



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 07 – Ano IV – 05/2015
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

Multidão carnavalizada: a política inorgânica

Prof^a. Dr^a. Kátia Vanessa Tarantini Silvestri
Doutora em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar - Brasil
Pesquisadora do Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso - GEGE da
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar - Brasil
Docente da Escola Estadual Prof^a Catharina Casale Padovani
Piracicaba - São Paulo - Brasil
<http://lattes.cnpq.br/1544987367343253>
E-mail: vanetarantini@yahoo.com.br

Resumo: Problematizar a carnavalização como inorganização política de uma multidão de sujeitos que transgridem relações de poder é o objetivo geral desse estudo. Manifestações populares de diferentes formatações configuram-se como ideologia cotidiana por meio do carnavalizar relações e são problematizadas, pela presente reflexão, como objetos de estudo. O movimento *Carnaval contra o capitalismo* apresenta-se como lugar de observação, estabelecendo um recorte, a fim de ressaltar os confrontos carnavalizados. Pensadores como Bakhtin (2006; 2010a; 2010b; 2010c; 2011,) e Negri; Hardt (2005a; 2005b) são referências cruciais na arquitetura dessa reflexão. Entre as perguntas que norteiam o estudo destaca-se: Quais manifestações podem ser lidas como carnavalescas no sentido de *transgrediência*? Argumentar que manifestações cotidianas podem carregar uma inversão valorativa e, tal inversão, *desestruturadora* discursos e relações de dominação é o objetivo da pesquisa.

Palavras-chave: Carnavalização. Multidão. Estética do Grotesco. Transgrediência.

Introdução

A carnavalização como inorganização política de uma multidão de sujeitos que transgridem relações de poder é o estudo a que se propõe a tese defendida em março de 2014 com o título *Carnavalização como transgrediência da multidão*. Os conceitos de carnavalização, caro a Bakhtin (2010a, 2010b, 2011), e o de multidão, caro a Negri e Hardt (2005a), são pensados à moda de Deleuze e Guattari (1992). Todo conceito é uma multiplicidade, porém tem um número finito de componentes. Composto de componentes, todo conceito é uma articulação. Nenhum conceito pode se conectar a tudo, seria caos. Ele tem de formar intensidades, mesmo que passageiras. É um todo, pois totaliza seus componentes, todavia é um todo fragmentário. Todo conceito remete a um problema. Todo conceito tem uma história, mesmo que em *zigue-zague*. Todo conceito tem um devir. O conceito é como uma ponte movente. Pode ser uma ligação transitória. Essa definição de conceito garante a sensibilidade para não impor verdades, mas garantir o confronto discursivo. É o que Bakhtin defende em toda sua filosofia como o utópico, inacabado, polifônico, povoado por fissuras, por tons, cortes e diacronias desestabilizando, portanto, a homogeneização. Todavia, em nenhum momento isso significa perder a materialidade. Não se pode deixar de se ver no pão, por exemplo, sua materialidade concreta de pão, mesmo que por instantes a imaginemos ou leiamos de outra forma, dando outros frutos ao pensamento. É dentro dessa perspectiva ética e estética que e os conceitos fundamentais são refletidos, pois pensar a estética aproximando-a da vida e a ética como base de toda relação é o que possibilita uma visão dialógica e vivências humanizadas.

A articulação dos conceitos de carnavalização e multidão é uma trama possível. A carnavalização como a prática do inverter, deslocar, por o mundo de cabeça para baixo será entendido como a forma de encontrar a transgrediência: confrontos carnavalizados. Uma pergunta já se coloca: *onde* essa transgrediência pode ser encontrada? Metodologicamente, não podemos, conforme o círculo bakhtiniano, perguntar à cultura, por exemplo, e ela nos responder; precisamos colocar as questões e organizar, observar e interpretar as respostas. Estudar o ser humano é encontrar signos por todos os lados, a tarefa do investigador nas ciências humanas é interpretar seu significado. Define-se então um primeiro objetivo

específico deste estudo: a tarefa de localizar, nas manifestações populares que *circulam* (circularidade própria à tensão entre ideologia oficial e cotidiana) pela sociedade, signos de resistência que desarticulem relações de dominação. E uma segunda pergunta se faz presente: *como* diferentes sujeitos carnalizam? Esses signos de resistência são criados por diferentes sujeitos espalhados por toda uma sociedade cuja diversidade das culturas cria diferentes formas de manifestação de uma consciência carnalizada. Um segundo objetivo apresenta-se pelo conceito de multidão: essa união de singularidades que em nome de um comum – o desejo de desequilibrar práticas opressoras – transgridem, invertem, deslocam e resignificam as relações de poder por diversas formas como festas, protestos, músicas, folclores, livros, filmes, blogs entre outros, expressam-se como corpos grotescos que estão na base da ação carnavalesca. É a noção de singularidade na perspectiva bakhtiniana (unicidade), que se opõe a noção de identidade (fixa, coesa e solidamente constituída), que não permite que o conceito de multidão se confunda com o de massa.

Entender a carnavalização não somente no plano artístico ou estilístico – representado: suporte escrito e imagístico - mas também com alcance político e ético - atuado e de natureza crítica – significa compreender sua dimensão estética, além da apreciação da obra de arte, como experiências vividas enquanto produção de ideologia cotidiana. A experiência estética, em linhas gerais (SODRÉ; PAIVA, 2004) pode ser vista como uma prática de inversão, de deslocamento, de estranhamento, buscando ressaltar o não idêntico, o singular. Toda obra de Bakhtin está fundamentada na noção de função estética muito próxima da apresentada por Baumgarten (o inventor da palavra) de abertura especulativa, indo além da noção de artístico e entendendo-a como qualquer atividade humana. Mais precisamente, significa compreender que a lógica do carnalizar é a lógica do avesso, do grotesco - uma prática alternativa aos discursos centralizadores e institucionalizados e, deste modo, uma centrifugação inalienável da criação e vontade humana. Aqui encontra-se o projeto ético bakhtiniano, uma humanismo ético, por assim dizer.

Para tanto, dialogam, principalmente, as teorias de Bakhtin (2006a; 2010a; 2010b; 2011a) e de Negri; Hardt (2005a) cujas reflexões problematizam os discursos acerca das relações de poder, das identidades e das ações ético-responsivas. Elaborar um recorte, dentro do universo próprio do dinamismo das relações

humanas, é o que as ligações entre a carnavalização e multidão de sujeitos singulares nos permitem enquanto leitores da realidade discursiva.

Em Bakhtin, ler a realidade significa problematizar os embates ideológicos produzidos por sujeitos respondentes. Deste modo, não existem sujeitos assujeitados, mas uma constante luta entre as ideologias oficiais e cotidianas. Dado esse pressuposto, viver é tomar uma posição axiológica e, portanto, há nas ideologias cotidianas uma força política, transgressiva. A carnavalização como a insurreição da vida cotidiana, é uma política cujo projeto é desarticular os discursos ideológicos oficiais. Há nesse projeto uma memória de futuro desenhada como utopia crítica, pois representando uma possibilidade real e não ilusória ou simplesmente teórica. Uma filosofia ética delineia-se: para Bakhtin as ideologias cotidianas, que podem ser analisadas a partir das manifestações populares, carregam consigo uma inversão valorativa, um princípio vivido de transvaloração. Tal inversão desestrutura os discursos, as identidades e as relações de dominação.

O carnavalizar realiza o que morre no plano idealista: o êxodo, a insurreição, a inovação criativa que as singularidades promovem em tensão com os discursos cristalizados e centralizadores. As relações não ficam num plano metafísico, mas acontecem na concretude da existência, é um ato, uma experiência. O caráter temporário das manifestações carnavalescas ou mesmo o instante de contraste já produz efeitos colaterais. As comemorações populares, afirma Bakhtin (2010a; 2011a), carregam consigo algo de transgressor e criador: é como se a vida mudasse o rumo, criam-se outras veredas, outras significações que *se estabilizam* enquanto gêneros secundários e instabilizam-se pelos gêneros primários, eis o impulso utópico crítico da carnavalização.

A ligação entre carnavalização e multidão pode ser pensada ao compreendermos que, por ser dialógica, as expressões carnavalescas em vez de alimentarem a centralidade e monologia, as transvalorizam pelas singularidades que livres podem e produzem significados em comum. Esse comum, o *gene da revolução*, constitui-se então de forma aberta, numa rede de imbricações de singularidades que formam o inorgânico da multidão.

Para Negri e Hardt (2005a) a multidão é o duplo, o avesso de uma subjetivação capitalística nos formatos de massa. Isto é, a multidão de singularidades aterroriza, desestabiliza e desafia as estruturas hierárquicas de

dominação. A multidão é *monstruosa* porque além da medida, disforme. É uma pulsação independente e fugaz porque não se estrutura em órgãos, não se hierarquiza. Essa união de sujeitos que se mantêm diferentes pode ser compreendida, pela perspectiva bakhtiniana, como produtores de relações de inversão povoadas por transgrediências. Todavia, é preciso distinguir, conforme os objetivos do presente estudo, os enunciados e ações que invertem a oficialidade e os que repetem e instauram. Mais precisamente, compreender quando há uma vontade política inovadora, carnavalesca e crítica, e quando há tentativas de monologia, estabilidade e homogeneidade.

