

HISTÓRIA, ARTES E JUVENTUDES: O MUNDO NA VIRADA DO SÉCULO

A estética da existência e os movimentos juvenis brasileiros em 1968 e 2013

The aesthetics of existence and Brazilian youth movements in 1968 and 2013

Idelmar Gomes Cavalcante Júnior

Universidade Estadual do Piauí. Parnaíba, PI, Brasil.

RESUMO: Neste artigo, analisamos o comportamento dos militantes estudantis que em 1968 foram às ruas protestar contra a Ditadura Militar e o da juventude que protestou no Junho de 2013, levando-se em conta, particularmente, a capacidade de articulação entre vida, política e arte. Em que medida essas duas gerações foram capazes de promover essa articulação e em que medida elas rechaçaram essa possibilidade? Em 1968, Caetano Veloso procurou levar a política para o palco, mas foi duramente repreendido porque não seguiu as anteriores prescrições dos Centros Populares de Cultura, da Une, que defendiam uma arte popular e didaticamente revolucionária. Caetano, afinal, queria expressar a política no seu próprio corpo. Levando em consideração essa premissa, o texto defende que Junho de 2013 rompe com a “seriedade” dos estudantes de 1968 e estabelece novos parâmetros de ativismo, pautados numa abertura para a estética da existência.

PALAVRAS-CHAVE: juventude; 1968; Junho de 2013; arte; política.

ABSTRACT: *In this article, we analyze the behavior of student activists who in 1968 took to the streets to protest against the military dictatorship and that of the youth that protested in June 2013, taking into account, in particular, the ability to articulate life, politics and art. To what extent were these two generations able to promote this articulation and to what extent have they rejected this possibility? In 1968, Caetano Veloso sought to take politics to the stage, but was harshly reprimanded for not following the previous prescriptions of the Popular Centers of Culture, Une; who advocated a popular and didactically revolutionary art. Caetano after all wanted to express politics in his own body. Taking this premise into account, the text argues that June 2013*

Idelmar Gomes Cavalcante Júnior é formado em Licenciatura Plena em História, com doutorado em História Social pela Universidade Federal do Ceará (2017), mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (2007) e estágio pós-doutoral em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (2021). Atualmente é professor adjunto II da Universidade Estadual do Piauí (Campus de Parnaíba).

E-mail: idelmargomes@phb.uespi.br.

<https://orcid.org/0000-0003-4621-7806>.

DOI: 10.22456/1983-201X.120450

Anos 90, Porto Alegre, v. 29 – e2022306 – 2022

 Este é um artigo Open Access sob a licença CC BY

breaks with the ‘seriousness’ of the students of 1968 and establishes new parameters of activism, based on an openness to the aesthetics of existence.

KEYWORDS: youth; 1968; June 2013; art; politics.

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?

Michel Foucault – Sobre a genealogia da ética

Introdução

As esquerdas nas lutas juvenis em 1968 foram fundamentalmente influenciadas pelo marxismo e pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), que defendia a tese de que “os intelectuais têm um papel fundamental na elaboração e na concretização de uma ideologia do desenvolvimento; são eles que devem explicitar o processo de tomada de consciência, e, por conseguinte, viabilizar o projeto de transformação do país” (ORTIZ, 2003, p. 68). Seria preciso, portanto, investir numa consciência crítica sobre a condição de dependência do país para a viabilização de um projeto de transformação nacional. Essa concepção foi particularmente importante para os Centros Populares de Cultura (CPC’s) da UNE.

Isso explica a hostilidade que os militantes estudantis dedicaram ao Tropicalismo, por exemplo. Para eles, afinal, a arte deveria ter um caráter didaticamente nacional-popular, com o objetivo de conscientizar politicamente a sociedade. Também deveria defender aquilo que fosse considerado patrimônio cultural nacional.

Por isso Caetano Veloso foi vaiado por jovens de esquerda no III Festival Internacional da Canção, realizado no Rio de Janeiro, em 1968, quando se preparava para cantar *É proibido proibir*. “Sua canção [...] mesmo obtendo boa classificação, foi a mais vaiada da noite. O público aceitou a música, mas não a maneira como ela foi apresentada.” (VEJA, 1968, n. 3, p. 68). Na ocasião, Caetano lembrava um *hippie* e se requebrava. Agredido, reagiu com um discurso antológico no qual questionou a postura dos corpos-militantes que o hostilizavam: “Mas é isso que é a juventude que diz que quer tomar o poder! [...] Se vocês em política forem como em estética, estamos feitos!”

