneidade enunciativa, não se transformaria numa grande lalação? É nesse espaço de desconstrução da representação, deixando sobretudo a grande mídia e os especialistas com vertigem, que o Real da língua se impõe, deixando à deriva todas as verdades além-mar estremecidas pela vociferação.

A voz no devir inumano

Pode-se observar essa voz que não cessa de renegar a fala nos devires inumanos que Deleuze e Guattari (1977) sinalaram da obra de Kafka:

Gregório não só se transforma em insecto para fugir do pai, mas, sobretudo, para encontrar uma saída, precisamente onde o pai não conseguiu encontrar, para escapar ao gerente, ao

comércio e às burocracias, para alcançar essa região em que a voz parece apenas um zumbido — “Ouviste falar? Era uma voz de animal, disse o gerente” (Deleuze; Guattari, 1977, p. 34).

Com base na literatura, Deleuze e Guattari (1977) mostram-nos que o devir-animal está sempre latente. Soulez (2008), ao se referir à voz também na literatura de Kafka, acaba por tocar no âmago do que se busca:

Esse é no meu entender todo o alcance do motivo animal. Um animal se introduz, escreve Deleuze, lá onde se formam pontos de não-cultura, isto é, na ausência de desenvolvimento por onde a linguagem escaparia (Soulez, 2008, p. 179).

Temos aqui duas direções que partem de um mesmo ponto. Em Deleuze e Guattari (1977), o devir-animal estende-se como fuga da linguagem, da cultura, dos dispositivos de captura, ao passo que em Lacan (1997b) a fuga é demandada por esse objeto estranho, *assignificante*, que nos afeta e na fala deixaria emergir a voz, desde sua genealogia (do sujeito).

Esses dois pontos são descritos como dilemas:

Escolher-se-á a ausência de sentido de uma língua sem gramática, o assemantismo como um território de exílio (a língua é feita de “vocábulos roubados, mobilizados, emigrados, tornados nômades, interiorizando as relações de força”, escreve Deleuze) lá onde se agenciam as máquinas a-significantes de um devir inumano do homem, como se perfila ao longo do propósito de Deleuze, ou bem a voz do significante encarnado, na forma animalesca do sintoma do qual o “covil” figura a topologia do toro segundo Lacan (Soulez, 2008, p. 184).

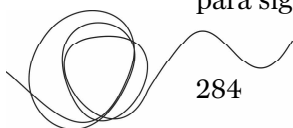
O “covil” a que se faz referência é o primeiro de uma série de contos de Kafka publicados no livro *O covil*. Nesse primeiro conto, uma anônima criatura “se empurra para frente e aquilo



pelo que ele se choca contra o que lhe barra a via, de modo que a frente é a parte do corpo que impede de confrontar [*faire front*]” (Soulez, 2008, p. 176). Movimento inusitado de Kafka, de descrever uma anônima criatura em que aquilo que objetivamente se apresentaria como realidade externa constitui o próprio corpo do que se fala. Esse externo que integra o corpo pode ser encontrado na topologia do *toro* da teoria de Lacan (1998). Observamos como Marli Monteiro (2014, p. 135, grifos do original) a descreve:

O *toro* é uma superfície de revolução fechada e de estrutura em anel. Aproxima-se de uma boia ou um pneumático. Define-se ainda como uma superfície sem margem com centro vazio. Obtém-se compondo-se um círculo com outro — o mais interior é denominado *alma de toro*. Tem a particularidade de apresentar um centro “exterior” e dois cortes nem o dividem, nem fazem desaparecer. [...] O *toro* nos permite estabelecer tanto a relação que une desejo à demanda quanto a questão da identificação. [...] Fazendo-se esse trajeto ao redor de todo *toro*, desviando-se seu ponto de chegada até terminar a volta completa, essas voltas devem se multiplicar sem se cruzar. [...] Assim se encontram ilustradas a *demanda*, e sua repetição fundamental, que é uma repetição que desconhece aquilo que exprime — um desejo desconhecido. O desejo, apesar de essencial, é sempre desconhecido.

Ora, se o *toro* tem estrutura pneumática em anel, pode-se então entender que, na relação com a subjetividade, falta ao desejo o objeto vazio: o furo. A repetição do desejo é causada pelo objeto cuja ontologia é a falta, integrante da estrutura do *toro*. Com isso a demanda, inevitavelmente, torna-se repetição, dando voltas pelo objeto faltoso. “A subjetivação tem assim sua origem na privação, onde o sujeito pode fazer surgir um saber do qual está excluído e perante o qual se sente inadequado para significar sua causa, o desejo” (Monteiro, 2014, p. 136).



Tornar-se toupeira, inseto de Gregor Samsa ou cachorro — figuras do devir-animal de Kafka — está relacionado com essa constituição subjetiva cuja origem é a privação. Se fica evidente a relação do devir-animal como busca para sair dos limites da linguagem na sua função de captura do sujeito, dando-se pela privação (sempre nesse gesto de ousar articular Deleuze/Guattari com Lacan) do dentro como integrante do fora, cuja subjetivação se daria nos acoplamentos causados pelo desejo, não deveríamos buscar no acontecimento junho de 2013 o que escapa desses limites? Desejo de desejar que se rebele contra o movimento de captura dos discursos dominantes. Assim, a voz não passa de um murmúrio que nega a fala, a significação, a captura.

Ouçamos os murmúrios nos vídeos amadores. Há sempre aquilo que no campo da comunicação seria classificado como ruído, falha, erro, sujeira sonora, mas que representa neste trabalho as pistas deixadas no devir-animal, no inumano, do que do sujeito é elidido, suprimido, que desaparece para deixar emergir a voz do que sempre permaneceu como um estranho que jamais se deixa simbolizar.

Esse inumano que Deleuze e Guattari (1977) nos levam a perceber na literatura de Kafka aparece na psicanálise na relação do sujeito com o inconsciente, que se impõe sempre em falta. Uma invocação do que falta. Em Harari (1998, p. 188), “a voz não se confunde com a fala; inversamente, cabe arguir que é precisamente o que lhe falta. Dito de outro modo: ao falar, falta a voz”.

Se a voz é o que falta à fala, ela é também o que causa desejo, uma das versões do objeto *a*. Nesse percurso, a voz vem como efeito do que falta no significante e pelo qual o sujeito se constitui. A fala seria o efeito do significante na busca de cobrir o que falta e por onde se dá o apagamento da voz, mas ela sempre permanece como um resto que causa desejo para que o significante se erga no seu lugar. Voltemos a Harari (1998, p. 188):



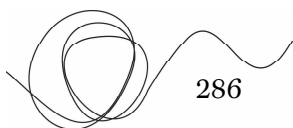
Voz é um efeito do significante. Trata-se de um avanço em que sua elucidação, embora não deixe de ser problemático, já que todos os *a* — enquanto produtos de um corte — são provocados pelo significante. Porém, presume-se aqui algo que parece provir de uma ordem distinta. Que se corte um peito — não no sentido físico, mas por meio da ação do significante — pode ser imaginarizável, como ponto de partida para se conceber um objeto oral.

O que o autor adverte para se conceber o objeto oral, ou seja, a pulsão invocante, é o que nos autoriza a falar da *esquize* da voz de forma semelhante à *esquize* do olhar. O corte, ou a *esquize*, aparece como algo que afeta o sujeito pela via do Real. A voz como o Real da fala não seria a parte não simbolizável?

Maliska, ao analisar *A voz e o ritmo nas suas relações com o inconsciente*, diz que “o que falta é algo do real do som que o simbólico não consegue recuperar, um resto que se perdeu” (Maliska, 2008, p. 218). Se o sujeito fala como forma de reencontrar o objeto perdido — esse resto vocal que retorna como uma reminiscência da *lalação* —, ele permanecerá enquanto falta, a falta que causa desejo e que faz a fala emergir. O objeto perdido para sempre em algum instante em que se inscreveu como traço psíquico, a voz jamais será recuperada, mantendo-se como o que não cessará de não se inscrever no simbólico, ou seja, na fala. Não se inscrevendo no simbólico, nenhum objeto será capaz de satisfazer à sua pulsão, o que a fará causa de desejo, uma pulsão invocante.

A voz dos *black blocs*

Ouçamos a voz dos *black blocs*. O som ainda livre dos discursos ao meio de estilhaços de vidros, das portas de alumínio



amassadas, do *spray* dando forma às pichações etc. Só podemos ouvi-la juntamente com os sons das ações retirando os sentidos que a névoa do discurso capitalista faz recair sobre ela. Para ouvir a voz dos *black blocs*, é preciso percebê-los em ato e não deixar que a fala cubra a voz, ou que o sentido abstraia o som, quase sempre criminalizando os sujeitos pela destruição do patrimônio material, enquanto corpos são alvos de violência.

Consideramos a voz como efeito de um acontecimento. Isso equivale a afirmar que não há voz enquanto essência de um corpo e um corpo *black bloc*. O que há são encontros de corpos que produzem acontecimentos. Para construir uma situação, podemos imaginar um manifestante — corpo 1; com certa indumentária, marcada sobretudo por uma camisa escondendo o rosto — corpo 2; com objetos à mão — corpo 3; objetos ao serem lançados numa vitrine — corpo 4; produzem o acontecimento, ou seja, o *black bloc*. Esse conjunto de corpos cria um organismo. Mas haverá nesse efeito de sentido (ou organismo) o não-senso, o que sempre se diferenciará dos corpos, fazendo com que a nomeação *black bloc* coexista em um paradoxo, num ponto aleatório, operando, como diz Deleuze (2006e, p. 98), “como quase-causa e assegurando a plena autonomia do efeito”.

O acontecimento é o efeito de corpos. Basta esse mesmo manifestante tirar a camisa do rosto e vesti-la, entrar numa lanchonete e pedir um café para perder esse acontecimento — *black bloc* — e passar a transitar em outro acontecimento, agora de cliente de um estabelecimento comercial. Assim, o acontecimento passa a ser entendido como efeito do encontro de multiplicidade de corpos num paradoxo que não deixará o sentido se fixar nos corpos.

Não há unidade de corpos, assim como não poderá haver unidade de voz. Ora, a voz não se reduz ao som produzido por



um corpo, nesse caso de um manifestante, sendo ele próprio uma multiplicidade de corpos. O corpo é múltiplo de potências. O que podemos entender por vida nos corpos é que ela é potência de expansão a cada relação de corpos, tendo como mobilizador dessa expansão a quase-causa.

Seguindo nessa via deleuziana de *Lógica do sentido*, é na “Sétima série — Da oralidade”, quando a psicanálise ganha importância na obra, que os sons são liberados dos corpos. A riqueza de sua leitura e a importância para este trabalho pode ser mensurada nesta citação: “Ela [a voz] tem as dimensões de uma linguagem sem ter a sua condição, ela espera o *acontecimento* que fará dela uma linguagem. Ela deixou de ser um ruído, mas ainda não é uma linguagem” (Deleuze, 2006e, p. 198-199, grifo do original).

Nomear *black blocs* é inserir os gritos, os ruídos, as falas na mistura dos corpos, dos próprios corpos dos manifestantes em movimento, com suas indumentárias, com seus objetos, com as vitrines, carros, muros, com a PM etc., fazendo a voz ser alçada à dimensão de linguagem, e ela (a voz) difere por natureza (da linguagem). O sentido sobre a voz dá-se nessa multiplicidade que compõe o corpo e os corpos.

A fala, ao contrário, aprisiona a voz, disciplina o sentido, controla sua expansão. Nesse caso, sua entrada em cena no discurso da grande mídia ocorreu no dia 16 de junho, quando a imprensa começou a tipificar manifestantes que, posteriormente, com o decorrer dos eventos ficaram estigmatizados como *black blocs*. Na editoria “Cotidiano”, da *Folha de S.Paulo* de 16 de junho de 2013, Mario Cesar Carvalho publicou a matéria “Serviço secreto da PM diz que PSOL ‘recruta’ *punks* para protestos”, na qual o relatório da PM afirma, segundo o jornalista, que a violência nos protestos nem sempre acontece de forma espontânea. E segue:

Para a política, a forma de ação desses supostos *punks* é “semelhante a atos de guerrilha”. Seria também uma forma que integrantes do PSOL teriam encontrado para constranger os dois governantes sem aparecer numa situação que poderia desgastar a imagem do partido, de acordo com o relatório (Carvalho, 2013).

O curioso é observar a tentativa de desqualificação desses *punks*:

O monitoramento mostrou que os *punks* seguem um ritual que se repete nas manifestações, segundo os relatórios feitos. Tomaram pinga antes de começar os protestos, esperaram o movimento atingir o seu ápice para começar a agir e comemoram os resultados com mais pinga depois que o corre-corre acaba. Para destruir vitrines e janelas, eles usam uma meia recheada com ferro e pregos, segundo o relato dos PMs. [...] Parte deles é ligado ao *Black Bloc* (Bloco Negro), uma estratégia anticapitalista que nasceu na Alemanha, nos anos 70 (Carvalho, 2013).