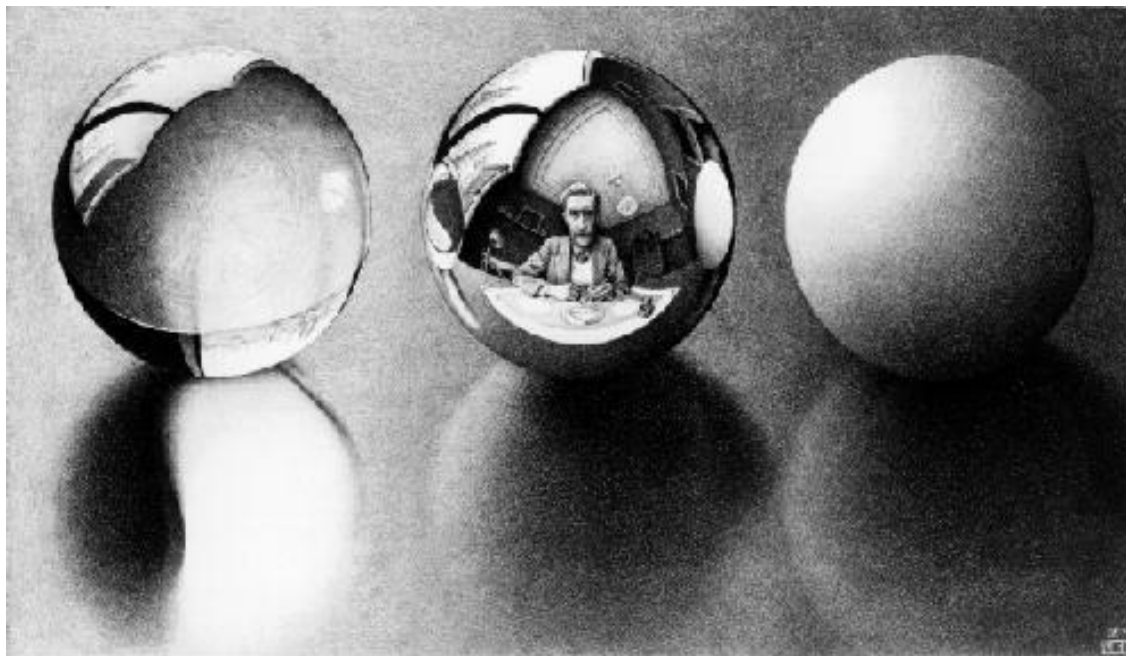
A transgrediência pode ser encontrada nas culturas sob muitos aspectos. O recorte da geografia linguística dessas práticas transgredientes que propomos é o gênero *grotesco* como *atuado* de natureza *carnavalesca* e espécie, modalidade expressiva, *crítica* conforme definições de Sodré e Paiva (2004). *Atuado* porque situações de comunicação direta e vividas na existência comum; *carnavalesco* porque participação popular cujo ensejo é desarticular relações de comando/poder; *crítico* porque recurso estético de desmascaramento e rebaixamento de identidades pretensiosamente ideais. Esse recurso estético crítico do gênero grotesco aparece de diferentes formas como em charges, em paródias, no cinema, na literatura, nas pinturas, nas manifestações, nos enunciados e nas festas. Mais precisamente, esse gênero pode ser assumido em quaisquer práticas e atividades humanas.

Para tanto, a pesquisa conta com o estudo feito a partir das manifestações populares da multidão lendo-as como confrontos carnavalizados. Localizamos essas manifestações tanto nos *carnavais de rua* que nos últimos dez anos reaparecem no cenário nacional com vigor quanto nos movimentos anticapitalistas como o *Carnaval contra o Capitalismo*. Este reúne pessoas de todos os continentes constituindo uma multidão que desestabiliza relações de poder. Compreendemos, por fim, que o conceito de multidão configura-se como revés de povo e classe; como revés de orgânico e estratificado. Sujeitos singulares (ativo-responsivos) que carnavalizam como revés de subjetivação produzida por meios capitalísticos de dominação. As relações entre esses conceitos desenham *o projeto de dizer* do presente trabalho, pois criam caminhos para compreendermos a utopia crítica, a resistência e a diferença nas ações carnavalescas de uma multidão constituída por singularidades que atuam desestabilizando a ordem vigente.

O material que dá suporte metodológico à pesquisa compõe-se de problematizações de diferentes enunciados do gênero grotesco de natureza carnavalesca e espécie crítica. Ao adotar esse conjunto comunicativo juntamente com as referências teóricas, a tese coloca-se favorável à ideia metodológica pela qual o ser humano (e suas relações) estudado *fora do texto* não produz mais ciências humanas. Não houve um recorte sistemático estruturado a partir de um viés quantitativo, antes, o norte das análises baseou-se num viés qualitativo de forma que textos diversos dialogaram na busca de materializar a discussão teórica.

A identidade não idêntica

Figura 1: *Three spheres II*



Fonte: <http://www.mcescher.com/gallery/lithograph>

Reflete. Refrata. Como nas esferas de Escher o signo identidade *reflete*, por um lado, modelos pré-fabricados e institucionalizados pela comunicação-produção. Por outro, compreendida a partir da alteridade *refrata* as relações pelas quais a identidade se limita ao idêntico e cria a desigualdade.

A revolução bakhtiniana pode ser compreendida pelo deslocar a identidade para uma situação posterior à alteridade. A constituição da identidade por uma perspectiva estética de *deslocar* a constituição da identidade para a alteridade abre novas possibilidades de compreensão. Noções como de distanciamento, acabamento, contemplação e devir são categorias que fundamentam, em Bakhtin, a defesa da identidade constituída pela alteridade.

Mais precisamente Bakhtin defende que a singularidade do *eu aqui* é constituída pela alteridade – o *eu ali*, o outro eu. Essa vivência ética-estética de reconhecimento da alteridade fundante não é passiva. Ela acarreta ao *eu aqui* uma postura, uma atitude, um responder, pois só o *outro ali* lhe dá acabamento. “(...) Eu para mim sou esteticamente irreal” (BAKHTIN, 2006a, p. 174). De forma que somos

inacabados, sujeitos em devir, movimento. É o outro que me completa. Mas esse completar é provisório, dura aquele momento, a cada evento muda. Nos olhos de outem vivenciamos nossa incompletude-acabamento.

Tal necessidade absoluta do outro se dá por uma experiência que obriga o *eu aqui* a pensar. Esse pensar é uma convocação. O outro me chama e exige a relação com a alteridade. Inicialmente, como um discurso interno, mas para se completar, o pensamento tem de se tornar externo. O *eu aqui* responde ao *outro ali*. *Eu* penso em face ao *outro eu*.

A responsividade é uma entrega, uma abertura não como escolha individual, mas como exigência da alteridade. Não se responde mais ou menos, de forma parcial, o pensamento não tem alibis. Existir é ocupar um lugar, tomar posição. Ocupar um lugar intransferível num exato momento faz do *eu* um *eu aqui* único, singular onde mais ninguém pode estar ao mesmo tempo vivenciando o mesmo excedente e, portanto, revela-se a unicidade não cambiável do eu, daí ser o sujeito único enquanto singular e responsável por cada outro, por cada ato, palavra, ação, olhar.

Essa percepção estética relaciona-se com a própria consciência ética. De onde estou e os pensamentos que tenho *nesse* lugar são *somente meus*. Ninguém pensará como eu, pois *nesse* lugar só se encontra *eu*. Esse excedente de visão – o outro que escapa de meu comando - é uma ação responsável, respondo por ele necessariamente e sem desculpas. A isso se chama sujeito ativo.

É por esse prisma de singularidade que o estudo da mutidão se fundamenta. Todavia, como destaca Ponzio (2010), compreender um signo significa trabalhar com outros signos tecendo uma trama repleta de outros signos nesse jogo entre refletir e refratar. Se os sujeitos estão *sendo*, essa problematização permitirá uma compreensão do sujeito pela qual este não fica reduzido ao idêntico e fixado, mas ao diferente e desconexo como *n* articulações. De forma que um sujeito que faz uso de sua voz, de seu corpo, de sua escrita, de sua força é um sujeito respondente e cuja recusa a responder é uma recusa ao relacionar-se.

A lógica da consciência é a lógica da comunicação dialógica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico não sobra nada. (BAKHTIN, 2006b, p.36).

Não obstante, vela dizer que se reponde de muitas formas. Uma delas é a escuta ativa de forma que não são só palavras ditas ou escritas que configuram o responder, mas ações, gestos entre outros.

Um exemplo sobre essa questão da identidade foi a indagação feita pela revista Época, jun. 2013, edição 786, trazendo na capa a pergunta “*Quem São Eles?*” e de subtítulo “*Como agem, o que pensam e até onde querem chegar os manifestantes que paralisaram as principais cidades brasileiras*”.