Caetano, naquele momento, representava algo desconcertante para a política juvenil de sua época. Para Edwar Castelo Branco, “pode-se, até, conclamar ‘vem, vamos embora que esperar não é saber’, mas não se pode, de nenhuma maneira, trazer para a arena pública o corpo, este invólucro de tanta possibilidade existencial”, e em 1968, Caetano desferia golpes apenas com o seu corpo escrachado (CASTELO BRANCO, 2020, p. 115). Um corpo constituído no cruzamento entre a vida, a arte e a política. Mas afinal, “Não poderia a vida de todos se transformar em uma obra de arte”, questionaria Michel Foucault alguns anos depois (FOUCAULT, 1995 [1983] *apud* LOPONTE, 2003, p. 70).

Tal questão pareceu expressar um dos mais importantes dilemas de parte significativa da juventude dos anos 1960, apesar da insistência contemporânea em se focar apenas nos esquemas políticos do movimento estudantil daquela década. Esse dilema está bem colocado nas palavras de Sérgio Amaral:

[...] vale a pena aderir ao que se apresenta como modelo? Lutar contra a norma estabelecida dentro das mesmas regras importa tanto assim? Os lugares marcados não satisfazem e não atraem o suficiente e são menos do que se apresentam à primeira vista. Desse modo, há uma

proposta de transformação radical misturada com uma alegria arrebatadora que só a festa pode dar, pois ali é onde todos costumam se desarmar. A radicalidade não residiria, segundo a leitura do refrão, nem na lógica do “mundo real”, nem na violência organizada, nem no caos da inconsequência, mas na alegria, na brincadeira, na dança e no encontro da folia organizada com o propósito de viver o que um jogo sem cartas marcadas pode proporcionar. Não é uma louvação da pura rebeldia, mas de um mundo anárquico cujo poder seria horizontal e serpenteante como a evolução de um bloco. (AMARAL, 2004, p. 143).

Mas se o discurso e o corpo debochado de Caetano naquele festival impressionaram, o som ensurdecedor das vaías também. Quem vaiou Caetano naquele festival estava certo de sua infalibilidade. E o que, senão o marxismo, poderia oferecer tal convicção? Afinal, como dissera Alfredo Sirkis,

“o marxismo era todo um universo e tinha o atrativo da lógica, a tentação do maniqueísmo e a justa cólera dos revoltados. Tinha a grande solução. Era uma religião sem ser. – ‘É uma ciência, não uma ideologia’ – explicava uma colega. Então, se era científico, era infalível! (SIRKIS, 1980, p. 49).

Assim, se os militantes marxistas agiam com tanta agressividade contra a juventude *underground*, é porque eles, como bons herdeiros da racionalidade ocidental socrática, tornaram-se teóricos e racionais em demasia. Sérios demais, como diria Nietzsche. E isso os levou a “uma guerra que se baseia em certezas de ordem científica. Como, então, admitir que haja adversário, aceitar que se discorde de mim? Necessariamente, o adversário tem de ser patife, traidor, portanto já um inimigo – ou, na melhor das hipóteses, um ignorante [...]” (RIBEIRO, 1990, p. 25).

Em regra, para as organizações de esquerda que dirigiam as principais entidades estudantis de 1968, a valorização do cotidiano e das subjetividades não só não eram aceitas, como eram colocadas como instrumentos que contribuíam para o desvio do militante, afinal, para muitos partidos e organizações “gastar energia com lazer e prazer era desperdiçá-la em detrimento das causas revolucionárias” (SOBRINHO, 1994, p. 53).

O importante era a formação de militantes que fossem capazes

de a tudo suportar, de não se incomodar com o sofrimento, de jogar todas as suas fichas no futuro, de se imolar em favor do porvir, de sufocar a individualidade – seus gostos, seus prazeres, seus amores, seu tempo livre, tudo – em nome de um coletivo construído teoricamente pelo partido. (JOSÉ, 1996, p. 30).