Os manifestantes que atacam o *bem* privado ou público fazem-no sob o efeito de *álcool*, como se fosse um gesto irracional e, como se não bastasse, parte desses *punks* é ligada ao movimento anticapitalista. Ou seja, lutar contra o capitalismo é um ato irracional, coisa de bêbado que perde os sentidos e, sobretudo, a capacidade de fazer uso da razão. No decorrer da matéria, em que o jornalista interpreta para o leitor o teor do relatório da PM com poucos fragmentos entre aspas, há um consentimento implícito para com a posição dos órgãos de repressão, na medida em que traz como contraponto apenas uma fala rápida do deputado federal Ivan Valente, do PSOL, que nega as afirmações do relatório.

Por outro lado, Carvalho (2013) avalia que a inexistência de lideranças no MPL é “o maior pesadelo para a polícia porque não há alvos claros. Outra dificuldade é separar a ação política dos atos criminosos” (Carvalho, 2013). Podemos seguir com essas



observações do jornalista para dizer que não há clareza nas sucessões de manifestações desde o seu início. A imagem que se alçou nas primeiras semanas foi em torno da mobilidade urbana, mas não há nitidez daqueles que sob essa insígnia mobilizaram seus desejos ao ir às ruas.

Se o discurso que circula na grande mídia vem amordaçar a voz dos *black blocs*, ele parece se propagar além das fronteiras circunscritas, indomável como na rebelião do desejo.

"O ser está na voz"

Giorgio Agamben (1983) escreveu um pequeno texto, "*La glossolalie comme problème philosophique*", com base nas cartas de Paulo aos Coríntios, sobre a manifestação do espírito que leva os crentes a "falar em línguas". A questão para o autor é se a língua misteriosa deve ser pensada como possuidora de um sentido desconhecido: "*L'être est dans la voix en tant qu'ouverture du lieu du langage*"³ (Agamben, 1983, p. 65).

Nesse ser que está a voz — o Real do ser está fora da estrutura simbólica — que se faz em fuga incessante dos dispositivos de captura, ou seja, da linguagem, da fala que se desenvolve nesse espaço aberto pela voz. Com isso, precisamos retirar os discursos sobre os *black blocs*, principalmente aqueles que os sufocam na hierarquia capitalista, de que os patrimônios são intocáveis enquanto os manifestantes são criminalizados.

Por outros caminhos, um belo texto de Eliane Brum para o jornal *El País Brasil*, com o nome "*Black blocs, os corpos e as coisas*", faz uma análise que nos interessa. Para ela, "ao quebrarem patrimônio material como forma de protesto e serem transformados numa espécie de inimigos públicos, aponta-se o valor e também a disputa" (Brum, 2016). No discurso, a jornalista

evidencia as relações de poder em disputa, como o próprio título sugere, nas quais coisas adquirem valor de mercadoria no capitalismo tornando-se importantes, enquanto os corpos na ausência de uma objetificação mercadológica são criminalizados. Com outras palavras, é isso que o texto de Eliane sugere, ao falar das ações dos *black blocs* em 2016, mas ele serve para as ações de 2013.

O artigo com o feliz título relaciona corpos e coisas nos quais se procura escutar os *black blocs* para compreender o que eles dizem. É nesse ponto que este trabalho, nas suas variações quanto aos objetos — falas de manifestantes, ilustrações, fotos e vídeos —, se diferencia da perspectiva feita por Eliane Brum (2016) no artigo, mesmo reconhecendo seu brilhantismo. O ponto central é deixar ouvir a voz sem que a fala venha a sufocar ou direcionar suas vibrações e dissonâncias, mesmo quando a fala percorre direções que marcam linhas de fuga, e, com toda a vitalidade que isso significa, fuga em relação ao discurso dominante. Se nas vias deleuze-guattarianas as táticas *black blocs* poderiam ser interpretadas como uma maquinaria de guerra sobre a qual recai o peso do discurso dominante que a criminaliza, ao mesmo tempo expõem as estruturas de dominação. Os sentidos que daí se formam como faíscas produzidas numa luta de esgrima acabam por desnaturalizar a realidade.

Para voltar à parte do título do artigo “os corpos e as coisas”, é preciso ouvir os corpos na sua multiplicidade sem que a fala fixe o sentido; é preciso ouvir as coisas sem que os discursos as convertam em mercadorias (como a mercadoria notícia). É nessa direção *assignificante* que a voz se faz presente, assim como o Real nas coisas, deixando os discursos e os sujeitos em vertigem. Os sujeitos, constituídos no paradoxo do não-senso, ficam em estado de vertigem à busca de um centro que os regule



e lhes dê corporeidade à realidade, fazendo, assim, com que imaginariamente eles possam se ver de forma orgânica.

Notas

- ¹ Como exemplo, poderíamos observar com certa clareza o discurso do colunista da revista *Veja* Reinaldo Azevedo ao classificar os manifestantes de “bandoleiros”, “vagabundos” e “criminosos”. No dia 7 de junho de 2013, sua coluna tinha como título: “Aliados involuntários: nas redes sociais, bandoleiros que infernizam São Paulo comemoram a cobertura feita pela TV” (Azevedo, 2013a). Na coluna do dia 6 de junho de 2013, Azevedo (2013c) já havia empregado tom acentuado: “Passe Livre??? Vagabundos, sim! E criminosos também!”. Os protestos abrem-se para o discurso que Azevedo representa, levando-o a buscar significantes que corresponderiam à demanda do Outro, tornando-se seu próprio fantasma. Assim, o discurso do colunista ecoaria como representante da voz do Outro e pela qual ele goza.
- ² No artigo “‘Bandoleiros, vagabundos e criminosos’: a construção da realidade a partir dos discursos no *blog* de Reinaldo Azevedo durante os protestos de junho de 2013” (Schiavoni; Venera, 2016), publicado nos anais do 39º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom), analisam-se as postagens de Azevedo no período de 7 a 21 de junho de 2013 e identifica-se que o jornalista, desde seu primeiro *post* sobre o assunto, criminalizou o MPL e no decorrer dos protestos criou uma hierarquia para classificar quem saía para as ruas. Assim, o enunciado *manifestantes* foi alçado à condição de ordeiros, enquanto aqueles que lutavam pela redução da tarifa de ônibus ou temas classificados como de esquerda eram vândalos, criminosos, baderneiros etc.
- ³ “O ser está na voz na qualidade de abertura do lugar da linguagem” (tradução nossa).

A
relebião
do desejo

7

Considerações: do que escapa à representação

*fomos arranhados
carimbados
desinfetados
expostos à quarentena.
(Nascimento¹, 2007)*



“Anota aí, eu sou ninguém” adquire a importância de uma personagem conceitual nessa análise dos protestos de junho de 2013. Deleuze e Guattari (1992) mostram como o filósofo se torna a primeira personagem conceitual, cuja função é criar conceitos:

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia (Deleuze; Guattari, 1992, p. 86).

No escopo deste livro, essa personagem dos protestos de junho de 2013 permitiu que as análises girassem em torno dos problemas que ela suscita, os quais poderíamos sintetizar como: fuga, resistência, saída, sem sentido etc. Nessa via, o saber da análise está nas próprias personagens conceituais que se desdobram, “os verdadeiros sujeitos” desta obra.

A personagem conceitual não está identificada nem na linguagem (conceitos) nem no território (plano), mas com base em ambos se forma a geofilosofia que a personagem habita. Os conceitos são, assim, criados num plano de imanência, forçando o analista a pensar fundamentado neles. Contemporânea do seu tempo, essa personagem foi o início de uma cartografia subjetiva produzida pela saturação das formas de representações para, dessa maneira, traçar linhas de fuga.

No manifesto “Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência”, editado pela N-1 e cujo trecho foi publicado na *Folha de S.Paulo* em 17 de julho de 2016, Safatle (2016) faz referência à mesma frase da personagem dos protestos, como já citado na introdução deste trabalho:

“Eu sou ninguém” é mais forte que todas as amarras políticas. Pois quem controla o modo de visibilidade e nomeação, controla



o que irá aparecer e como os círculos de afetos se construirão. Por isso, a negatividade sempre foi uma astúcia daqueles que compreendem que a liberdade passa pela capacidade de destituir o Outro da força de enunciação dos regimes de visibilidade possíveis. “Eu sou ninguém” é, na verdade, forma contraída de: “Eu sou o que você não nomeia e não consegue representar”².

“Você”, pronome de tratamento a que Safatle (2016) se refere, não diz respeito ao repórter que abordou a personagem, mas facilmente percebemos — como a própria grafia também indica — o grande Outro lacaniano, que transita na linguagem, demandando uma posição do sujeito. A negatividade, assim, passa pelo movimento de destituir o Outro (negatividade que se converte em afirmação da vida), e o par dessa qualidade é o excesso. Negar o Outro é se exceder sem se escravizar na busca por objetos tangíveis demandados. Exceder-se até libertar a linguagem de uma funcionalidade, como fez Bartleby. Negar pela afirmação: *Ceci n’est pas une pipe*. Negar pela afirmação do múltiplo: *Ceci n’est pas vingt cents*.

Da luta contra o aumento de R\$ 0,20 na tarifa do transporte público até a soma das reivindicações por mais qualidade na educação, saúde, rodovias, aeroportos, política etc., o que parece reger todo o discurso é um único enunciado: “não”. O *não* rege as reivindicações sem identificar o que se deseja. Em “eu sou ninguém”, poderíamos dizer que funciona como ato político de não se deixar enquadrar em um discurso dominante. É a potência do não.

Com Bartleby, voltamos ao início, ao simulacro alçado. Na teoria deleuziana, a dignidade de não ser uma cópia degradada, mas de carregar a diferenciação, sem modelo para ser submetido. Todavia, se quisermos dar ao simulacro um modelo para estabelecer a diferença, não será ao estilo de Platão,

cujo modelo se encontra no mundo das ideias como potência máxima da verdade. Ao contrário, Deleuze (2006f, p. 263) leva-nos a relacionar o modelo ao Outro lacaniano: “Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada”.

A potência do *não* rege o contradiscurso e fomenta a desunião entre palavras e coisas, o que foi chamado de *esquize* (tema do capítulo 6), que é a vontade de vontade, o desejo de desejar, cujo ato repetitivo rejeita tudo o que não pertence à sua natureza. Agenciamentos como o de *Isto não é um cachimbo* para *Ceci n'est pas vingt cents*, Deleuze e Guattari (1997b) chamam de transdução. Entre suas poucas aparições, a imagem como releitura do quadro *A traição das imagens* nos dá conta de que o acontecimento junho de 2013 foi regido pelo enunciado *não* e fez ruir as formas de representações que buscam fixar um sentido.

Não por acaso, o último capítulo desta obra é dedicado à voz que se pode ouvir nos murmúrios de vídeos amadores como expressão máxima do que não se deixa fixar numa imagem. As vozes, os ruídos, os uivos impediriam, nessa hipótese, a formação de um estádio do eco, já que não se resumiriam a um som que se deixaria capturar por uma representação.

Tornar-se o *não*. Diferenciar-se em relação ao Outro. Afirmar a voz que articula a linguagem, nesse plano de imanência, antes que tal voz se dobre numa função. Bartleby torna-se a potência do *não*. Kafka conduz suas personagens para um devir-animal. Deleuze e Guattari (1977) desdobram o sujeito no devir-animal, nesse inumano que retorna como uma repetição que escapa de um corpo-função.

Em certa medida, o *não* como potência marca as sucessivas manifestações inseridas nos protestos de junho de 2013 e que se juntam às outras deflagradas desde 2011, numa série de



mobilizações do Oriente ao Ocidente. Da heterogeneidade de sons de uma manifestação, o que se destaca aos ouvidos são gritos que não amarram uma forma significativa, como se a multidão quisesse fugir da posição de sintoma do capital, digo, de gozar na demanda do Outro.

Em Deleuze (2006f) e Lacan (1997b), a diferença como potência está presente, seja na teoria do sujeito, formada por meio do sentido intervalar, constituindo-o no deslizamento da cadeia significativa, seja na afirmação do simulacro, sem original como afirmação da vida desprendida de modelos. Ora, o Real como aquilo “que não cessa de não se escrever” não poderia ser o mobilizador dos simulacros que não se submetem à ação do mundo das Ideias?