Figura 2: *Quem são eles?*



Fonte: <http://www.epoca.globo.com/>

As perguntas levantadas parecem acreditar que a uma receita, um padrão ou seja, uma identidade fixa e coesa que explicará quem são os sujeitos que respondem efusivamente. Ou, por outra perspectiva, pode sugerir que não se sabe, não se tem uma identidade unitária revelando quem são esses sujeitos.

A imagem de um jovem debaixo de chuva e com o rosto coberto e mãos erguidas coloca em diálogo noções como as de *vândalo* e *manifestante*. O tom do título e principalmente do subtítulo juntamente com a imagem parecem cair no lugar

comum de uma visão elitizada fundada numa ética reificada, contrária, portanto, às manifestações populares.

Tensão, embate acerca da identidade é o que pode ser lido. Apesar de a revista parecer conduzir a um raciocínio dominador, uma palavra funcional, fingindo abrir uma questão quando impõe seu próprio discurso, afinal é do conhecimento humano que as manifestações populares querem menos opressão e desigualdade.

Perguntar “o que querem?” Acaba colocando uma tensão muito nítida: colocam-se dois lados ao menos em embate. Pois tantas querem a mesma coisa? Da mesma forma? São pessoas idênticas que querem as mesmas coisas? A insatisfação com a política revelou singularidades não idênticas lutando por um comum de forma não orgânica. Esse evento foi desconcertante para vários discursos reacionários.

A dúvida presente na pergunta tanto instaura um distanciamento desumano, “quem é você?” num sentido pejorativo (está habilitado ao dizer?) baseado numa noção de identidade fixa, dada, coesa, quanto nos revela a identidade volitiva, aberta, inconclusa, de união não massiva, mas de multidão.

A pergunta ainda pode revelar outro não dito. “Quem são eles?” pode ser entendido, nesse exemplo da *Época*, por aqueles que não se reconhecem no desejo de multidão. E a resposta pode ser: eles são a multidão, uma inorganização de singularidades, movida pelo desejo de mudanças sociais e que faz das ruas sua arena.

A identidade é volitiva, contém intenção, está longe da abstração matemática. Apesar do logro das palavras, a identidade não tem a ver com o idêntico, com a repetição, com o espelho. O espelho, já ensinou Guimarães Rosa, são muitos. A identificação é produto de aproximações, e a identidade está sempre em construção nestas aproximações. Não se fixa, vai-se fazendo. Por isso é múltipla. (GERALDI, 2010, p. 164).

Para quem conhece a música da banda Engenheiros do Hawaii, *3º do Plural*¹, não passa despercebido como a mesma pergunta tem outro valor axiológico, a

¹ Letra da música *3º do plural*: “Corrida pra vender cigarro. Cigarro pra vender remédio. Remédio pra curar a tosse. Tossir, cuspir, jogar pra fora. Corrida pra vender os carros. Pneu, cerveja e gasolina. Cabeça pra usar boné e professar a fé de quem patrocina. Eles querem te vender, eles querem te comprar, Querem te matar (de rir), Querem te fazer chorar. Quem são eles? Quem eles pensam que são? Corrida contra o relógio. Silicone contra a gravidade. Dedo no gatilho, velocidade. Quem mente antes diz a verdade. Satisfação garantida. Obsolescência programada. Eles ganham a corrida antes mesmo da largada. Eles querem te vender, eles querem te comprar. Querem te matar (a sede), eles querem te sedar. Quem são eles? Quem eles pensam que são? Vender, comprar, vender os olhos.

tônica muda. Humberto, vocalista e compositor, se perguntava “quem são *eles?*” apontando para as mentes por detrás da lógica capitalista de consumo e exploração.

O indeterminado – *eles* – nos possibilita pensar o inimigo a toda multidão, a saber, o capitalismo. Este enquanto uma maquinaria de comando (NEGRI; HARDT, 2005b), disseminado por todos os lados ou um lugar nenhum, pois *intensivo*, isto é, não procura mais um fora não capitalista, mas exerce sua dominação “dentro” de seu próprio terreno (NEGRI; HARDT, 2005b).

Por essa perspectiva, e levantando aqui um outro lugar de observação em relação ao “*quem são eles?*” da capa da *Época*, a letra da música foca para o inimigo comum ilocalizável porque disseminado. Já na capa da revista o “*quem são eles?*” traz uma tônica que pergunta pela liberdade *de* palavra - o que está no lugar de dizer habilitado pela lógica hierárquica – contrapalavra essa mais capitalista e destrutiva do que libertária, pois criadora de desigualdade e indiferença.

A identidade não está pronta como o exemplo do “*quem são eles?*” nos diz. É a relação entre agir ético e experiência estética possibilita compreender o sujeito não mais como postulado: “uma só voz nada termina e nada resolve. Duas vozes são o mínimo de vida, o mínimo de existência” (BAKHTIN, 2011a, p.293). Esse sujeito fundado na perspectiva do *eu penso* cartesiano não propiciou relações humanizadas pelas quais se entende que o outro é meu diferente: não mais ou menos humano; diferente. O *egoísmo* e a indiferença têm maiores facilidades em se abrigarem numa visão em que o *eu se pensa por si só*. Diferente é entender que a possibilidade da própria *consciência de si* é social.

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. (...). Quando nos olhos, dois diferentes mundos se refletem na pupila dos nossos olhos. (...) Esse *excedente* da minha visão, do meu conhecimento, da minha posse – *excedente* sempre presente em face de qualquer outro indivíduo – é condicionado pela singularidade e pela insubstituíbilidade do meu lugar no mundo: porque nesse momento e nesse lugar, em que sou o único a estar situado em dado conjunto de circunstâncias, todos os outros estão fora de mim. (BAKHTIN, 2006a, p. 21).

Essa arquitetônica imprime um significado outro à constituição do signo identidade e, permite a Bakhtin analisar, em seus trabalhos tardios, *o grande corpo*

Jogar a rede... contra a parede. Querem te deixar com sede. Não querem te deixar pensar. Quem são eles? Quem eles pensam que são? Quem são eles?” (Composição: Humberto Gessinger).

coletivo como transgrediente, pois união de identidades não idênticas. Nos termos de Negri e Hardt (2005a; 2005b) esse grande corpo “coletivo” define-se como *multidão*.



Multidão – um sujeito de inacabamento

Figura 3: *Multidão de manifestantes cerca o Teatro Municipal, no centro do Rio*

Fonte:

http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/06/130617_galeria_leitores_protestosmdb.shtml

Multidão, palavra ideológica porque palavra em uso. Milhares de sujeitos, como demonstra a imagem acima, juntos numa inorganização *comum*, constituindo um corpo maior, um corpo grotesco, sem apagamentos e sem unidade identitária, mas a partir de uma pulsação de singularidades ativas e lutando por relações humanizadas sinalizam para a definição do conceito de multidão.

A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum. (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 140).

No dia 18 de junho de 2013 as emissoras de TVs brasileiras anunciavam: “Protesto contra tudo o que tem de ruim no Brasil”; “A manifestação é pacífica” - TV Record, programa *Cidade Alerta*. “Tranquilidade, não há vandalismo” - EPTV - telejornal. “Av. Paulista é tomada por manifestantes” - Rede TV News – plantão. “Tudo transcorre com tranquilidade”; “As pessoas estão animadas e participando com toda a alegria”; “Uma caminhada pacífica” Globo News – telejornal. Realizando uma busca no *site* Google, no período de 18 de junho a 18 de novembro de 2013, 368.000 resultados aparecem para o termo multidão. Em sua maioria os enunciados estão ligados a manifestações populares que ocorreram ao redor do mundo: “Um repórter da Reuters viu um canhão atirando do complexo miliciano na direção da multidão, que gritava: “Não queremos milícias armadas!”². “Numa alusão a um dos gritos de guerra do Bope, o grupo especial da PM do Rio, os grevistas repetiam ao microfone: “População na rua: qual é sua missão?”. A multidão respondia: “Conquistar mais dinheiro para saúde e educação”³. “O desespero fez com que uma multidão de desabrigados assaltasse ontem um armazém de arroz em Leyte, uma ação que resultou a morte de oito pessoas depois da queda de um muro”⁴.

Há uma ideologia da multidão circulando. Não que o termo seja recente; nas parábolas bíblicas, por exemplo, o termo legião (do latim *legio*) designava tanto um grande número de elementos quanto a unidade dos soldados romanos e representava uma força maligna, associando ao termo multidão um sentido negativo de *o mal*. O homem possuído na parábola cristã *Geraseno demoníaco* ao ser indagado por Jesus qual era seu nome responde: “Legião é meu nome, porque somos muitos” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 186).

Na teoria política, por exemplo, multidão também carregava, dentre algumas perspectivas, uma acepção negativa como nos mostra a reescrituração da enunciação usada pelos antigos juristas ao nomear a multidão como *proletarii* (*proletários*): “aqueles que não fazem outra coisa além de reproduzir a própria multiplicidade e que por isso não mereciam ser contados” (RANCIÈRE, 1996, p.

² *Milicianos atacam manifestação pacífica na Líbia e matam 15*. Folha de S. Paulo (15 nov. 2013). Acesso em 17 nov. 2013).

³ *Música de Guerra nas Estrelas vira trilha sonora em quebra-quebra no Rio*. Folha de S. Paulo (08 out. 2013). Acesso em 30 out. 2013).

⁴ *Médicos Sem Fronteiras diz que dividir ajudas nas Filipinas virou um "pesadelo logístico"*. Folha de S. Paulo (13 nov. 2013). Acesso em 18 nov. 2013).

121). No século XVII, Spinoza atribui ao termo um novo sentido que, para Negri e Hardt (2005a), essa virada semântica tem uma grande importância política. Em Spinoza, multidão (*multitudo*) é o termo que define “uma multiplicidade de singularidades que se situam em alguma ordem” (NEGRI, 2001, p. 139). Essa definição confere ao termo uma característica nova e dinâmica, atribuindo a esse conceito um teor subversivo cujo preceito está associado, conforme a infinitude da multidão que amedronta os princípios de ordem pré-estabelecidos e criam uma outra forma de relação ou, como preferimos, uma inorganização que, em linguagem bakhtiniana, define-se por carnavalização.

Essa organização é antes de mais nada, profundamente concreta e sensível. Até mesmo o ajuntamento, o *contato físico dos corpos*, que são providos de um certo sentido. O indivíduo se sente parte indissolúvel da coletividade, membro do grande corpo popular. Nesse todo, o corpo individual cessa, até um certo ponto, de ser ele mesmo: pode-se, por assim dizer, *trocar mutuamente de corpo, renova-se* (por meio da fantasia e máscaras). Ao mesmo tempo, *o povo sente sua unidade e sua comunidade concretas, sensíveis, materiais e corporais*. (BAKHTIN, 2010a, p. 222, grifo do autor).

Essa organização à *sua maneira*, “a multidão é um todo popular, organizado à sua maneira, à maneira popular, exterior e contrária a todas as formas existentes de estrutura coercitiva social, econômica e política” (BAKHTIN, 2010a, p. 223) compreenderemos como uma relação inorgânica e pulsante.

Com todas as suas imagens, cenas, obscenidades, imprecisões afirmativas, o carnaval representa o drama da imortalidade e da indestrutibilidade do povo. Nesse universo, a sensação da imortalidade do povo associa-se à *de relatividade do poder existente e da verdade dominante*. (BAKHTIN, 2010a, p. 223, grifo do autor).

Bakhtin vê também na multidão uma transgressão, uma “maldição” (imprecisão) afirmativa, pois capaz de relativizar todas as relações e colocar o mundo de cabeça para baixo. Na leitura de Tihanov (2012, p. 170), Bakhtin analisa o corpo coletivo como um todo não moldado pelo eu e pelos limites traçados da identidade, mas, sim, estabelecido mediante uma experiência de união transgressiva. Em nossa leitura essa experiência de união transgressiva presente em Bakhtin, essa *comunidade concreta*, é a multidão.

A esse grande corpo popular não se associa a ideia de apagamento ou indiferença. A multidão de alteridades articula-se pelo agir em comum como um

corpo coletivo, mas sem perder ou deixar apagado suas diversidades e singularidades. Com as palavras de Bakhtin: “É esse todo que fala pela boca de todas as imagens do carnaval, que reina no seu ambiente mesmo, obrigando a todos e a cada um a comungar com o sentimento do conjunto” (BAKHTIN, 2010a, p. 223). Ratificam Negri e Hardt: “Em termos conceituais a multidão substitui a dupla contraditória identidade-diferença pela dupla complementar partilha-singularidade” (NEGRI; HARDT, 2005a, p.282).

A multidão, portanto, não designa uma massa. Ao contrário, os elementos que constituem o conceito multidão são moleculares, isto é, não massa e classe social não operária, esclarecem Negri e Hardt (2005a). Isso quer dizer, sujeitos singulares, responsáveis, ativos e criativos. A multidão não é massa, pois a massa é construída pela indiferença e uniformidade. Na massa as diferenças são subtraídas, reduzindo a multiplicidade rica em diversidade numa uniformidade cinzenta e indistinta. A multidão não é povo, pois a noção de povo é una; é uma identidade, já a multidão é múltipla, composta por diferenças internas. As figuras 12 e 13 acima, nos apresentam uma multidão de pessoas reivindicando juntas sem que essa união signifique massificação e apagamento.

O conceito multidão compreende sujeitos singulares - no sentido bakhtiniano de responsáveis e ativos - que reunidos num mesmo movimento constituem, cada um de seu lugar intransferível e de sua busca por relações igualitárias e democráticas, o corpo da multidão que, como um corpo grotesco, não se define necessariamente pela organização (orgânica), mas pela inorganização.

Apesar de manter as diferenças internas, a multidão é capaz de agir em comum⁵. A inorganização é justamente uma relação não hierárquica e não imposta pelos padrões oficiais de conduta, forma e expressão, mas alicerçada no comum.

O comum não se refere noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na comunicação entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos da produção. (NEGRI; HARDT: 2005a, p.266).

⁵ Negri e Hardt usam de exemplos de entidades coletivas como a turba e o populacho para contrastar com a multidão, afirmando que a turba, por exemplo, é constituída por indivíduos incoerentes e não identificam elementos compartilhados em comum. E acrescentam que as massas, a *turba* e o *populacho* não são compostos por singularidades como é a multidão. (2005a, p. 140).

A circularidade entre as ideologias e a “memória cultural” que, como em Bakhtin, ultrapassa a memória individual e se perpetua na História da Humanidade pelo gênero que dissemina e agrega os enunciados como memória de milhares de sujeitos discriminados e “excluídos”, mediante uma inorganização, definem também a multidão.

O conceito de multidão, dada a multiplicidade que o caracteriza, pode ser analisado por diferentes perspectivas como a socioeconômica, política e metafísica. Representada por todos os explorados pelo capitalismo, isto é, pelo trabalhador comum, vê-se a face socioeconômica. Pela capacidade de criar democracia, sua face política. E pela recorrência na História, sua face metafísica. Todavia, a face metafísica não se reduz à figura do pobre, mas amplia-se por uma aspiração:

Quando dizemos que não queremos um mundo sem diferenças raciais ou de gênero e, sim um mundo no qual a raça e o gênero não importam, ou seja, um mundo no qual as diferenças possam expressar-se livremente, estamos exprimindo um desejo de multidão. (NEGRI; HARDT, 2005a,p. 141).

A comunicação criativa que pode e produz a multidão (“o Brasil acordou”; “vem prá rua”; “o gigante acordou”)⁶ impede que essa união se transforme em uma massificação. Por isso a multidão não é povo.

A ideia de povo reduz todas as diferenças à homogeneização. A noção de classe operária também difere de multidão, pois o proletariado define uma classe específica de trabalhadores explorados pelo capitalismo e exclui, em sua visão mais ampla, a classe de não assalariados. Já o que define a multidão, num sentido econômico “são todos aqueles que trabalham e produzem sob o domínio do capital” (NEGRI; HARDT, 2005a. p. 148), e esse trabalho pode ser o imaterial: a produção de comunicação, afetividade, reciprocidade, amizade, reconhecimento - fundado numa *memória cultural* – de familiaridade devido uma História de opressão, discriminação e injustiça social.

⁶ Esses foram alguns dos enunciados que convidavam a todos para lutarem por direitos. O carnavalesco desses enunciados pode ser localizado nos trocadilhos que praticam: a propaganda da copa na qual o Pão de Açúcar vira um gigante e a música da banda O Rappa que diz “vem pra rua porque a rua é a maior arquibancada do Brasil”. Em ambos os exemplos o sentido é resignifica e passa a representar a força e desejo da multidão.

A multidão é incalculável, inalienável e incapturável. Corpo “formado” por muitos sujeitos diferentes e com experiências que se reconhecem como parte integrante de um grande corpo que luta pela diferença não indiferente.

Essas características da multidão faz dela um desafio a soberania. Na filosofia política tradicional, por exemplo, o povo pode governar como soberania, já a multidão não, afirmam Negri e Hardt (2005a). O povo torna-se unidade submetendo suas diferenças à identidade. A multidão mantém-se diferente e singular em sua inorganização. Enquanto o povo não pode agir por conta própria, comparam Negri e Hardt, a multidão é justamente a capacidade de “organização” *à sua maneira*, pulsante e inorgânica mediante o comum que a percorre.

Enquanto o povo ou a classe operária são definições molares, estratificadas, homogeneizadas e hierarquizadas pelo que faz parte e o que não faz, o que está dentro e o que está fora, por uma identidade imposta e manipulada que sozinhos se perdem, pois são “agregados estatísticos que constituem, mediante processos de integração e representação, um conjunto coeso e unitário” (NEGRI, 2002, p. 75), a multidão é molecular, isto é, se desenvolve em meio às suas próprias singularidades potencializando suas diferenças e fortalecendo-se em seu caminho comum.