Em Lacan (1985), o Real é também o que retorna sempre ao mesmo lugar. Por isso, trata-se da categoria do impossível, o que nos leva a articulá-lo com a potência da diferença. Já em Deleuze (1996) o virtual diz respeito à sua filosofia do infinito. Duas epistemologias foram articuladas: a filosofia do infinito (produção) e a psicanálise do impossível (falta). Uma articulação do múltiplo com a falta que aponta para a *diferença*.

Do que escapa às interpretações

Todo mundo tem ideias, todo mundo tem palpites, todo mundo tem análises, todo mundo argumenta. Como que se explica que em uma semana um milhão de pessoas foi às ruas? [...] A resposta usual que se dá: foram as redes sociais que exponenciaram, amplificaram um protesto minúsculo e botaram um milhão nas ruas. Sem a rede social isso não seria possível. Mesmo os ideólogos desta teoria da sociedade em rede, como um sociólogo catalão [Manuel Castells], [que] já teve um passado de vida inteligente, hoje não mais, [...] até ele admite:

um manifesto na rede social não bota ninguém na rua, é necessário que ele encontre um ambiente de insatisfação pública e mobilize imagens e palavras que correspondem a isso. Isso é falso, não tem imagens e nem palavras que correspondem a isso. A insatisfação pública é uma obviedade. É uma resposta insatisfatória (Arantes, 2013).

Assim iniciou o filósofo Paulo Arantes³ a conferência pública *Tarifa zero e mobilização popular*, em frente à prefeitura de São Paulo, em 27 de junho de 2013, atividade convocada pelo MPL. Além da pergunta que orientou a conferência — “Como se explica que em uma semana um milhão de pessoas foi às ruas?” —, Arantes (2013) também fez referência ao jargão repetido demasiadamente nas manifestações: “O gigante acordou”. Fundamentado nesse enunciado, o filósofo (Arantes, 2013) formulou outra questão: “Com o que sonhava o povo brasileiro quando esteve mergulhado num sono profundo?”.

Arantes (2013) segue os argumentos de Malcolm Gladwell, do seu conhecido texto “A revolução não será tuitada: os limites do ativismo político nas redes sociais” (2010). Nesse texto, Gladwell (2010) mostra a força de gestos marcados por vínculos fortes como as bases para enfrentar o que parece impossível. Como exemplo, cita a ação de quatro universitários negros, em Greensboro, na Carolina do Norte, que se sentaram ao balcão de uma lanchonete, na área destinada aos brancos, e pediram café. Todos foram advertidos dos perigos que passariam permanecendo ali. Ao final do dia, quando as portas do estabelecimento já estavam fechadas, eles saíram por uma porta lateral e depararam com uma pequena multidão. No dia seguinte, eles voltaram. Gladwell (2010) descreve que, passada uma semana, a adesão ao protesto já havia atravessado as divisas do estado. No fim do mês, “manifestações semelhantes estavam



sendo realizadas em todo o sul dos Estados Unidos, chegando até o Texas, no Oeste” (Gladwell, 2010).

Gladwell (2010) parte desse episódio para contrapor o que ficou conhecido como revolução via Twitter, desde quando 10 mil pessoas saíram às ruas na Moldovia, no leste europeu. Meses depois, novos protestos abalaram Teerã. O jornalista apresenta estudos que nos dão conta de que, por exemplo, na Moldovia, a importância do Twitter foi quase nula: “Existem pouquíssimas contas desse serviço” naquele país (Gladwell, 2010). O mesmo se podia dizer do Irã. Em resumo,

o fator decisivo foi o grau de conexão pessoal entre a pessoa e o movimento pelos direitos civis. [...] O ativismo de alto risco [como no exemplo dos quatro estudantes negros na lanchonete], conclui McAdam, é um fenômeno de “vínculos fortes” (Gladwell, 2010).

Para Gladwell (2010), o ativismo associado às redes sociais não tem nada em comum com o ativismo com vínculos fortes:

As plataformas dessas redes são construídas em torno de vínculos fracos. O Facebook é uma ferramenta para administrar o seu elenco de conhecidos, para manter contato com pessoas das quais de outra forma você teria poucas notícias (Gladwell, 2010).

Nessa linha de argumentação, pode-se observar, no que se refere aos protestos de junho de 2013, que a proliferação de demandas alçadas nas ruas com repercussão nas redes sociais se deve, em certa medida, aos chamados vínculos fracos, pelo argumento a se levar em consideração e, sobretudo, pela variação de temas que insurgiram. Exemplo mais marcante parece mesmo ter sido a criminalização por parte de Arnaldo Jabor dos manifestantes do MPL. Na mesma fala furiosa, o comentarista diz sobre o que se deve lutar:

Por que não lutam contra o Projeto de Emenda Constitucional 37, a PEC 37, por exemplo, que será votada no dia 26 no Congresso, para impedir o Ministério Público de investigar? Talvez eles nem saibam o que é a PEC 37, a lei da impunidade eterna (Jabor, 2013b).

Ao mesmo tempo em que a mídia corporativa criminalizava, ela indicava sobre o que de fato se deveria protestar. No decorrer do mês de junho, a grande mídia passou da negação aos protestos para a sua aprovação, o que talvez tenha sido um aprendizado dessa nova configuração, da multidão constituída de vínculos fracos, o que a levou, nos anos seguintes, a inserir na pauta jornalística a convocação das paralisações pedindo a saída de Dilma Rousseff da presidência.

De fato, os dispositivos para estabelecer vínculos na nossa época criam um espaço de sociabilidade com, nesse caso, desdobramentos nas ruas. Porém tais vínculos, frágeis, fluidos, *líquidos*⁴, são as marcas do nosso tempo — campo das sucessivas análises de Zygmunt Bauman, com destaque para *Modernidade líquida* (2001) e *Amor líquido* (2004)⁵.

Contudo neste livro não tivemos como desafio responder à questão levantada por Arantes (2013), que encontra seu argumento nos vínculos fracos com base no texto de Gladwell (2010). Os vínculos dizem respeito ao modo como a sociedade enfrenta os sintomas, as patologias do social. O campo com que se buscou trabalhar foi o do *mal-estar*, sentido como um sintoma que possibilitou a rebelião do desejo sem que a sociedade estivesse ancorada numa grande narrativa salvacionista. A teoria dos vínculos explicaria o movimento pelo qual a multidão buscou criar laços sociais efêmeros, mas cuja potência foi capaz de resultar em transformação da realidade. Aqui, o que nos interessa é a parte que permanece sem laço social, ou seja, a dimensão do acontecimento, do não-senso de uma sucessão de eventos.



Dos protestos, o que fica é a sua plasticidade, a qual insiste em escapar do discurso. Isso que, ao mesmo tempo, é o objeto deste trabalho também é o que faz do dizer sobre os protestos de junho de 2013 uma fala que não sustenta uma representação, mas a produção de uma cartografia das relações de poder e dos desejos mobilizados.

O acontecimento junho de 2013 é marcado pela repetição do que retorna como diferença radical. Falar desse retorno, do que não se deixa simbolizar, faz tocar no acontecimento. Nesse sentido, o acontecimento não está nas coisas, nos eventos, porém no devir, nas linhas de fuga, no não sentido que integra todo o evento. Por isso, podemos concordar com a abertura de uma breve análise de Nobre (2013) sobre as *razões da revolta*:

As revoltas de junho de 2013 têm muito em comum com as duas outras grandes manifestações de massa de redemocratização, as Diretas Já e o movimento *impeachment* de Collor. Assim como em 1984 não se tratava apenas de conquistar o direito de votar diretamente para presidente, assim como em 1992 não se tratava apenas de afastar Collor, também as revoltas de 2013 carregam aspirações que vão além da revogação do aumento das tarifas de transporte, ou do questionamento do uso do dinheiro público para realizar megaeventos esportivos, como a Copa do Mundo (Nobre, 2013, p. 3).

Tal posição reforça esse objeto *assignificante* como mobilizador das revoltas, ou, poderíamos dizer, da *rebelião do desejo*. A ligação com as manifestações de 1984 ou de 1992 não estaria na tomada das ruas na defesa de pautas mobilizadoras, mas de um *circuito de afetos* — com vínculos fortes — que coloca a multidão em ação? Das revoltas micro às grandes manifestações, há um objeto fora da estrutura da realidade que mobiliza o desejo compondo a estética contingente da realidade — e que nenhum vínculo forte conseguiria domar. As conclusões mais

evidentes dos analistas apontam para a diferença entre junho de 2013 e as grandes mobilizações que a antecederam: “Ao contrário de 1984 e de 1992, nenhum tipo de narrativa unificada se colocou de saída como modelo para a formação de um movimento” (Nobre, 2013, p. 4). Esse é um desfecho de análise que se pode aceitar em parte, já que o MPL se define como um movimento horizontal, mas não deixa de formar um campo discursivo com certa unidade para se constituir como um contradiscurso.

Mais do que se prender às evidências dos eventos de junho de 2013, a insistência foi para a presença de um mal-estar que não se deixa capturar pelas formas de representação. O destaque foi para uma plasticidade sem forma (sem sentido), tornando-se secundárias as interpretações que buscam fechar um mapa interpretativo da sucessão de fatos. Não há mapa para aquilo do evento que se mantém enquanto acontecimento, apenas linhas de fuga de uma cartografia subjetiva, em formação, mobilizadas pelo desejo cuja forma se deixa sentir pelos afetos. Mais do que a tipificação que particularmente os protestos de junho de 2013 fizeram em relação aos que os antecederam, observa-se uma diferença de grau entre as mobilizações — diferença que se faz sempre em relação ao Outro.

Do acontecimento junho de 2013 à ascensão do conservadorismo

Quando Bruno Torturra, do Mídia Ninja, comentou em entrevista ao jornal *El País* que “estamos deixando de discutir as verdadeiras pautas nesses protestos” (*apud* Jiménez, 2015a), referindo-se às manifestações que se sucederam após o



acontecimento junho de 2013, não teríamos a intensificação do que já estava posto?

Para dizer de outra forma, quando exaltamos as enunciações que colocam em vertigem os dispositivos de controle, esses mesmos dispositivos se rearranjam para controlar a energia social. Nesse percurso, trouxemos para a teia dessa análise um conjunto de enunciações produzidas pela mídia corporativa com os objetivos de disciplinar e controlar o campo de visibilidade dos protestos. Abaixo de todo o dizer, podiam-se ouvir enunciados que quase nunca são ditos, mas que regulam todo o dizer e que constituíram as forças contrárias em ação.

Para retornar aos artigos do então jornalista da *Veja* Reinaldo Azevedo criminalizando manifestantes com pautas sociais, o que não era dito, mas estava presente a todo instante, é que seria preciso ir além da lei e, se necessário, implantar um Estado de exceção fantasiado de democracia, como na chamada “revolução democrática” do golpe militar de 31 de março de 1964, comemorada por jornais da época, como no caso de *O Globo*⁶.

Classifiquei aqui de “vagabundos” aqueles trogloditas que saíram pela cidade de São Paulo (e de algumas outras capitais) botando o terror nas ruas: depredaram uma estação de metrô e estabelecimentos comerciais, ameaçaram pessoas, provocaram pequenos incêndios... Um grupo de não mais do que 500 pessoas, reduzidas depois a um quinto disso, infernizou a vida de milhões de trabalhadores que tentavam voltar para suas respectivas casas, depois de um longo dia de trabalho. Vagabundos, sim! Se a Polícia tivesse decidido deter a canalha, iria verificar o óbvio: a maioria só estuda, não trabalha e, ATENÇÃO!, nem mesmo é usuária de transporte público. Mas atenção! Ainda que todos fossem, essa gente não tem o direito de recorrer a esses métodos para reivindicar o que quer que seja. Assim, ao adjetivo “vagabundos”, acrescento outro: “criminosos”. Aquelas manifestações incidiram em vários artigos do Código Penal. Criminosos e, infelizmente, impunes.

Alguns, já disse, mereciam cadeia; outros, em razão da idade, a Fundação Casa (Azevedo, 2013b).

Enquanto na porosidade dos protestos de junho de 2013 um jogo de polissemia invadiu as ruas deste país, a mídia corporativa movimentou-se para controlar os sentidos e fomentar a repressão. Esse movimento de regular os sentidos pela grande vitrine midiática criminalizou manifestantes e, no decorrer, passou a afirmar o papel central da tomada das ruas para lutar contra o governo da então presidenta Dilma Rousseff.