A multidão é o “duplo cômico” do povo cristalizado. Isto é, a multidão é o revés de povo. Seu contrário, sua desestabilização. Negri afirma que essa união da multidão “designa micromultiplicidades, ou melhor, singularidades, que formam constelações ou redes não homogêneas” (NEGRI, 2002, p. 75).

A ideologia oficial funciona tentando segregar o singular do plural, o uno do múltiplo. Todavia, essa ruptura ou corrupção não acontece na multidão: *a multidão demoníaca rompe com todas essas distinções numéricas*. A multidão é uma pulsação múltipla, pois as singularidades estão presentes. Essas singularidades podem constituir relações fomentadas pelo desejo de relação não hierárquica, não corrupta e não indiferente. As relações podem inverter a lógica da ideologia oficial carnavalizando a visão segregadora e inventando um outro corpo, um corpo grotesco. Aqui nada há de abstrato ou ontológico.

O formato da multidão é *monstruoso* porque além da medida, disforme, pois com muitas formas, faces. “O informe e desordenado são assustadores. A monstruosidade da carne não é um retorno ao estado natural, mas um resultado da sociedade, uma vida artificial” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 251).

O corpo grotesco da multidão criou uma expressão independente e fugidia porque incapaz de se estruturar a órgãos, incapaz de se hierarquizar. “A multidão é algo como uma carne singular que recusa a unidade orgânica do corpo” (NEGRI; HARDT, 2005 a, p. 211). Diferente do corpo como acabado e completo, *unidade orgânica*, é o corpo da multidão - corpo grotesco cuja comunicação desenvolve uma inorganização no sentido de uma pulsação inalienável. *Anonymous*, é um exemplo da inorganização possível entre diferentes sujeitos, como afirmam Spinoza e Bakhtin, respectivamente *situados em alguma ordem e à sua maneira, a maneira popular*.

A carnavalização como transgrediência - uma pulsação política

Figura 4 Máscaras Guy Fawkes



Fonte: <http://www.diariodocentrodomundo.com.br/tag/anonymous/>

Um exemplo da carnavalização como transgrediência encontra-se na união à *sua maneira* dos *Anonymous*. Na página oficial do grupo (acesso em 20 out. 2013), uma definição nos interessa:

Permita nos apresentar como Anonymous, e Anonymous apenas. Nós somos uma ideia. Uma ideia que não pode ser contida, perseguida nem aprisionada. Somos uma ideia que surgiu em 2004 e sempre seguiu uma

linguagem de memética e muitas sátiras. Hoje, Anonymous é uma ideia de mudança, um desejo de renovação. Somos uma ideia de um mundo onde a corrupção não exista, onde a liberdade de expressão não seja apenas uma promessa, e onde as pessoas não tenham que morrer lutando por seus direitos. Não somos um grupo. Somos uma ideia de revolução. Acreditamos que cada geração encontra sua forma de lutar contra as injustiças que encontra. Temos em mãos pela primeira vez o poder de produzir, distribuir e trocar informações. Uma oportunidade nunca vista antes na história para colaboração e construção de um mundo onde a esperança, a dignidade e a justiça sejam princípios a serem respeitados. Nós não somos uma organização e não temos líderes. Oficialmente nós não existimos e não queremos existir oficialmente. Nós não seguimos partidos políticos, orientações religiosas, interesses econômicos e nem ideologias de quaisquer espécies. Anonymous não pede dinheiro nem qualquer favor ou benefício a ninguém. Mais uma vez: Anonymous não tem líderes. Se alguém lhe disser que representa ou lidera Anonymous, este alguém não conhece a ideia Anonymous, porque nós não podemos ser representados ou liderados, porque isto é o que somos: uma ideia. Anonymous apenas pede que você se informe e busque informações por você mesmo, e apenas isto. Somos pessoas comuns, de todas as cidades e de diversos lugares do Brasil e do mundo. Temos motivos concretos para desejar uma mudança de paradigmas retrógrados que a nossa sociedade apresenta hoje. Isso não significa que iremos lutar apenas por um objetivo, o objetivo é criar uma série de mudanças positivas e buscar a melhor forma para tal. Precisamos de todos para a construção desse novo mundo. Todas as cores, todas as ideias, todas as diferenças. Queremos um debate honesto com todos aqueles que, assim como nós, compartilham desse desejo de mudança. Qualquer um, e todo aquele que carregar esse sentimento, é, por definição, Anonymous. Estamos em todos os lugares. Se você quiser encontrar Anonymous, apenas olhe ao seu lado: pode ser qualquer um. Nós somos os 99% da população que se levanta contra a tirania de 1% e estamos nos organizando mundialmente com este objetivo. No Brasil, estamos agora nos expandindo e queremos convidá-lo a juntar-se a nós, anonimamente. Preservando o anonimato, poderemos agir contra a corrupção com mais eficácia, sem perseguição. Não esperamos que você acredite neste texto. Pedimos apenas que você se informe e procure as informações por você mesmo sem interferências midiáticas. Veja com seus próprios olhos os fatos que estão acontecendo no mundo e na sua própria cidade. Vamos todos juntos à favor do Brasil, contra a corrupção! Nós somos Anonymous; Nós somos muitos; Não esquecemos; Não perdoamos; Nos aguardem.

Anonymous, com o uso de máscaras e uma pitada de *legião demoníaca*: “nós somos muitos”; “não esquecemos”; “não perdoamos”; “nos aguardem”, fazem das manifestações uma ação carnalizada por meio uma multidão de sujeitos.

Espalhados por todo o mundo, os participantes *Anonymous*, por exemplo, lutam por diversas causas a favor da liberdade, igualdade e justiça e os membros desse corpo grotesco não se *conhecem*, necessariamente, mas se *reconhecem* a partir do comum. “A multidão é composta de diferenças e singularidades radicais que nunca podem ser sintetizadas numa identidade” (NEGRI; HARDT, 2005a, p.444).

É o que lemos pelas manifestações populares, pelas festas, pelo encontro de milhares de pessoas isto é, pela carnavalização da vida e da consciência, como coloca Bakhtin.

O silêncio quebrado, a funcionalidade descentralizada, a mudança de papéis, o colocar o mundo de cabeça para baixo é prelúdio, segundo Bakhtin das grandes transformações. Memória de passado e memória de futuro, construção e desconstrução, morte e vida, batalha por uma utopia crítica é o comum que move a multidão. “O novo ciclo global de lutas é uma mobilização do comum que assume a forma de uma rede aberta e disseminada, na qual não existe um centro exercendo controle e todos os nodos expressam-se livremente” (NEGRI; HARDT, 2005a, p.282).

Pode-se perguntar: esse grande corpo coletivo incapaz de aceitar, incapaz de ser subjugado é um corpo que pratica a violência? E que violência é essa? Como coloca Bakhtin é uma violência justificada? Ou nos termos de Negri e Hardt uma violência democrática? E o que seria a violência justificada e/ou democrática?

É necessário pensar sobre a violência para que os discursos que pregam “que a violência do forte é automaticamente legitimada, e a violência do fraco, imediatamente taxada de terrorismo” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 55) não se tornem uníssonos⁷. Negri e Hardt (2005a) apresentam três perspectivas do uso democrático da violência ou, para usarmos o termo de Bakhtin, de uma violência justificada e essas perspectivas auxiliam no entendimento de várias das ações da multidão trazendo à tona outras possíveis problematizações. São elas:

- a) violência como instrumento para fins políticos;
- b) violência como defesa;
- c) violência como organização democrática.

Ao usarem do exemplo bíblico do êxodo dos judeus⁸, afirmam que “o êxodo nunca foi nem será irênico, ou seja, absolutamente pacífico e conciliatório”. (NEGRI;

⁷ As tensões entre o legítimo e o terrorismo podem ser vistas no exemplo do uso do corpo na nova forma de guerra “incorpórea” como manifestações de uma contradição: “o homem bomba é o contrário sombrio, o dopplelgänger ensanguentado do seguro soldado sem corpo” (NEGRI; HARDT, 2005, p. 74).

⁸ Os autores fazem referência à passagem em que o faraó não permite que os judeus fujam em paz. As 10 pragas precisam acontecer para que ele os deixe ir. Aarão tem de combater os exércitos na retaguarda e Moisés é obrigado a separar o mar vermelho em dois para que o êxodo seja sucedido. (NEGRI; HARDT, 2005, p. 428).

HARDT, 2005a, p. 428) e com a expressão deleuziana acrescentam: “fujam, mas na fuga apanhem uma arma” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 428).

Nessa perspectiva a violência persegue objetivos políticos. Todavia, “esse uso democrático da força e violência não é o mesmo nem o oposto da guerra as soberania, é diferente” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 428). Não se pode pensar, afirmam, em opostos sem o perigo de uma confusão conceitual. É necessário que para ser um uso democrático da violência, a violência esteja subjugada à política da diferença ou política realista.

Bakhtin disse que só é possível combater a violência econômica, política e ideológica com forças externas, com a violência justificada. (BAKHTIN, 2011a, p. 355). Esse combate como defesa é a segunda perspectiva. Negri e Hardt associam a violência defensiva à tradição republicana do direito de resistência.

O exemplo de Brutus de Shakespeare expressa, segundo os autores, retoricamente esse emprego da violência: “Preferirias que César vivesse, e morressem todos os escravos, / Do que estivesse morto César, para que vivessem todos os homens livres” (SHAKESPEARE *apud* NEGRI; HARDT, 2005a, p. 429). Com efeito, a linha mestra traçada acerca dessa segunda perspectiva é que num contexto revolucionário, resistência e uso democrático da violência não diferem. “A desobediência à autoridade e até mesmo o emprego da violência contra a tirania, são neste sentido, uma forma de resistência, ou um uso defensivo da violência” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 430).

Por fim a terceira perspectiva defende que não pode existir uma separação entre os meios e os fins do uso democrático da violência. O uso democrático da violência exige que a violência seja praticada “em situações de necessidade” para que fins políticos sejam alcançados como defesa e, essa defesa, deve estar engendrada de forma horizontal pela multidão e guiada pelo *comum* da multidão. Somente assim a terceira perspectiva é legítima.

Notemos que *as situações de necessidade* a que se referem Negri e Hardt podem gerar perguntas como a que indaga pela existência ou não de uma violência legítima. Os autores explicam que a distinção menos problemática e que “realmente importa” é que há uma violência “que preserva a hierarquia contemporânea da ordem global e a violência que ameaça essa ordem” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 58).

Mais precisamente, a saída que não leva a um engodo é a lógica das tensões ideológicas. A lógica da carnavalização e sua ambivalência.

Não é o objetivo da democracia o uso da violência, mas não se pode passar pela reflexão sobre a construção democrática sem nos depararmos com os discursos sobre a violência. Mais precisamente, a violência cumpre, entre outras possibilidades, a tarefa de criar a arena onde “partes” que não se enfrentavam, encontram-se em dissenso.

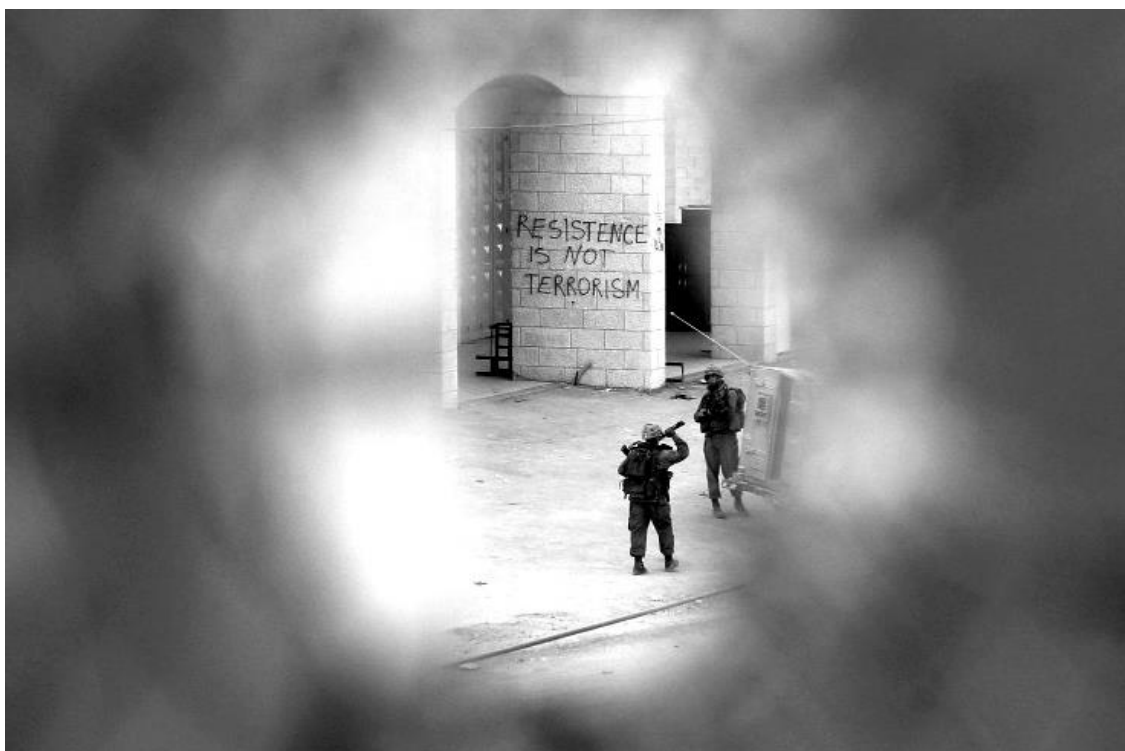
Violência é uma espécie de contralinguagem comunitária; é uma espécie de contralinguagem em que aquele que não tem moeda, aquele que não está discursivamente inserido na esfera hegemônica, por educação, por capital social, conhece uma espécie de exceção soberana que incita ao refazimento imaginário de relações sociais. (SODRÉ, 2006, p. 39).

O desafio é compreender a violência como transgrediência e esta nada tem a ver com opressão e hierarquia. Não é de hoje que a violência é tema de reflexões, mas com as *experiências coletivas de conflito* o debate é revigorado mais uma vez. “As experiências coletivas de conflito valem dela [da violência], para justamente, poder estabelecer um campo de conflituosidade concreto ou uma definição de uma situação social de conflituosidade”. (GADEA, 2011, p. 85). Gadea afirma ainda que até se pode fazer uma leitura da violência como o motor da História. Observa que a arte, em diversas ocasiões, usa da violência estética para opor-se ao mundo liso e linear. As letras de músicas, em diferentes momentos históricos, usam também da agressão verbal e do exagero (elementos carnavalescos) para denunciar uma ética retificada. É por essa perspectiva que a violência pode ser problematizada, como fazem Negri e Hardt, como *uso democrático*.

Ao seguir o raciocínio de Negri e Hardt (2005a) e Gadea (2011), pode-se compreender o uso da violência como forma de estabelecer o conflito concreto até então ausente.

A inorganização política

Figura 1: *Graffiti viewed through a bullet hole while Israeli soldiers patrol*



Fonte: <http://www.wearweverywhere.org>

Pelo buraco de uma bala veem-se dois mundos em tensão na figura 5 abaixo. De um lado, a ideologia oficial fazendo guerra, do outro lado a resistência à lógica de dominação pela ideologia cotidiana. “*Resistência não é terrorismo*” diz o grafite. A carnavalização como transgressão não é terrorismo, não é soberania, mas um conflito armado por palavras, ações, relações e pulsões desestruturantes.

A carnavalização como transgressão significa a busca pela liberdade da palavra e da compreensão da democracia como contraposição dialógica. A visão de mundo pela qual o outro é irreduzível desencadeia relações éticas nascidas da concretude dos encontros entre *eu e outro eu* pelos quais o eu é *convocado a responder*. Com efeito, as relações emergentes desse encontro podem ser menos opressoras devido a percepção que o sujeito adquire de sua singularidade, sua diferença não indiferente, pois necessitado do outro e sem alibis.

Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. (...) Talvez ela não passe da afirmação da divisão. Seria necessário aliviar essa

palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença. (FOUCAULT, 2009, p.33).

O reconhecimento da própria carência face ao outro, que me dá acabamento, possibilita um pensar e agir que, pela *descoberta* da ambivalência de tudo, desestrutura relações de poder segregadoras, individualistas e arrogantes.

O sujeito consciente de sua singularidade sem álibis carnavaliza a si mesmo ao *colocar-se* como inacabado, temporal, responsável e respondente. Sujeitos para os quais o *ser* só pode ser compreendido pela alteridade e pela *multiplicidade* são sujeitos de uma constituição política diferente que chamaremos de *inorganização* política da multidão.

Quando a política deixa o espaço do tédio e da burocracia, quando a resistência torna-se alegre e não um sacrifício, então o processo de mudar o mundo torna-se perigosamente contagiante, por isso não deve ter sido nenhuma surpresa que um ano depois de Seattle, o FBI adicionou Carnaval contra o capital à sua lista de 'mais procurados' grupos terroristas. Isso pode parecer absurdo, agora, no meio da "guerra ao terror" aparentemente interminável que o carnaval pode ser considerado uma ameaça tão terrível. Ainda mais absurdo - não só é "Carnaval contra o capital" nada a ver com o terrorismo, não é uma organização em tudo. Ela não tem células, sem líderes, sem programas de dez pontos. É uma tática, nada mais. Ele é a personificação do espírito de resistência ao capitalismo global contemporâneo. (AINGER, K. et al, 2003, p.179, tradução livre).

A inorganização política carrega o elemento do excesso, da festa, da ambivalência e do encontro familiar. Faz da resistência um movimento diferente, baseado *na alegria e não no tédio* (AINGER et al, 2003), não se encaixando, portanto, no modelo de organização estruturado numa hierarquia com líderes e células.

A prática carnavalizada de fazer política é assustadora para aqueles cuja única relação compreensível é a do poder. Não é por acaso que o *“FBI adicionou o carnaval contra o capitalismo à sua lista de 'mais procurados' grupos terroristas -”*.