Se este trabalho vem como afirmação da diferença ruindo os mecanismos de controle social, o que se buscou, sobretudo, foi o movimento do devir-louco⁷, ao mesmo tempo em que se observou a emergência, contrária, de forças das alas mais conservadoras da sociedade. Considerando que o estopim dos protestos foi motivado por uma pauta relacionada ao imaginário de esquerda — passe livre como um direito de ir e vir —, precisamos lembrar aqui a obra de Cláudio Abramo, referência no debate sobre ética na imprensa, ao apontar:

Equívoco que a esquerda geralmente comete é o de que, no Brasil, o Estado desempenha o papel de controlador maior da informação. [...] O Estado não é capaz de exercer o controle, e sim a classe dominante, os donos. O Estado influi pouco, porque é fraco. Até no caso da censura, ela é dos donos e não do Estado. Não é o governo que manda censurar um artigo, e sim o próprio jornal (Abramo, 1998, p. 118).

Essa citação adapta-se perfeitamente aos eventos mais recentes. Não só a mídia corporativa no início trabalhou paulatinamente para criminalizar manifestantes, como, no decorrer, classificou os “bons” e os “maus” manifestantes. Dos “bons”, emergiram movimentos protagonistas das manifestações que se estenderam de 2014 até o *impeachment*⁸ de Dilma



Rousseff, em 31 de agosto de 2016. Em muitos casos, a grande mídia serviu como assessora de imprensa, convocando as pessoas para as paralisações marcadas.

Entre os grupos que se destacam estão o Movimento Brasil Livre (MBL)⁹ e o Vem pra Rua¹⁰. O que aproxima esses dois movimentos — poderíamos inserir ainda Revoltados Online — é que giram em torno de uma bandeira bem definida, a luta até então contra o governo de Dilma Rousseff e o PT.

Os movimentos organizados pós-junho de 2013 declaravam-se espontâneos e contra a corrupção e foram motivados pela saída do governo à época. Mas, com o desfecho do *impeachment*, o sentido deslocou-se, para pedir a prisão do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva. Na coluna de Luiz Ruffato (2016), no jornal *El País*, de 1º de setembro de 2016, “O golpe contra Dilma Rousseff”, afirma-se:

Por trás [dos] protestos “espontâneos” contra o governo havia entidades como o Movimento Brasil Livre (MBL), financiado pelo DEM [Democratas], PSDB [Partido da Social-Democracia Brasileira], SD [Partido Solidariedade] e PMDB [Partido do Movimento Democrático Brasileiro]; *Vem pra Rua*, criado em 2014 por um grupo de empresários para apoiar a candidatura do senador tucano Aécio Neves à Presidência da República; e Revoltados On-Line, gerenciado pelo empresário Marcello Reis, que não esconde sua simpatia pelas ideias de intervenção militar e que possui ligações com o deputado Jair Bolsonaro [Partido Social Cristão do Rio de Janeiro] (PSC-RJ), pré-candidato à Presidência da República (Ruffato, 2016).

Da manifestação do dia 15 de março de 2015 contra Dilma Rousseff, o vídeo “Por favor, chamem o alto comando”, postado nas redes sociais por meio do portal Pragmatismo Político, tem como protagonista Carlinhos Medalha, ex-torturador do Departamento de Ordem Política e Social (Dops), na ditadura militar,

que aparece segurando um cartaz com os dizeres: “Quero ser ouvido pela omissão da verdade”. A omissão do *c* de *comissão* reforça o duplo sentido de que Carlinhos não foi ouvido pela Comissão da Verdade,

mostra[ndo], ao mesmo tempo, os jogos de verdade (os discursos que dão existência às verdades aos sujeitos implicados) pelos quais a comissão, que nos anos de chumbo se dava, quando alçada, sob tortura, agora são alardeados à luz de “mais de 800 *selves*”, como o próprio *pop star* da mobilização expressou (Venera, 2015).

Sobre a mesma mobilização, Safatle escreveu na *Folha de S.Paulo*, em 17 de março de 2015, o artigo “*Impeachment é pouco*”, em que diz: “Nunca vi uma manifestação tão anunciada com antecedência, um acontecimento tão preparado. Uma verdadeira notícia antes do fato. Depois de todo este trabalho, não tinha como dar errado” (Safatle, 2015). A referência a uma notícia antes do fato evidencia a parcialidade da mídia corporativa. Há uma repetição nesse gesto da mídia para com os eventos pós-junho de 2013 em relação a 1964, apresentada já na abertura de texto de Safatle (2015):

Você na rua de novo. Que interessante. Fazia tempo que não aparecia com toda a sua família. Se me lembro bem, a última vez foi em 1964, naquela “Marcha da família, com Deus, pela liberdade”. É engraçado, mas não sabia que você tinha guardado até mesmo os cartazes daquela época: “Vai para Cuba”; “Pela intervenção militar”; “Pelo fim do comunismo”. Acho que você deveria ao menos ter tentado modernizar um pouco e inventar algumas frases novas. Sei lá, algo do tipo: “Pela privatização do ar”; “Menos leis trabalhistas para a empresa do meu pai”.

Além da repetição, da volta de cartazes com as mesmas queixas ou com pedidos pela suposta solução aos problemas —



como a intervenção militar —, o que se pode observar do ponto de vista dessa análise é a repetição do estranho objeto que aponta para a diferença, para a irreducibilidade, e ao qual as forças de conservação de um modelo de vida se opõem, levando à emergência de formas fascistas de manifestação.

A expressão encontra força nos dispositivos que potencializam seu poder, dando forma aos objetos que precisam ser produzidos para impor um modelo a ser seguido. Tal modelação constitui uma discursividade. Temos, nesse encaminhamento, a literalidade da noção de discurso e objeto de Michel Foucault (2013). Em *Arqueologia do saber*, o filósofo desfaz a relação entre as palavras e as coisas, para evidenciar:

O discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. [...] Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreducíveis à língua e ao ato de fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (Foucault, 2013, p. 59-60).

Esse “mais” sobre o qual adverte Foucault (2013) é também o que constrói o próprio objeto do discurso e por onde se dão os processos de captura do desejo. Mas, se a obra do filósofo versa sobretudo acerca dos dispositivos disciplinares da modernidade, como as prisões, os hospitais, as escolas etc., constituindo-se de malhas discursivas que articulam saber-poder, Gilles Deleuze (1995b) vê, na nossa contemporaneidade, outro desdobramento desse processo, ao qual chama de *sociedade de controle*.

A sociedade de controle

No centro de seu conciso texto “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”, Deleuze (1995b) mostra, nos processos históricos, o jogo da diferença e repetição no desenvolvimento do capitalismo:

São *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como o nosso futuro próximo (Deleuze, 1995b, p. 220, grifo do original).

A sociedade contemporânea busca controlar a multiplicidade, aprisionar o que está fora, enclausurar as potencialidades, impedir as virtualidades.

Na leitura de Lazzarato (2006, p. 62) sobre esse texto:

O processo constitutivo das instituições capitalistas e da multiplicidade só poderão [*sic*] ser compreendidos se apelarmos para a noção de virtual e suas modalidades de atualização e efetuação. A passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle não pode ser simplesmente deduzida das transformações do capitalismo, mas deve sim ser compreendida a partir da potência da multiplicidade.

O horizonte que subjaz às formas de dominação é a multiplicidade como potência de causa das transformações permanentes, o que aponta para análises que rejeitam as estruturas e a lógica do universal. Busca-se analisar o que, muitas vezes, está na invisibilidade ante as estruturas de dominação, mas permanece intrinsecamente no processo, a multiplicidade. Nessa compreensão, para citar um exemplo, está a diferença de Foucault (1987) em relação a Marx (1996), mesmo que a teoria da disciplina foucaultiana tenha se inspirado nas descrições do



espaço e tempo da fábrica advindas do marxismo, como aponta Lazzarato (2006). Negri (2016, p. 205) também pontua as diferenças entre Marx e Foucault:

Em Marx, a unidade do comando se sustenta na figura do poder soberano. O governo é unificado na vontade do capital. Ao contrário, em Foucault, a unidade do poder é diluída, e na “governamentalidade” se articulam, de forma plural, produções de poder diversas e difusas.

Negri (2016) mostra que em Marx estão dadas as condições para a leitura da produção da subjetividade, o que, via Foucault (1988a), abriu caminho para uma nova experiência interpretativa¹¹.

A *sociedade de controle* aponta para a crise das instituições — o que via psicanálise é o debate sobre o enfraquecimento do grande Outro —, tornando mais evidente a crise de representação dos campos disciplinares. Especificamente, destacamos neste trabalho o papel desempenhado pela mídia corporativa, ainda agarrada à lógica disciplinar, em contraponto com a insurgência de coletivos, nos protestos de junho de 2013, como a Mídia Ninja.

Se Deleuze (1995b) indica uma mudança da disciplina para o controle, essa alteração tem relação com os dispositivos nos quais os sujeitos estão implicados. “O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funciona em órbita, num feixe contínuo” (Deleuze, 1995b, p. 223).

Como vimos, a mídia corporativa, mesmo fazendo uso do ciberespaço, segue na lógica da descontinuidade da energia, no sentido de que, no âmbito da informação, os meios de comunicação produzem conteúdos para serem recebidos numa via de mão única — o receptor não participa do processo,

contudo é submetido ao campo de visibilidade midiática, cuja função é disciplinar o sentido sobre a realidade. Ao contrário, nas novas experiências, como a Mídia Ninja, a produção de conteúdo é colaborativa, em tempo real, com o mínimo de edição.

Este talvez seja um dos pontos abertos para novas pesquisas: os novos arranjos de coletivos — como Vem pra Rua e MBL —, inseridos no mesmo horizonte discursivo da mídia corporativa, porém que funcionam como dispositivo de controle na lógica do *império*, na qual aquilo que é posto como limite para ser dito na grande imprensa (presa ao paradigma das massas) ressoa nos coletivos alinhados discursivamente.

Uma demonstração nítida desse arranjo de dois paradigmas é a coluna de Kim Kataguirí no portal da *Folha de S.Paulo*, de 19 de janeiro a 30 de agosto de 2016. Kim, então coordenador do MBL, esteve à frente da marcha a Brasília para pedir a abertura do processo de *impeachment* contra Dilma Rousseff, quando entregou, em 2 de dezembro de 2015, o pedido em mãos ao então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha. No dia 13 do mesmo mês, São Paulo registrou a maior manifestação contra a presidenta.

Expressão de uma das falas mais raivosas ao campo da esquerda, Kim possuía mais de 370 mil curtidas em sua *fanpage* no Facebook e 36 mil seguidores no Twitter, o que o posicionou como um dos personagens influenciadores nas redes sociais. A coluna na *Folha de S.Paulo* durou apenas oito meses, no período mais nevrálgico do processo de afastamento da presidenta, mas contribuiu para a produção de sentido sobre o processo, numa nítida manifestação do que Deleuze (1995b) identifica na sociedade atual como o controle: “É de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a



disciplina era longa, infinita e descontínua” (Deleuze, 1995b, p. 224).

Passamos a conviver com dispositivos de captura que seguem as ondulações do fluxo contínuo, o que faz do controle um novo monstro ainda mais perverso do que o do tempo das disciplinas. Os dispositivos de poder na *sociedade de controle* visam reter os fluxos que escapam dos processos disciplinares, levando-nos a observar, nessa direção, a mudança de posição discursiva da grande mídia no que se refere aos manifestantes em junho de 2013, assim como o surgimento no ano seguinte de coletivos mobilizados em redes sociais que se declaram abertamente de direita, em defesa do grande capital e a favor de políticas neoliberais.

Foi nesse terreno de areia movediça que se estendeu esta obra. Com base na noção de rizoma, por meio da qual uma cartografia dos fluxos se delineia, conceitos foram surgindo para valorizar o acontecimento — o que escapa de todo discurso escapa à própria atualização. No plano do virtual, é a parte que não se atualiza. É o que se mantém sempre em estado de acontecimento.

Diante da força desses fluxos — denominada por Iasi (2013) de rebelião do desejo —, as forças reacionárias, de oposição ao caos, acenderam-se, fazendo impor, pelos novos dispositivos de controle, cenário semelhante ao golpe de 1964, comemorado pela mídia corporativa como conquista da democracia e, nas redes sociais, mediante a intolerância expressa sem nenhum filtro social.

Entre as forças dominantes (maiores) e as do devir (menores) das fugas, esta obra desenvolveu os pontos *assignificantes*,

que, no lado da representação, causam vertigem e, no lado dos coletivos de enunciação, funcionam como causa do desejo.

Desde 2013 proliferou uma infinidade de artigos, livros, capítulos de livros, análises publicadas em jornais para dar conta do que aconteceu. Nessa efervescência de análises procuramos certa aproximação da causa de desejo pela via do objeto *a* lacaniano com a *quase-causa* deleuziana. Assim, para além do discurso da horizontalidade dos novos grupos sociais, marcado pela multiplicidade etc., ou do discurso mobilizado pela falta, para citar dois exemplos do que já parece ter se tornado clichê acadêmico nas duas perspectivas teóricas, buscou-se evidenciar que esses processos sinalizam a emergência de um novo sujeito — o sujeito intervalar.

O sujeito intervalar resulta do resto dos arranjos, e sua expressão é um simulacro, marcado pela diferença em relação aos sentidos produzidos nos agenciamentos coletivos de enunciação. Enquanto resto, faz-se presente no espectro que logo desaparece diante da luz que se excede na tela dos dispositivos digitais.

A marca da nossa contemporaneidade parece mesmo a do sujeito intervalar, a da não identificação com o traço de si mesmo na tela escura. Um estranho que insiste em retornar, como se as bases de nossa subjetividade fossem, desde sempre, o simulacro.

Notas

¹ Bento Nascimento é um poeta itajaiense (1962-1993). *Aos vivos* (2007) é uma ontologia de seus poemas.

² Em 8 de outubro de 2016, Safatle lançou em Florianópolis o material, com a leitura do manifesto. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=uITGeqPppfU>. Acesso em: 21 jul. 2017.



³ Esses temas que Arantes abordou na palestra também aparecem em seu livro *O novo tempo do mundo*, de 2014.

⁴ *Líquido* adquire a potência de um conceito que permite a Bauman interpretar a atualidade por meio dos seus fluxos de ambivalência. Parte de suas análises é decorrente de sua leitura da psicanálise, sobretudo de Freud, ficando mais evidente em *O mal-estar da pós-modernidade* (Bauman, 1998), o qual introduz com uma leitura sobre *O mal-estar na civilização* (Freud, 1997), de 1930. Entre suas leituras de Freud, uma citação dá-nos conta de que parte do esforço de Bauman se expressa nesta interpretação: “Você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca alguma coisa: partiu daí a mensagem de Freud. Assim como ‘cultura’ ou ‘civilização’, modernidade é mais ou menos beleza (‘essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização’), limpeza (‘a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização’) e a ordem (‘Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão’)” (Bauman, 1998, p. 7-8). Para discutir nossa atualidade no que se refere ao mal-estar como fonte de nosso sofrimento, destacamos o trabalho já citado de Dunker (2015b), que considera que Bauman acertou em sua interpretação da modernidade enquanto busca conter as ambiguidades e ordenar o fluxo da vida até a força da indeterminação e de ambiguidade que marca a pós-modernidade. Mas para Dunker (2015b) é preciso ir além, é preciso fazer um “diagnóstico líquido”, ou seja, verificar como essa forma de vida produz sofrimento: “Tudo bem, tudo é líquido até que você toque nas questões normativas da interpretação da modernidade. Tudo bem, tudo é líquido, tudo é desconstrutivo, tudo é nietzschiano até que você toque em questões administrativas da escola. Então, o que aparece é a violência sólida dos diagnósticos concentracionais. Chamo *diagnósticos concentracionais* essa forma de diagnóstico que esqueceu sua própria condição hermenêutica, que esqueceu sua própria história, que se constrange a seguir normas de uma redução administrativa da experiência de mal-estar ao sofrimento e do sofrimento ao sintoma” (Dunker, 2015b, p. 198, grifo do original).

⁵ Em *Amor líquido*, Bauman (2004) parte da personagem Ulrich, do romance *O homem sem qualidades*, do austríaco Robert Musil, que busca, sem sucesso, sentido para a vida. Bauman (2004) destaca que o herói do livro “é um homem sem vínculos, e particularmente vínculos imutáveis como os de parentesco no tempo de Ulrich”. Com linguagem

atualizada, o sociólogo fala: “Desligados, precisam conectar-se... Nenhuma das conexões que venham a preencher a lacuna deixada pelos vínculos ausentes ou obsoletos tem, contudo, a garantia da permanência. De qualquer modo, eles só precisam ser frouxamente atados, para que possam ser outra vez desfeitos, sem grandes delongas, quando os cenários mudarem — o que, na modernidade líquida, decerto ocorrerá repetidas vezes” (Bauman, 2004). A tese de Bauman (2004) opera no mesmo sentido da interpretação de Arantes (2013) sobre o que levou mais de um milhão de pessoas, marcadas pelos vínculos fracos, para as ruas.

⁶ Na edição de 2 de abril de 1964, na cartola da manchete, lê-se: “Fugiu Goulart e a democracia está sendo restabelecida” (O Globo, 1964). No editorial, publicado na capa: “Vive a Nação dias gloriosos. Porque souberam unir-se todos os patriotas, independentemente de vinculações políticas, simpatias ou opinião sobre problemas isolados, para salvar o que é essencial: a democracia, a lei e a ordem. Graças à decisão e ao heroísmo das Forças Armadas, que obedientes a seus chefes demonstraram a falta de visão dos que tentavam destruir a hierarquia e a disciplina, o Brasil livrou-se do Governo irresponsável, que insistia em arrastá-lo para rumos contrários à sua vocação e tradições. Como dizíamos no editorial de anteontem, *a legalidade não poderia ser a garantia da subversão, a escora dos agitadores, o anteparo da desordem*. ‘Em nome da legalidade, não seria legítimo admitir o assassinio das instituições, como se vinha fazendo, diante da Nação horrorizada’. Agora, o Congresso dará o remédio constitucional à situação existente, para que o País continue sua marcha em direção a seu grande destino, sem que os direitos individuais sejam afetados, sem que as liberdades públicas desapareçam, sem que o poder do Estado volte a ser usado em favor da desordem, da indisciplina e de tudo aquilo que nos estava a levar à anarquia e ao comunismo” (O Globo, 1964, grifo nosso).

⁷ *Louco* aqui é empregado na perspectiva de Deleuze (2006e). Em *Lógica do sentido*, devir-louco é um “devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limitado, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual” (Deleuze, 2006e, p. 264).

⁸ O *impeachment* de Dilma Rousseff iniciou-se em 2 de dezembro de 2015, quando o então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, deu prosseguimento ao pedido dos juristas Hélio Bicudo, Miguel Reale Júnior e Janaína Paschoal. O caso encerrou-se em 31 de agosto de 2016, passando-se 273 dias, e resultou na cassação do mandato sem a perda dos direitos políticos de Dilma Rousseff.



- ⁹ O MBL também foi criado em 2014, com sede em São Paulo, numa nítida proximidade de nomenclatura com o MPL. No ano seguinte, o MBL organizou uma marcha à Brasília para pedir a abertura de *impeachment* contra Dilma Rousseff. Na época, Eduardo Cunha, presidente da Câmara dos Deputados, aceitou o pedido de *impeachment* em 2 de dezembro de 2015. Dias depois, em 10 de dezembro, São Paulo registrou o maior protesto pedindo a saída da presidenta. Entre os apoiadores, a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp): “O protesto contou com trios elétricos, um pato de borracha gigante e bandas tocando marchinhas. Os manifestantes usavam roupas verde-amarelo ou camisas da seleção brasileira de futebol. Não foram registrados incidentes com a polícia” (Schiavoni; Venera, 2017, p. 3).
- ¹⁰ Vem pra Rua foi criado em outubro de 2014, com a liderança de Rogério Chequer e Colin Butterfield. Chequer, formado em engenharia, é sócio da empresa Apresentações Profissionais SOAP, e Butterfield, alto executivo da Cosan. No portal www.vempraru.net, o movimento diz que é uma organização espontânea da sociedade civil (Jiménez, 2015b).
- ¹¹ Sobre essa diferença, Negri (2016, p. 203) considera que com Foucault se pode fazer outra leitura de Marx, a que dará ênfase para a dimensão da produção da subjetividade: “Na relação de classes (sob a perspectiva de Foucault), a dimensão ontológica não é um fundo, mas uma máquina produtiva. O agir comum e a hegemonia produtiva do comum derivam não apenas da transformação do trabalho em máquina cognitiva, mas sobretudo da transformação antropológica subjacente a essa transformação, das condutas que a nutrem, da nova potência tecnológica. Embora enraizadas na antiguidade clássica, as tecnologias de si foucaultianas extravasam em uma nova antropologia, despida de qualquer característica natural ou identitária, e capaz de redefinir o homem após a ‘morte do homem’”.

A
relebião
do desejo

POSFÁCIO

O ano que não cessa
de se inscrever

*Vertigem não é o medo de cair, é
outra coisa. É a voz do vazio
debaixo de nós, que nos atrai e nos
envolve, é o desejo da queda do
qual nos defendemos aterrorizados.*

Milan Kundera (2008)



Os ventos do passado ainda se fazem sentir sem que ao menos as pessoas possam ter consciência de sua força, a não ser aquelas implicadas nas sombras do tempo, que se colocam em condição intempestiva com o presente, como nos lembra Giorgio Agamben (2009). Pode-se sentir por trás das orelhas o vento sul, como sinal de que o tempo está virando. Virou em 2013, mesmo que sua força tenha sido, em certa medida, canalizada pela extrema-direita, o que contribuiu, em 2016, com o golpe jurídico-político-empresarial contra a presidenta Dilma Rousseff e, pouco depois, com a eleição, em 2018, de Jair Bolsonaro. Agora, passados dez anos dos acontecimentos de junho de 2013, “aquilo” que mobilizou a tomada das ruas permanece demandando novos agenciamentos políticos.

“Aquilo” que permanece sem se ajustar ao campo simbólico manifesta-se em afetos, como a cólera que irrompe no sujeito. Ela, a cólera, tem relação com o real da teoria de Jacques Lacan, como “aquilo” que é impossível de ser simbolizado, que não cessa de escapar da linguagem. Para Soler (2022, p. 123), “é o afeto que surge quando algo do real se põe no caminho das empreitadas do desejo, sempre ordenadas pelo simbólico”. O que da realidade se coloca como impeditivo? Quando a reação às interdições sociais chega à rua, temos então uma rebelião do desejo. E não poderia acontecer sem barulho. Interdição do direito de ir e vir, ou imposta pelas práticas discriminatórias; há aqueles que se sentem interditados diante do empoderamento feminino, ou por conviver com pobres em aeroportos. No circuito das paixões, a razão é coadjuvante.

Entre as leituras realizadas ainda em 2013, a filósofa Marilena Chauí apontava que, desde o início, as forças reacionárias se apropriavam dos protestos (Chauí, 2013). Enquanto junho de 2013 era marcado por revoltas nas ruas, nos jornais uma outra guerra era travada: a luta pelo enquadramento dos



eventos, para disciplinar os sentidos que dão corpo à realidade e colocam limites às paixões.

Concluída em 2017, esta obra aponta para “aquilo” que se mantém alheio às palavras, mas permanece enquanto acontecimento, enquanto mal-estar que desafia os discursos: do jornalismo, dos especialistas, das especulações nas redes sociais. Para além das narrativas, há um déficit entre as formas de vida e sua representação — entre a tomada das ruas e a interpretação dos atos.

“Sobre aquilo que permanece nas jornadas de junho de 2013” aponta para uma indefinição — “aquilo” que é inominável, desde o que causou cólera, raiva, ódio presentes nas jornadas de junho de 2013, até o inominável que se tornou presidente da República seis anos depois e governou o país a partir das paixões tristes.

Quando as ruas foram tomadas, era uma “paixão pelo real”, expressão cara a Slavoj Žižek (2003) e Alain Badiou (2017), que incendiava os manifestantes. Uma paixão que mobiliza o sujeito ao ato. Em última instância, essa paixão advém do conceito de real em Lacan, que aponta para uma ruptura na ordem simbólica.

Junho de 2013 dava sinais de ser uma proliferação de mobilizações variadas, formando uma grande catarse nacional. Seria a catarse suficiente para simbolizar a violência que se repetia há muito tempo nas micro e macrorrelações?

Sigmund Freud (1990a), em 1914, no mesmo ano em que se iniciava a Primeira Guerra Mundial, publicou um pequeno texto, “Recordar, repetir e elaborar”, em que mostrou um dos caminhos para mitigar a agressividade. Para Freud (1990a), o

sujeito repete inconscientemente o que não consegue lembrar. Repete em ato. As relações sociais no Brasil são marcadas por hierarquias autoritárias e humilhações que se repetem em ato – uma história marcada por violência, desde a chegada dos portugueses, passando pelo genocídio dos povos originários, os séculos de escravidão, a submissão ou rejeição dos corpos por conta do gênero.

Dez anos depois houve a volta do Partido dos Trabalhadores (PT), sob a liderança do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, agora em seu terceiro mandato. O início do mandato foi marcado por ações de apoiadores do ex-presidente Bolsonaro, que no dia 8 de janeiro de 2023 invadiram e depredaram a sede dos três poderes, cientes de que as ações impulsionariam os militares a um golpe de Estado. No mesmo mês, o governo Lula adotou ações emergenciais em socorro aos Yanomamis, depois de denúncias e relatos de assassinatos, intimidações, violência sexual e estupro de menores praticado por garimpeiros ilegais. A situação vivida pelos Yanomamis agravou-se exponencialmente no governo Bolsonaro, acusado de incentivar o garimpo ilegal, enfraquecer as ações da Fundação Nacional do Índio (Funai) e promover discursos de criminalização dos povos originários.