Para quem as relações somente são compreensíveis se estruturadas de forma soberana, o *carnaval contra o capitalismo* acaba por ser interpretado de maneira equivocada. Ou seja, por essa visão de mundo binária (soberana ou terrorista) não se compreende os movimentos singulares de uma multidão de sujeitos que resistem ao sistema sem fazer soberania ou terrorismo. É por isso a escolha do termo inorganização. Primeiramente para opor-se a ideia de organização

no sentido clássico de organismo articulado e ordenado hierarquicamente. Em segundo para compreendermos a possibilidade de uma relação social que não seja soberana ou terrorista.

A reviravolta proposta, permite a compreensão do conceito de multidão adequadamente. Mais precisamente, Bakhtin com o conceito de carnavalização possibilita, conforme Negri e Hardt⁹ (2005a), uma nova e diferente alternativa quando se trata da *disposição* política de uma multidão.

A inorganização política, é a princípio, o governo de uma *multidão*. Consequente, é também, uma *disposição* diferente porque há toda uma defesa do poder das manifestações populares em detrimento do controle e da coerção. Vê-se um projeto utópico essencialmente crítico e político, pois “quando a multidão finalmente se tornar capaz de governar a si mesma, a democracia é possível” (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 426).

Crítico é subversivo - capaz de censurar relações de dominação e oferecer uma alternativa. Político como oposição, cujo objetivo é construir uma outra forma de relação menos opressiva e alienante que compreende-se como *pulsção* ou *inorganização*. Nesse sentido, “é possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de ajuntamento de escravos?” (DELEUZE, 2002, p. 17). Para muitos pensadores a resposta é sim e sua realização encontra sentido nas reflexões bakhtinianas principalmente pela definição de carnavalização.

Ao examinarmos a noção do carnavalesco nos outros escritos de Bakhtin [além do livro sobre Rabelais], constatamos que a emprega na realidade para descrever a força das paixões humanas O carnavalesco é prosa que se opõe ao monólogo recusando-se assim a invocar uma verdade já concluída, e optando por produzir contraste e conflito na forma do próprio movimento narrativo. Assim é que o carnavalesco põe em movimento uma enorme capacidade de inovação – uma inovação que pode transformar a própria realidade. A narrativa carnavalesca, dialógica e polifônica, naturalmente, pode muito facilmente assumir a forma de um naturalismo cru que se limita a refletir a vida cotidiana, mas também pode tornar-se uma forma de experimentação que liga a imaginação ao desejo e à utopia. (NEGRI; HARDT, 2005a, p. 273).

Ao falarmos de um *governar carnavalizado*, de escritos que são *valiosamente politizados* o que se defende como política? A política é litígio, dissenso, contrapalavra, conflito, tensão entre sujeitos, grupos, comunidades, partes. É uma

⁹ Assim como por Stallybrass; White (1986) em *Politics and Poetics of Transgression* e Ainger et al (2003) em *We are everywhere: the irresistible rise of global anticapitalism*.

atividade preenhe de utopia crítica, pois busca pela reciprocidade, escuta, aprendizado mútuo, negociação entre sujeitos responsáveis e respondentes, valorização das qualidades humanas, relações humanizadas no agora, no presente e nas relações cotidianas que estabelecemos como sujeitos ativos, respondentes e singulares.

A democracia e o conflito não são noções antagônicas. Ao contrário há relação democrática quando há embate de vozes, de discursos, de visões de mundo. Na falta desses embates a democracia está ausente. Todavia, como pontua Bakhtin, as ações carnavalescas, ou seja, as ações de inversões sociais devem estar alimentadas pelo polo afirmativo sem o qual se tornam algo que não carnavalização. A cosmovisão presente nos movimentos populares carnavalizados nada tem a ver com a banalidade. Seu mote é inverter e não são inversões unilaterais no interior de uma hierarquia, mas opera um deslocamento *real*.

A festa oficial (...) tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes. A festa era o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória. Por isso o tom da festa oficial só podia ser o da seriedade sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho. Assim a festa oficial traía a verdadeira natureza da festa humana e desfigurava-a. (BAKHTIN, 2010a, p. 8).

A carnavalização desestabiliza relações de opressão e silenciamento e, nesse sentido, uma *arma transformadora e não apenas destrutiva*.

Os vários tipos de carnaval e paródia tão comuns hoje em dia nos protestos da globalização poderiam ser considerados outra forma de armamento. O simples fato de reunir milhões de pessoas nas ruas para uma manifestação é uma espécie de arma, como também, de uma forma bastante diferente, a pressão das imigrações ilegais. (NEGRI; HARDT, 2005a, p.434).

Para se afirmar como práticas carnavalizadas as festas, protestos e manifestações em geral devem conter alguns, senão todos, princípios próprios do carnavalizar: contato familiar, o exagero, a ambivalência, a profanação, a excentricidade, o uso de linguagem informal e vulgar, o cômico, o caráter intemporal e utópico. Em outras palavras a dialogia e a luta discursiva devem estar presentes para se caracterizar a festa e movimentos como carnavalização. A narrativa ou

manifestação monologizadas perdem seu poder transformador e efusivamente contestador por incidir na lógica da segregação e superioridade.

Os discursos monologizados definem-se por nada subverter, nada aproximar, nada libertar. Está ausente a dimensão lúdica, alegre e subversiva. Ou como diz Bakhtin, na festa oficial o *princípio cômico lhe é estranho*. Já uma prática carnalizada busca inverter e desestabilizar as hierarquias, descentralizar relações de poder e criar relações de diálogo, saindo do lugar comum do discurso linear e adentrando por meio da fala, do corpo e das ações cotidianas no discurso grotesco, ambivalente, pictórico, alegre e livre. A suspensão, mesmo que temporária, das relações hierárquicas, da palavra dominante e de toda vontade de poder são consequências da libertação que consciências carnalizadas promovem.

Conforme Bakhtin o riso é produto do corpo, a chave dominante, pois é uma força, de certa forma a única, que a humanidade tem que não se confunde com a oficialidade. O riso, diz ele ainda, se coloca fora, além da mentira oficial, cujo invólucro é uma seriedade patética. A defesa do riso em Bakhtin é a defesa do rir de si mesmo, do deslocar a si mesmo - a própria identidade. Eis porque a carnalização, o riso livre, pode ser compreendida como uma pulsação política do corpo – e corpo aqui significa o corpo grotesco – aquele que ultrapassa limites, cercar, definições fixas e estratificadas. É o corpo da relação: um mais um, mais um...

A negação ou recusa, por assim dizer, de todo o sistema opressor é afirmativa, não se tornando banal nem nihilista, por afirmar a vida além das relações hierárquicas. Uma negação afirmativa não cria preconceitos ou hierarquias; não se assemelha, por exemplo, com a piada que zomba de um alvo específico adotando uma atitude quase sempre de superioridade face ao seu outro.

Práticas carnalizadas enquanto o opor-se a toda perpetuação do já dado e regulamentação imposta quando opressora, hierárquica e individualizante visualizando (memória de futuro) o agora outro, diferente e não indiferente. essas práticas são ações de transgressão, são ações do riso libertador, da carnalização promovida pela força das paixões humanas, a multidão.

Conclusão

O estudo acerca da carnavalização e da multidão foi a que nos motivou a perseguir nesse estudo relações carnavalescas que se apresentassem como vivência lúdica, alegre e ao mesmo tempo transgressiva. Dada a diversidade das manifestações, festas e protestos populares, algumas perguntas apresentaram-se como recorte para o estudo. Primeiramente, quais manifestações podem ser lidas como carnavalescas no sentido de *transgrediência*? E como diferentes sujeitos carnavalizam? A diferença entre uma festa popular e uma festa oficial, para usar termos bakhtinianos, reside no fato do riso ali vivido ser ou não ambivalente. Quando ambivalente, é libertador e uma força, a única não alienável e a única incapaz de se estabilizar absolutizada em um riso unilateral. No entanto, um desafio se apresentou, na tentativa de respondermos tais questões: em meio às relações líquidas (BAUMAN, 2005; 2007) que fomentam irresponsavelmente relações desiguais, as carnavalizações podem ser associadas precipitadamente à banalizações ou, por um outro ângulo, as banalizações são associadas a uma expressão de consciência crítica, transgressiva, carnavalesca.