Por que o agravamento das condições sociais e econômicas no governo passado não gerou reações populares com força de parar o país? Esse questionamento leva-nos ao texto de Žižek, “Problemas no paraíso”, de junho de 2013, no qual o filósofo observa que problemas no inferno parecem compreensíveis, mas e quando eles aparecem em países que passam por um período de rápido desenvolvimento?

Não há como superar uma herança violenta que opera sob as patologias do cotidiano sem passar por um processo de depuração, de elaboração do passado. É preciso falar, falar e



falar das ditaduras, da escravidão, dos padrões normativos e dominantes e de modelos econômicos pautados na exploração sem limites. O que escapa à representação retorna. No pós-junho de 2013, esse retorno deu-se da pior forma, conferindo corpo aos nossos fantasmas que assombram a história do país desde seu início.

O subtítulo desta obra poderia, também, ser apresentado numa outra via: sobre aquilo que escapa à representação. Deleuze e Lacan são os autores mais acionados nesta análise, e com base neles se aponta para essas forças invisíveis que mobilizam o sujeito à ação. Elas mobilizam as paixões do sujeito. Nem tudo que nos afeta é simbolizado; o que fica de fora não para de mobilizar o sujeito. Há então uma dimensão das paixões na mobilização social e política. Este livro está às voltas daquilo que permanece nas jornadas de junho de 2013, mas que insiste em escapar da representação.

Referências

ABRAMO, Cláudio. **A regra do jogo**: o jornalismo e a ética do marceneiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby**: escrita da potência. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **Estância**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. La glossolalie comme problème philosophique. **Le Discours Psychanalytique**, n. 6, p. 63-69, 1983.

AGAMBEN, Giorgio. **“O que é o contemporâneo?” e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

ALCKMIN DIZ que PM será mais rigorosa com vândalos. **R7**, São Paulo, 19 jun. 2013. Disponível em: <http://noticias.r7.com/sao-paulo/alckmin-diz-que-pm-sera-rigorosa-com-vandalos-19062013>. Acesso em: 18 maio 2017.

ALCKMIN: MANIFESTANTES são baderneiros e vândalos. **Veja**, 12 jun. 2013. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/politica/alckmin-manifestantes-sao-baderneiros-e-vandalos/amp/>. Acesso em: 11 maio 2017.

ALMEIDA, Hélio. Jornalistas da Globo são hostilizados durante manifestações pelo Brasil. **O Dia**, 18 jun. 2013. Disponível em: <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2013-06-18/caco-barcellos-e-hostilizado-por-manifestantes-em-sao-paulo.html>. Acesso em: 19 jul. 2017.



ANTOUN, Henrique. A multidão e o futuro da democracia na cibercultura. *In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS*, 11., 2002. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, 2002.

ANTOUN, Henrique; MALINI, Fábio. **A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

APÓS VIOLÊNCIA, manifestantes de SP ganham apoio das instituições. **Folha de S.Paulo**, 2013. Cotidiano. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1295655-apos-violencia-manifestantes-de-sp-ganham-apoio-de-instituicoes.shtml>. Acesso em: 10 jul. 2017.

ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARANTES, Paulo. Tarifa zero e mobilização popular. **YouTube**, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JDE28pongK8>. Acesso em: 4 ago. 2017.

ARNALDO Jabor fala sobre onda de protestos contra aumento nas tarifas de ônibus. **Jornal da Globo**, 12 jun. 2013. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/2631566/>. Acesso em: 21 mar. 2023.

ASSISTA ao pronunciamento da presidenta Dilma Rousseff na íntegra. **EBC**, 2013. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/06/assista-ao-pronunciamento-da-presidenta-dilma-rousseff-na-integra>. Acesso em: 23 set. 2017.

AVELAR, Idelber. O enigma de junho, parte I: os protestos de 2013 e a Amazônia. **O biscoito fino e a massa**, 2014a. Disponível em: <https://www.scoop.it/topic/brevolucao/p/4020418127/2014/04/28/o-biscoito-fino-e-a-massa-o-enigma-de-junho-parte-i-os-protestos-de-2013-e-a-amazonia>. Acesso em: 11 fev. 2017.

AVELAR, Idelber. O enigma de junho, parte II: os protestos de 2013 e o legado da ditadura. **O biscoito fino e a massa**, 2014b. Disponível em: <http://idelberavelar.com/index.php/2014/04/29/o-enigma-de-junho-parte-ii-os-protestos-de-2013-e-o-legado-da-ditadura/>. Acesso em: 15 set. 2015.

AZEVEDO, Reinaldo. Aliados involuntários: nas redes sociais, bandoleiros que infernizam São Paulo comemoram a cobertura feita pela TV. **Veja**, 7 jun. 2013a. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/aliados-involuntarios-8211-nas-redes-sociais-bandoleiros-que-infernizam-sao-paulo-comes-moram-a-cobertura-feita-pela-tv/>. Acesso em: 13 jul. 2017.

AZEVEDO, Reinaldo. Passe Livre? Lugar de delinquente é na cadeia ou na Fundação Casa. **Veja**, 7 jun. 2013b. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/passe-livre-lugar-de-delinquente-e-na-cadeia-ou-na-fundacao-casa/>. Acesso em: 15 jul. 2017.

AZEVEDO, Reinaldo. Passe Livre??? Vagabundos, sim! E criminosos também! **Veja**, 6 jun. 2013c. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/passe-livre-vagabundos-sim-e-criminosos-tambem/>. Acesso em: 11 jul. 2017.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **À la recherche du réel perdu**. Paris: Fayard, 2015.

BADIOU, Alain. **Conferência de Alain Badiou no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BADIOU, Alain. Fórmulas de “O aturdito”. *In*: BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara (org.). **Não há relação sexual**: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 61-83.

BADIOU, Alain. Lacan: a antifilosofia e o Real como Ato. *In*: COLÓQUIO PSICANÁLISE E FILOSOFIA — SUJEITO E LINGUAGEM, ano XVI, n. 22. Letra Freudiana: Escola, Psicanálise e Transmissão. Rio de Janeiro: Revinter, 1997b.

BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? *In*: SAFATLE, Vladimir (org.). **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.



BADIOU, Alain. Verdade e sujeito. *In*: BADIOU, Alain. **Para uma nova teoria do sujeito**. São Paulo: Relume Dumará, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENTES, Ivana. **Mídia-multidão**: estética da comunicação e biopolítica. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

BERGAMIM JR., Giba. Sozinho, PM quase foi linchado na região da Sé. **Folha de S.Paulo**, 12 jun. 2013. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/12/sozinho-pm-quase-foi-linchado-durante-protesto-na-regiao-da-se.htm>. Acesso em: 4 abr. 2023.

BERGAMIM JR., Giba; AGOSTINI, Renata. Manifestantes tietam e tiram “selfies” com policiais do Batalhão de Choque. **Folha de S.Paulo**, 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1603251-manifestantes-tietam-e-tiram-selfies-com-policiais-do-batalhao-de-choque.shtml>. Acesso em: 17 maio 2017.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIDET, Jacques. A multidão perdida no império. **Crítica Marxista**, n. 19, 2004.

BOITO JR., Armando. O impacto das manifestações de junho na política nacional. **Brasil de Fato**, 2 ago. 2013. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/15386/>. Acesso em: 29 jul. 2014.

BRAGA, Ruy. Sob a sombra do precariado. *In*: MARICATO, Ermínia *et al.* **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

BRUM, Eliane. *Black blocs*, os corpos e as coisas. **El País Brasil**, 13 set. 2016.

BUCCI, Eugênio. **A forma bruta dos protestos**. Das manifestações de junho de 2013 à queda de Dilma Rousseff em 2016. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CARVALHO, Mario Cesar. Serviço secreto da PM diz que PSOL “recruta” *punks* para protestos. **Folha de S.Paulo**, 16 jun. 2013. Cotidiano. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1295714-servico-secreto-da-pm-diz-que-psol-recruta-punks-para-protestos.shtml>. Acesso em: 22 mar. 2017.

CHAUÍ, Marilena. Pela responsabilidade intelectual e política. **Cult**, n. 183, ago. 2013.

CHAUÍ, Marilena. Sociedade brasileira: violência e autoritarismo por todos os lados. **Cult**, n. 209, fev. 2016.

CHKLOVSKI, Viktor. A arte como procedimento. *In*: TEORIA da Literatura: formalistas russos. Porto Alegre: Globo, 1976.

COELHO, Mario. Protesto deixa marcas de destruição por Brasília. **UOL**, 21 jun. 2013. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/protesto-deixa-marcas-de-destruicao-por-brasilia>. Acesso em: 14 jul. 2023.

CONTRA TARIFA, manifestantes vandalizam centro e Paulista. **Folha de S.Paulo**, 12 jun. 2013. Disponível em: <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2013/06/12/2>. Acesso em: 31 jul. 2017.

CRUZ, Bruna Souza. O movimento estudantil não acordou em junho, dizem pesquisadores. **UOL**, São Paulo, 20 dez. 2013. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2013/12/20/o-movimento-estudantil-nao-renasceu-em-junho-dizem-pesquisadores.htm>. Acesso em: 14 jul. 2023.

DANTAS, Tiago. Crimes cometidos em protestos não renderam condenação em SP. **O Globo**, 24 jan. 2016. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/crimes-cometidos-em-protestos-nao-renderam-condenacao-em-sp-18532920>. Acesso em: 13 jul. 2017.

DAS REDES às ruas: protestos iniciados pelo Passe Livre são retrato do novo ativismo que tem na *web* uma de suas ferramentas. **Caros Amigos**, São Paulo, v. 17, n. 196, p. 20-21, jul. 2013.



DAVID-MÉNARD, Monique. **Deleuze e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DAVID-MÉNARD, Monique. Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud. **Discurso**, n. 36, 2007.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. As quatro formulações poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. *In*: DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997a.

DELEUZE, Gilles. Bergson, 1859-1941. *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. Cinco proposições sobre a psicanálise. *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997b.

DELEUZE, Gilles. Deleuze e Guattari explicam-se. *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006c.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006d.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2006e.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1994.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. [Entrevista cedida a] Claire Parnet. Brasil: Ministério de Educação, 2001.

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. *In*: ALLIEZ, Éric. **Deleuze filosofia virtual**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. *In*: DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2006f.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In*: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. v. 2.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b. v. 4.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DOMINGOS, João Gabriel Alvez. Deleuze e Lacan em três tempos. **Revista Exaguium**, n. 6, 2009.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Ditadura e homossexualidade**. Debate promovido na Livraria da Vila, São Paulo, em abril de 2015. São Paulo, 2015a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NRoRuUNJupk>. Acesso em: 17 maio 2017.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011.



DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015b.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Uso clínico da noção de traço unário. **Acheronta**, Buenos Aires, 2002.

FAMOSOS vão às ruas e comentam protestos pelo Brasil. **G1**, São Paulo, 18 jun. 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2013/06/famosos-vao-ruas-e-comentam-protestos-pelo-brasil.html>. Acesso em: 2 ago. 2017.

FELTRIN, Ricardo. Globo tira logotipo de microfones de seus repórteres. **UOL**, 17 jun. 2013. Disponível em: <http://celebridades.uol.com.br/ooops/ultimas-noticias/2013/06/17/globo-tira-logotipo-de-microfones-de-seus-reporteres-veja.htm>. Acesso em: 20 maio 2017.

FERNANDES, Edson; ROSENO, Ricardo de Freitas. **Protesta Brasil**: das redes sociais às manifestações de rua. São Paulo: Prata, 2013.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. A potência do simulacro: Deleuze, Nietzsche e Kafka. *In*: LINS, Daniel (org.). **Nietzsche e Deleuze**: pensamento nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FIGUEIREDO, Rubens (org.). **Junho de 2013**: a sociedade enfrenta o Estado. São Paulo: Summus, 2014.

FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 12 jun. 2013. Cotidiano, p. C4-C5. Disponível em: <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2013/06/12/15>. Acesso em: 31 jul. 2017

FOTOS: manifestações deste domingo. **G1**, 12 abr. 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/fotos/2015/04/fotos-manifestacoes-deste-domingo-12.html>. Acesso em: 14 jul. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. v. 3. (Ditos & Escritos).