Encontramos a transgrediência no *grande corpo coletivo* que, segundo Negri e Hardt (2005a), define-se como multidão. Essa união transgressiva que constrói a multidão desestabiliza relações de poder, relações hierárquicas e valores pré-dados. As ações da multidão, conforme problematizamos, carregam consigo elementos carnavalescos como o contato familiar; o exagero representado pelo uso de máscaras, cartazes, gritos de guerra, fantasias e violência democrática; o caráter utópico que em termos de Negri e Hardt podem ser definidos como força das paixões humanas, isto é, o comum que constitui e move as multidões; a quebra com o cotidiano para a festa e o protesto; a linguagem vulgar, os palavrões, as ironias e paródias contra a linguagem oficial, a quebra com o sentido único. Com efeito, constatamos que diferentes sujeitos carnavalizam movidos pelo desejo *comum* de relações humanizadas. Comum esse que como o estudo sugeriu, apresenta-se como um *gênero carnavalesco*. Em outras palavras, uma memória “universal”, pois *recorrente* na História da humanidade - reservada as devidas configurações de cada evento. O *gene* da revolução vai passando de um sujeito para outro. Mais precisamente o gênero vai *se atualizando* e, conforme os objetivos específicos da

presente tese, como uma *busca por práticas de liberdade de palavra e pela diferença não indiferente*. Pontualmente, os enunciados (orais, escritos e extraverbais) evidenciam as diferentes esferas das atividades humanas “não só por seu conteúdo (...), mas acima de tudo, por sua construção composicional” (BAKHTIN, 2006a p. 261). Assim cada uma das esferas da vida *estabilizam* seus tipos de enunciados – gêneros - *relativamente*. “Os gêneros são as correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem” (BAKHTIN, 2006a p. 268). E vale enfatizar que a linguagem é a materialização dos discursos e ideologias. É, portanto, o jogo entre gêneros primários (mais próximo das mudanças contínuas) e secundários (um pouco mais estabilizados) que possibilita a atualização da memória de passado, como no caso do *comum* (o gene da revolução) da multidão que se renova, mediante a desestabilização do *por vir* - da memória de futuro.

A união da multidão não é uma união qualquer. Ela caracteriza-se por ser um encontro destituído de centro ou comando. Bakhtin chamou a esse tipo de encontro de uma aglomeração “(...) *à sua maneira, à maneira popular*, contrária a todas as formas existentes de estrutura coercitiva...” (BAKHTIN, 2010a, p. 222, grifo do autor). Por essa razão adotamos o termo *inorganização* a fim de ressaltar a ausência de comando e a incapacidade de se deixar hierarquizar. Essa inorganização é uma resposta aos mecanismos de opressões políticas, ideológicas e econômicas e por isso torna-se uma prática política da diferença não indiferente. A característica inorgânica da união transgressiva da multidão permite que a noção de massa tenha uma contraface, a da multidão, na e pela qual o *coletivo* não assolapa as singularidades.

A luta por relações em que a alteridade não seja discriminada, ignorada e silenciada é a luta da multidão. Esta constitui um corpo grotesco porque ultrapassa os limites, invade as fronteiras, é inacabada por ser sempre aberta, dialógica por ser inorgânica, ou seja, não hierarquizada e não individualista. A multidão é uma inorganização grotesca que afronta as ideologias do uno, absoluto, ontológico e soberano. A multidão é um corpo grotesco porque formada por muitos - todos aqueles que desejam outras formas de relações e que fazem desse desejo uma ação. As manifestações da multidão são respostas, signos de resistência e configuram-se como ideologia não oficial. Os carnavais contra o capitalismo, as

festas populares com suas inversões e destronamentos e os protestos são todos confrontos contra as formas de opressão e caracterizam-se como contrarrespostas, como produção comum de signos que não estão separados de formas concretas de comunicação. Entendemos, com o estudo da carnavalização como transgrediência da multidão, que não há uma identidade coesa sobre o eu, sobre o corpo e sobre o signo, mas um combate constante entre as ideologias. O exemplo do desejo de democracia é uma contrarresposta à lógica de comando, do apagamento das diferenças e da produção de desigualdade. Para Negri e Hardt (2005a), a multidão e sua inorganização é a única figura histórica capaz de criar a democracia real, isto é, um realismo político (p. 438-445), pois a multidão é o encontro de singularidades e a singularidade é uma consciência ético-estética da alteridade: vivência ética sem álibis (BAKHTIN, 2006a; 2010c), o *eu aqui* do seu lugar intransferível (consciência essa que desperta pelo distanciamento em relação ao outro ali) vivendo o acabamento/inacabamento (relação estética) com o *outro eu ali*.

A multidão responde ao sistema com a recusa à imposição de verdades, com a alegria paradoxal, com a violência justificada, com as fantasias, as festas, os protestos, as músicas e as artes. Com sua união que ultrapassa os limites da identidade fixa, como no exemplo dos muitos sujeitos que protestaram contra a homofobia, independente de suas orientações sexuais, defendendo o direito à diferença.

Compreendemos, por fim, que não existe um controle absoluto sobre a alteridade; o outro transgride, cria novas relações. Não há um discurso que silencie completamente outro discurso; o que existe são armadilhas e tentativas de homogeneização de diferentes modos e intensidades. A transgrediência da multidão, por meio dos confrontos carnavalescos, é um exemplo do embate entre as ideologias e das contrarrespostas responsivas, pois como diz Bakhtin, *viver significa participar do diálogo, do simpósio universal*. E essa participação não é tranquila, porque o diálogo é uma luta ambivalente, no qual ao menos *duas forças* se encontram e lançam faíscas – novos sentidos, resignificando a vida, as relações sociais.

Referências

- AINGER, K. et al. (Ed.). *We are everywhere: the irresistible rise of global anticapitalism*. New York: Verso, 2003. Disponível em: <<http://www.weareeverywherw.org/>>.
- BAKHTIN, M. *A Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2010a.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006b.
- BAKHTIN, M. *Palavra própria e palavra outra na sintaxe da enunciação. A palavra na vida e na poesia: introdução ao problema da poética sociológica*. São Carlos: Pedro & João editores, 2011b.
- BAKHTIN, M. *Questões de literatura e estética – a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 2010b.
- BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro & João editores, 2010c.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BEZERRA, JR., B. Pobreza, agressividade e consumo: três observações sobre a violência no Brasil In: FEGHALI, J.; MENDES, C. e Lemgruber, J. (Org.). *Reflexões sobre violência urbana – (in) seguranças e (des)esperanças*. Rio de Janeiro: Mauad X. 2006.p. 43-60
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Ediora 34, 1992. (Coleção Trans).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. I, II, III e V.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2012. v. IV.
- ESPINOZA, B. *Obras escolhidas*. São Paulo. Abril Cultural, 1997.
- FARACO, C. A. Aspectos do pensamento estético de Bakhtin e seus pares. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v.46, n.1. p. 21-26, 2011.
- FARACO, C. A. *Uma introdução a Bakhtin*. Curitiba: Hatier, 1988.
- FARACO, C. A. *Linguagem e diálogo: As ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar Edições, 2003.
- FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão. In: DA MOTTA, M. B. (Org.). *Estética: literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p.28-46. (Coleção Ditos e escritos III).
- GADEA, C. A. A violência e as experiências coletivas de conflito. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 92. p. 75-98, 2011.
- GARDINER, M. O carnaval de Bakhtin como utopia crítica In: RIBEIRO, A. P. G.; SACRAMENTO, I. (Org.) *Mikhail Bakhtin – linguagem, cultura e mídia*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010, p.211-255.
- GERALDI, J. W. *Ancoragens – estudos bakhtinianos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

- MIOTELLO, V. e SILVESTRI, K. V. T. Em busca de sujeitos protumutantes: a denegação do mito das estratificações. *Polifonia*. Cuiabá: Editora Universitária, p.124-141, 2007.
- SILVESTRI, K. V. T. *Carnavalização como transgrediência da multidão*. [Tese] São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, Curso de Linguística, Departamento de Letras. 2014.
- MIOTELLO, V. e SILVESTRI, K. V. T. O espaço epistêmico da modernidade. In: *Formas, espaços, tempos: reflexões Linguísticas e Literárias*. GUERRA, V. M. L.; NOLASCO, E. C. (Org.). Campo Grande: Universidade de Campo Grande, 2009, p.97-108.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, A. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, A.; HARDT, M. *Multidão – guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2005a.
- NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2005b.
- PINHEIRO, A. *Aquém da identidade e da oposição- Formas na cultura mestiça*. Piracicaba: UNIMEP, 1994.
- PONZIO, A. *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2009.
- PONZIO, A. *Dialogando sobre diálogo na perspectiva bakhtiniana*. São Carlos: Pedro & João editores, 2012.
- PONZIO, A. *No círculo com Mikhail Bakhtin*. São Carlos: Pedro & João editores, 2013.
- PONZIO, A. *Procurando uma palavra outra*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- SODRÉ, M. e PAIVA, R. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2004.
- SODRÉ, M. Violência, mídia e política. In: FEGHALI, J.; MENDES, C.; LEMGRUBER, J. (orgs.). *Reflexões sobre violência urbana*. Rio de Janeiro: Mauad X. 2006. p. 33-42.
- STALLYBRASS, P.; WHITE, A. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1986.
- <<http://pt.scribd.com/doc/100468472/Stallybrass-The-Politics-and-Poetics-of-Transgression>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- TIHANOV, G. A importância do grotesco. *Bakhtiniana*. v.7, p. 166-180. 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/11381>>. Acesso em 20 abr. 2013.

Texto científico recebido em: 21/11/2014

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 05/05/2015

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

www.facebook.com/revistavozesdosvales

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424

Periódico Científico Eletrônico divulgado nos programas brasileiros *Stricto Sensu*

(Mestrados e Doutorados) e em universidades de 38 países,

em diversas áreas do conhecimento.