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

FOUCAULT, Michel. **Isto não é um cachimbo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Prefácio – O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Um diálogo sobre os prazeres do sexo**. Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum. São Paulo: Landy, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANÇA, Maria Inês. **Psicanálise, estética e ética do desejo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREUD, Sigmund. **A interpretação de sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. 2. p. 123-198.



FREUD, Sigmund. Duas histórias clínicas (o pequeno Hans e o homem dos ratos). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 10.

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 27. (Obras Completas).

FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. 12.

FREUD, Sigmund. “O estranho”. *In*: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 17.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990a. v. 12. p. 189-203.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990b. v. 14. p. 83-119.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990c. v. 13.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GLADWELL, Malcolm. A revolução não será tuitada: os limites do ativismo político nas redes sociais. **Folha de S.Paulo**, 12 dez. 2010. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il1212201004.htm>. Acesso em: 4 ago. 2017.

GOLDMANN, Lucien. O conceito de estrutura significativa em história da cultura. In: BASTIDE, Roger (org.). **Usos e sentidos do termo “estrutura”**: nas ciências humanas e sociais. São Paulo: Herder, 1971.

GOMES, Mayra Rodrigues. **Poder no jornalismo**. São Paulo: Hacker; Edusp, 2003.

GOMES, Mayra Rodrigues. **Repetição e diferença nas reflexões sobre comunicação**. São Paulo: Annablume, 2001.

GRUPO reúne ala radical de partidos e estudantes. **Folha de S.Paulo**, 7 jun. 2013. Disponível em: <http://feeds.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/112752-grupo-reune-ala-radical-de-partidos-e-estudantes.shtml>. Acesso em: 12 ago. 2015.

GUATTARI, Félix. **O inconsciente maquínico**: ensaios de esquizo-análise. São Paulo: Papyrus, 1988.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUIMARÃES, Diego. **Agamben & Bartleby**: a personagem como paradigma para investigar a potência do não e a inoperosidade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2015.

GUIMARÃES, Rodrigo. Espaços formais de pensamento: topologias do literário e do filosófico. **Poros**, Uberlândia, v. 2, p. 17-36, 2010.

HAKIM, Peter. E aí, presidente? **Estadão**, 27 jul. 2013. Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,e-ai-presidente,1057947>. Acesso em: 20 ago. 2016.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.



HARARI, Roberto. **O psicanalista**: o que é isso? Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008.

HARARI, Roberto. **O seminário A Angústia de Lacan**: uma introdução. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HERDY, Thiago. “Podemos ser qualquer pessoa”, diz organizadora de movimento. **O Globo**, 15 jun. 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/podemos-ser-qualquer-pessoa-diz-organizadora-de-movimento-8702393>. Acesso em: 11 jul. 2017.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. São Paulo: Moraes, 1983.

HOMERO. **Odisséia**. v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2007.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

IASI, Mauro Luiz. A rebelião, a cidade e a consciência. *In*: MARICATO, Ermínia *et al.* **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

JABOR, Arnaldo. Amigos, eu errei. É muito mais do que 20 centavos. **CBN**, 2013a. Disponível em: <http://cbn.globoradio.globo.com/comentaristas/arnaldo-jabor/2013/06/17/AMIGOS-EU-ERREI-E-MUITO-MAIS-DO-QUE-20-CENTAVOS.htm>. Acesso em: 5 abr. 2017.

JABOR, Arnaldo. Revoltosos de classe média não valem nem 20 centavos. **YouTube**, 16 jun. 2013b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RsYB2XpC7l0>. Acesso em: 17 fev. 2016.

JIMÉNEZ, Carla. “Estamos deixando de discutir as verdadeiras pautas nesses protestos”. **El País**, 2015a. Disponível em: <https://>

brasil.elpais.com/brasil/2015/03/14/politica/1426368896_839232.html. Acesso em: 18 jul. 2017.

JIMÉNEZ, Carla. Vem pra rua: “O poder público está surdo para a voz das ruas”. **El País**, 12 abr. 2015b.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KAFKA, Franz. **Um médico rural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KEHL, Maria Rita. Cidade com desigualdade é um inferno. **Brasil de Fato**, São Paulo, 4 out. 2013. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/26116>. Acesso em: 23 fev. 2016.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.



LARRAURI, Maite. **O desejo segundo Gilles Deleuze**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**: a política no Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEAL, Aline. Quase 2 milhões de pessoas participaram de manifestações em 438 cidades. **EBC**, 2013. Disponível em: <https://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/06/quase-2-milhoes-de-brasileiros-participaram-de-manifestacoes-em-438-cidades>. Acesso em: 2 nov. 2017.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.

LIMA, Gabriela. Violência marca protesto contra nova tarifa de ônibus em Goiânia. **G1 Goiás**, 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2013/05/pms-e-estudantes-se-confrontam-durante-protesto-em-goiania.html>. Acesso em: 17 jul. 2017.

LIMINAR suspende aumento da passagem de ônibus em Porto Alegre. **G1 RS**, Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/04/liminar-suspende-aumento-da-passagem-de-onibus-em-porto-alegre.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

LORENZOTTI, Elizabeth. **Jornalismo no século XXI**: o modelo #mídiaNINJA. São Paulo: E-galáxia, 2014.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **O alienista**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

MALINI, Fábio *et al.* #VemPraRua: narrativas da revolta brasileira. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE INVESTIGADORES DA COMUNICAÇÃO, 7., 2014, Lima. **Anais** [...]. Lima: Alaica, 2014. Disponível em: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/12/GII-Malini-Goveia-Ciarelli-CarreriraHerkenhoff-Regattieri-Vinicius.pdf>. Acesso em: 23 maio 2017.

MALISKA, Maurício Eugênio. **A voz e o ritmo nas suas relações com o inconsciente**. 285 f. Tese (Doutorado em Linguística) —

Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MALISKA, Maurício Eugênio. Da condensação freudiana ao *forçage/chiffonage* lacaniano: o transbordamento da metáfora na teoria psicanalítica. **Línguas e Instrumentos Lingüísticos**, n. 33, jan.-jun. 2014.

MALISKA, Maurício Eugênio. **Entre linguística & psicanálise: o real como causalidade da língua em Saussure**. Curitiba: Juruá, 2003.

MANIFESTAÇÃO Esplanada dos Ministérios. **YouTube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8oSvRa9T-Ao>. Acesso em: 23 jun. 2013.

MANIFESTAÇÕES DESNORTEIAM a velha política. Fonte: Correio Braziliense. **Gilvan Melo Blogspot**, 19 jun. 2013. Disponível em: <http://gilvanmelo.blogspot.com.br/2013/06/manifestacoes-desnorteiam-velha-politica.html>. Acesso em: 28 jul. 2017.

MANIFESTAÇÕES PELO BRASIL. **G1 Brasil**. Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/protestos-2013/infográfico/platb/>. Acesso em: 12 mar. 2017.

MANIFESTANTES causam medo, param marginal e picham ônibus. **Folha de S.Paulo**, 7 jun. 2013.

MANSO, Bruno Paes. Por dentro da “tropa de choque” dos protestos. **Estadão**, 2013. Disponível em: <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,por-dentro-da-tropa-de-choque-dos-protestos-imp-,1042670>. Acesso em: 10 jul. 2017.

MANSO, Bruno Paes; ZANCHETTA, Diego. Fogo, bombas e depredação no maior protesto contra tarifa. **O Estado de S.Paulo**, 12 jun. 2013. Disponível em: <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,fogo-bombas-e-depredacao-no-maior-protesto-contratarifa-imp-,1041335>. Acesso em: 18 maio 2017.

MARCHA DO VINAGRE: Brasília em apoio a São Paulo. 17 jun. 2013. **YouTube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yn6uLMYJ4kA>. Acesso em: 24 jun. 2016.



MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O escavador de silêncios**: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação. São Paulo: Paulus, 2004. (Novas Teorias da Comunicação II).

MARCONDES FILHO, Ciro. **O princípio da razão durante**: comunicação para os antigos, a fenomenologia e o bergsonismo. São Paulo: Paulus, 2010.

MARÍN-DÒMINE, Marta. **Traduzir o desejo**: psicanálise e linguagem. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrivão**: uma história de Wall Street. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MESQUITA, António Pedro Sangreman Proença de Marcelino. Palavras e coisas no Crátilo de Platão. Subsídios para uma Teoria Platônica da Aprendizagem. **Humanitas**, v. 49, p. 85-102, 1997.

MÍDIA Ninja. Disponível em: <https://midianinja.org/project/classicos-ninja/>. Acesso em: 14 jul 2023.

MILHARES vão às ruas “contra tudo”; grupo atinge palácios. **Folha de S.Paulo**, 18 jun. 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup-colunista.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/114592-contra.shtml>. Acesso em: 4 maio 2017.

MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan**. O sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MONTEIRO, Marli Piva. A topologia de Lacan. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 41, jul. 2014.

MOORE, Alan; LLOYD, David. **V de Vingança**. São Paulo: Panini, 2005.

MORGENSTERN, Flávio. **Por trás da máscara**: do passe livre aos *black blocs*, as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2015.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Paixões e questões de um terapeuta**. São Paulo: Ágora, 1989.

NASCIMENTO, Bento. **Aos vivos**. Itajaí: Maria do Cais, 2007.

NEGRI, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 15-26, jan.-jun. 2004.

NEGRI, Antonio. Uma experiência marxista de Foucault. *In*: MARINO, Mario A. (org.). **Quando e como li Foucault**. São Paulo: N-1, 2016.

NETTO, Andrei. Alckmin chama manifestantes de “baderneiros” e “vândalos”. **Estadão**, 2013. Disponível em: <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,alckmin-chama-manifestantes-de-baderneiros-e-vandalos,1041542>. Acesso em: 20 maio 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**: ou a filosofia a golpes de martelo. São Paulo: Hemus, 2001.

NOBRE, Marcos. **Choque de democracia**. Razões da revolta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

O BANDO dos caras tapadas: quem são os manifestantes do *black bloc*, que saem às ruas para quebrar tudo. **Veja**, 21 ago. 2013.

O GLOBO. Rio de Janeiro, 2 abr. 1964.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios & procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

PARENTE, André. O cinema do pensamento: paisagem, cidade e cybervida. *In*: ELLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

PASCHOAL, Janaina Conceição. **Apelo a todos os franciscanos**. São Paulo, 21 jun. 2013. Disponível em: <http://pt.scribd.com/>



doc/226111001/Apelo-a-Todos-Os-Franciscanos. Acesso em: 23 mar. 2017.

PAULA, Hugo. Dilma Rousseff: “Hoje, o Brasil acordou mais forte”. **Negócios**, 2013. Disponível em: http://www.jornaldenegocios.pt/economia/mundo/americas/detalhe/dilma_rousseff_hoje_o_brasil_acordou_mais_forte. Acesso em: 22 mar. 2017.

PAVARIN, Guilherme. O guarda civil que criou uma página de estudos sobre o PCC. **Motherboard**. Disponível em: https://motherboard.vice.com/pt_br/article/pad7yk/o-guarda-civil-que-criou-a-maior-pagina-de-estudos-sobre-o-pcc. Acesso em: 3 ago. 2017.

PELBART, Peter Pál. Anota aí: eu sou ninguém. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 19 jul. 2013a. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup-colunista.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/119566-quotanota-ai-eu-sou-ninguemquot.shtml>. Acesso em: 22 nov. 2016.

PELBART, Peter Pál. A potência de não: linguagem e política em Agamben. **Estudos sobre Linguagem**, v. 15, n. 1, p. 115-124, jun. 2017. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/2424/2007>. Acesso em: ago. 2017.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1, 2013b.

PERELSON, Simone. **A dimensão trágica do desejo**. Rio de Janeiro: Revinter, 1994.

PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Diálogos IV**. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Diálogos VI**. São Paulo: Edipro, 2011.

POMAR, Marcelo. Introdução: não foi um raio em céu azul. In: JUDENSNAIDER, Elena *et al.* (org.). **Vinte centavos**: a luta contra o aumento. São Paulo: Veneta, 2013.

POR FAVOR, chamem o alto comando. **Pragmatismo Político**, 17 mar. 2015.

PORGE, Erik. As vozes, a voz. *In*: MALISKA, Maurício Eugênio (org.). A voz na psicanálise: suas incidências na constituição do sujeito, na clínica e na cultura. Curitiba: Juruá, 2015.

PRADO JR., Caio. Orelha. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

PREFEITO de Manaus defende aumento da tarifa e anuncia mais ônibus novos. **G1 AM**, Amazonas, 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2013/04/prefeito-de-manaus-defende-aumento-da-tarifa-e-anuncia-mais-onibus-novos.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

PROJETO de Lei nº , de 2016. Dispõe sobre o direito à modificação da orientação sexual em atenção a Dignidade Humana. 2016. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1448894. Acesso em: 5 abr. 2017.

PRONUNCIAMENTO da presidenta Dilma Rousseff. **YouTube**, 21 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XEj3UH69g5k>. Acesso em: 5 abr. 2017.

PROTESTO CONTRA PASSAGENS de ônibus em quatro capitais. **O Globo**, 7 jun. 2013.

PROTESTO CONTRA TARIFA do transporte coletivo bloqueia ruas em Goiânia. **G1 Goiás**, 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2013/05/protesto-contratarifa-do-transporte-coletivo-bloqueia-ruas-em-goiania.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

PROTESTO POR AUMENTO da passagem de Porto Alegre termina em tumulto. **G1 RS**, Rio Grande do Sul, 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/03/grupo-faz-novo-ato-contraaumento-da-passagem-em-porto-alegre.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

PROTESTOS MAIS VIOLENTOS contra a tarifa tem confrontos em série e vandalismo em SP. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 12 jun. 2013.

PURO vandalismo. **Estadão**, 8 jun. 2013. Disponível em: <https://opinioao.estadao.com.br/noticias/geral,puro-vandalismo-imp-,1040106>. Acesso em: 17 maio 2017.



QUINET, Antonio. **As 4+1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

QUINET, Antonio. **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

QUINET, Antonio. **Um olhar a mais**: ver e ser visto na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RABINOVICH, Diana. **A significação do falo**. Uma leitura. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2005.

RAJCHMAN, John. Existe uma inteligência do virtual? *In*: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

RAMOS, Conrado. O mal-estar fora dos muros: a “humanidade em trânsito” sob a lógica capitalista da “acumulação por despossessão”. **Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise**, 2015. Disponível em: https://voxinstituto.com.br/wp-content/uploads/2018/03/o-mal-estar-fora-dos-muros-conrado-ramos_7.pdf. Acesso em: 1º mar. 2016.

RAMOS, Dircêo Torrecillas. Dircêo Torrecillas Ramos: mais que um direito, um dever. **Folha de S.Paulo**, 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/07/1317520-dirceo-torrecillas-ramos-mais-que-um-direito-um-dever.shtml>. Acesso em: 23 jun. 2016.

RASTRO de destruição, danos patrimoniais, estações depredadas. **Folha de S.Paulo**, 8 jun. 2013.

REMOR, Carlos Augusto M. Intervenção e voz. *In*: MALISKA, Maurício Eugênio (org.). **A voz na psicanálise**: suas incidências na constituição do sujeito, na clínica e na cultura. Curitiba: Juruá, 2015.

RENÉ Magritte: catalogue du centenaire. Catalogue. Bruxelas: Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique, 1998.

RETOMAR a Paulista. **Folha de S.Paulo**, 13 jun. 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/06/1294185-editorial-retomar-a-paulista.shtml>. Acesso em: 17 fev. 2016.

RIBEIRO, Bruno; ZANCHETTA, Diego. Protesto fecha a marginal e lentidão chega a 226 km. **Estadão**, 2013. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,protesto-fecha-a-marginal-e-lentidao-chega-a-226-km,1040233>. Acesso em: 10 jul. 2017.

RIBEIRO, Renato Janine. **A boa política**: ensaios sobre a democracia na era da internet. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

RIMBAUD, Arthur. **Poesia completa**. Edição bilíngue. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

RIVERA, Tania. **Arte e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ROCHA, Graciliano. Em Paris, Alckmin diz que protesto que interrompe tráfego é caso de polícia. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 11 jun. 2013. Cotidiano, p. C3.

ROLNIK, Raquel. As vozes da rua: as revoltas de junho e suas interpretações. In: MARICATO, Ermínia *et al.* (org.). **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUFFATO, Luiz. O golpe contra Dilma Rousseff. **El País**, 1º set. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/31/opinion/1472650538_750062.html. Acesso em: 17 jul. 2017.

SAES, Sílvio Faustino de Assis. **A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SAFATLE, Vladimir. Amar uma ideia. In: ALI, Tariq *et al.* (org.). **Occupy**: movimentos de protestos que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo, 2012a.

SAFATLE, Vladimir. Confrontar-se com o inumano (sobre Jacques Lacan). **Cult**, São Paulo, n. 125, jun. 2008.

SAFATLE, Vladimir. **Curso de introdução à experiência intelectual de Gilles Deleuze**. Em direção à Diferença e Repetição. 2012b. Disponível em: encurtador.com.br/yFKTX. Acesso em: 6 mar. 2019.



SAFATLE, Vladimir. *Impeachment* é pouco. **Folha de S.Paulo**, 17 mar. 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2015/03/1603831-impeachment-e-pouco.shtml>. Acesso em: 20 jul. 2017.

SAFATLE, Vladimir. O uso da violência contra o Estado ilegal. *In*: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **Quando as ruas queimam**: manifesto pela emergência. São Paulo: N-1, 2016. (Série Pandemia). Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/07/1792073-leia-em-primeira-mao-trecho-de-manifesto-de-vladimir-safatle.shtml>. Acesso em: 21 jul. 2017.

SALECL, Renata. **Sobre a felicidade**: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo. São Paulo: Alameda, 2005.

SANTOS, Lúcia Grossi dos. O objeto surrealista: a experiência do objeto encontrado. *In*: IANNINI, Guilherme Massara Rocha *et al.* (org.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHIAVONI, Daniel; VENERA, Jose Isaías. “Bandoleiros, vagabundos e criminosos”: a construção da realidade a partir dos discursos no *blog* de Reinaldo Azevedo durante os protestos de junho de 2013. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 39., 2016. **Anais [...]**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom), 2016.

SCHIAVONI, Daniel; VENERA, Jose Isaías. #EsseImpeachmentÉMeu: análise do discurso do colunista Kim Kataguirí durante o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 40., 2017. **Anais [...]**. Curitiba, 2017.

SEVERIANO, Adneison. Durante protesto, estudantes fazem Judas com foto do prefeito de Manaus. **G1 AM**, Amazonas, 2013.

Disponível em: <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2013/03/durante-protesto-estudantes-fazem-judas-com-foto-do-prefeito-de-manaus.html>. Acesso em: 23 out. 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: impertinências. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 79, p. 65-66, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Pedagogia dos monstros**: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SINGER, André. Brasil, junho de 2013. Classe e ideologias cruzadas. **Novos Estudos**, n. 97, nov. 2013.

SOCHA, E.; LIMA, R. A. Elisabeth Roudinesco: Lacan deu uma dimensão de intelectualidade à obra de Freud. **Cult**, 24 jan. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/lacan-e-um-logico-que-desafia-a-logica-diz-elisabeth-roudinesco/>. Acesso em: 4 maio 2017.

SOLER, Colette. **Declinações da angústia**. São Paulo: Escuta, 2012.

SOLER, Colette. **Os afetos lacanianos**. São Paulo: Aller, 2022.

SOREANU, Raluca. O que pode um rosto? O que pode um braço? O levante brasileiro e a nova estética do protesto. **Lugar Comum**, n. 43, 2013.

SOULEZ, Antonia. Kafka: música e declínio. **Antifilosofia**, Ouro Preto, n. 4, jan. 2008.

SOUTO, Luiz A. S.; D'AGORD, Marta R. de L.; SGARIONI, Matheu Minella. Gozo e mais-de-gozar: do mito à estrutura. **Clínica & Cultura**, v. 3, n. 1, p. 34-44, jan.-jun. 2014.

SOUZA, Felipe. Vinte centavos. **Blog das 30 pessoas**, 22 jun. 2013. Disponível em: <http://blogdas30pessoas.blogspot.com.br/2013/06/vinte-centavos.html>. Acesso em: 20 set. 2016.

SOUZA, Susan. O que os manifestantes querem? Leia nos cartazes. **iG**, 18 jun. 2013. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-06-18/o-que-os-manifestantes-querem-leia-os-cartazes.html>. Acesso em: 14 jul. 2017.



TARIFAS de ônibus, trem e metrô vão subir para R\$ 3,20 em São Paulo em junho. **iG**, 22 maio 2013. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-05-22/tarifas-de-trem-e-metro-vao-subir-r-020-em-sao-paulo-no-mes-de-junho.html>. Acesso em: 17 jul. 2017.

TEIXEIRA, Antonio. Junho de 2013 à luz dos acontecimentos. **Blog da Subversos**, 19 mar. 2014. Disponível em: <https://blogdasubversos.wordpress.com/2014/03/19/junho-de-2013-a-luz-dos-acontecimentos/>. Acesso em: 11 fev. 2016.

TORTURRA, Bruno. Você tem um *smartphone*? Comece a divulgar notícias. **TEDGlobal**, 2014. Disponível em: https://www.ted.com/talks/bruno_torturra_got_a_smartphone_start_broadcasting?language=pt-br#t-425840. Acesso em: 20 jul. 2017.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do jornalismo**: porque as notícias são como são. Florianópolis: Insular, 2012. v. 1.

UMA CRONOLOGIA das manifestações. **Fórum Educação**, 26 set. 2013. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/2013/09/26/uma-cronologia-das-manifestacoes/>. Acesso em: 23 out. 2017.

UNFRAMED/LACMA. **Magritte and the trading of images**. 9 set. 2013. Disponível em: <https://unframed.lacma.org/2013/09/09/magritte-and-the-trading-of-images>. Acesso em: 13 ago. 2014.

VAINER, Carlos. Quando a cidade vai às ruas. *In*: MARICATO, Ermínia *et al.* (org.). **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

VANDALISMO marca ato por transporte mais barato em SP. **Folha de S.Paulo**, 7 jun. 2013. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/112751-protesto-contr-aumento-de-onibus-tem-confronto-e-vandalismo-em-sp.shtml>. Acesso em: 12 ago. 2015.

VASCONCELLOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 137-167, 2005.

VEJA cerca de 200 gritos de protesto dos manifestantes em SP. **Folha On Line**, 23 jun. 2013. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2013/06/1300497-veja-cerca-de-200-gritos-de-protesto-dos-manifestantes-em-sp.shtml>. Acesso em: 15 set. 2016.

VELÁZQUEZ, Diego Rodríguez de Silva y. Las meninas. 1656. Oil on canvas. **Museo del Prado**. Disponível em: <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/las-meninas/9fdc7800-9ade-48b0-ab8b-edee94ea877f>. Acesso em: 12 ago. 2015.

VENERA, José Isaías. Como sair do espetáculo. *In*: FERNANDES, Marcio Ronaldo Santos *et al.* (org.). **Comunicação na sociedade do espetáculo**. São Paulo: Intercom, 2016.

VENERA, José Isaías. Jornalismo como dispositivo de poder. **Observatório da Imprensa**, 31 mar. 2015. Disponível em: http://observatoriodaimprensa.com.br/caderno-da-cidadania/_ed844_jornalismo_como_dispositivo_de_poder/. Acesso em: 17 jul. 2017.

VENERA, José Isaías. O virtual e o real como esgar da linguagem: entre Deleuze e Lacan. *In*: LEITE, Miriam S.; GABRIEL, Carmen Teresa (org.). **Linguagem, discurso, pesquisa e educação**. 1. ed. Petrópolis: DP et Alii, 2014. p. 60-75.

VERÁS que um filho teu não foge à luta (imagem). **Blog do Núcleo de Direitos Humanos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos**. Disponível em: <http://unisinos.br/blogs/ndh/files/2013/06/53680.jpg>. Acesso em: 20 dez. 2015.

VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporânea. São Paulo: Annablume, 2013.

VIVES, Jean-Michel. A Melo-mania ou a voz objeto de paixões. *In*: MALISKA, Maurício Eugênio (org.). **A voz na psicanálise**: suas incidências na constituição do sujeito, na clínica e na cultura. Curitiba: Juruá, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Acontecimento**: uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.



ŽIŽEK, Slavoj. **A marionete e o anão**: o cristianismo entre perversão e subversão. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. Le devenir-lacanien de Deleuze. *In*: IANNINI, Guilherme Massara Rocha *et al.* (org.). **O tempo, o objeto e o avesso**: ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. Matrix: ou os dois lados da perversão. *In*: IRVIN, William (org.). **Matrix: bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Madras, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo, 2012a.

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos**: Deleuze e consequências. Rio de Janeiro: Cia. Freud, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. *In*: HARVEY, David *et al.* (org.). **Occupy**: movimentos de protestos que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo, 2012b.

ŽIŽEK, Slavoj. Problemas no paraíso. *In*: MARICATO, Ermínia *et al.* (org.). **Cidades rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **Problemas no paraíso**: do fim da história ao fim do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.



Este livro, produzido pelas editoras Univille e Pontes,
foi composto na tipologia Miller Daily, corpo 11, e no título
fonte Bohemian, corpo 27.