No entanto, mesmo dentro das organizações havia também militantes preocupados com a possibilidade de espancamentos, prisões, torturas, morte ou simplesmente com os desejos de seus próprios corpos que muitas vezes transigiam em sua prática militante. Fernando Gabeira, por exemplo, em seu famoso livro de memórias, relata que quando entrou para a Dissidência Comunista, não conseguia compreender como militantes mais jovens abdicavam de coisas próprias de sua idade, como estar com namoradas, para se integrarem às rígidas regras de disciplina da organização. Além disso, ele mesmo enfrentava seus próprios dilemas diante de suas atividades. Diante da obrigação de acordar às cinco horas da manhã para seguir para as fábricas, onde distribuía propaganda e discutia com eventuais interessados, às vezes seu corpo relutava. “Todos os dias, o despertador tocava à mesma hora, nem sempre o corpo se movia.” (GABEIRA, 1988, p. 45). Quando isso acontecia, algum membro da organização já ia logo dizendo que se tratava de problema ideológico.

Haveria uma psicologia marxista para preparar os militantes para tais sacrifícios impostos aos seus corpos? – Questionava Gabeira.

Nosso quadro teórico nos permitia apenas explicar as determinações sociais que operavam no indivíduo. Mas não tínhamos a mínima ideia das múltiplas mediações que são colocadas pela vida pessoal de cada um, ao receber essas influências sociais. [...] Tudo é política, tinham razão. Mas as verdadeiras dimensões da política do corpo não podiam captá-las. Assim como nossas tias achavam que a civilização ocidental e cristã cairia por terra se continuássemos mexendo nossas bundas e pernas ao som do *rock-and-roll*, muitos acreditavam, solenemente, que o edifício marxista-leninista iria ruir se, de repente, começássemos a esfregar os clitóris das mulheres. (GABEIRA, 1988, p. 47).

E esse engajamento militante de esquerda acabou conquistando para si a legitimidade para falar em nome da rebeldia em 1968. Assim, a realidade daquele ano, sendo o resultado de um discurso que venceu historicamente e que procurou, ao longo do tempo, apagar outras vozes, as quais não estavam identificadas com o perfil de militante formado dentro das organizações de esquerda, pouco tem a nos revelar sobre outros corpos que vivenciaram seus protestos na época.

Pensar na política juvenil de 1968, nesses termos, implica quase que exclusivamente em pensar na militância estudantil e em acreditar que todos tinham um mesmo projeto político e que esse visava ao controle do Estado de acordo com o materialismo histórico. Não por acaso, quando se pensa ou se fala nos jovens que fizeram parte da luta contra a Ditadura na época, invariavelmente, os nomes que são lembrados são os de José Dirceu, Vladimir Palmeira, Luís Travassos, Jean Marc e outros. Todos militantes vinculados a organizações de esquerda.

Com a notoriedade de alguns desses estudantes, a revista *O Cruzeiro* se apressou em entrevistar a militante Ana Maria, esposa de Vladimir Palmeira, um dos mais importantes líderes estudantis do estado do Rio de Janeiro. E ela fez questão de deixar bem claro o quanto o debate deles era “sério” e pouco estético. Para eles, havia o campo da política e havia o campo da estética. Não se misturavam. E claramente o movimento estudantil e suas grandes manifestações de rua eram o espaço da política.

Cada vez que troco uma palavra participante por outra alienada, estou perdendo a chance de que o leitor ou o ouvinte se engaje cada vez mais na nossa luta. Fale dessa estrutura arcaica da nossa sociedade, fale desse governo incapaz que tolhe o nosso desenvolvimento, mas não diga como eu sou, como me visto, que fumo, se sou bonita ou feia, grande ou pequena. (O CRUZEIRO, 1968, n. 34, p. 123).

Pensar o cruzamento entre a política, a vida e arte, como pensara Caetano Veloso, fazia parte de um *devoir menor* e, portanto, sua voz era relativamente isolada. Foi assim que se consagrou uma memória estudantil que historicamente confirmou 1968 como um importante dispositivo discursivo ao longo de décadas. E isso se tornou possível graças a um investimento linguístico que, afrontando a explicitude do calendário, significou 1968 como “um ano que jamais terminou” (como está nomeado o mais famoso livro de Zuenir Ventura) (VENTURA, 1988). Essa implicação, até junho de 2013, manteve 1968 vivo e estabeleceu um modelo ao qual se devia recorrer sempre que se falava na rebeldia juvenil. Com 1968, as sucessivas gerações de estudantes deveriam se reconhecer.

O movimento estudantil 1968 foi então consagrado como a síntese privilegiada daquilo que a juventude do final dos anos 1960 foi capaz de protagonizar no Brasil, ao mesmo tempo em que submeteu o *devoir* a uma inusitada tirania: tudo o que dizia respeito às manifestações juvenis nas décadas seguintes (até 2013) só parecia adquirir algum sentido após ser comparado ao que foi o movimento estudantil de 1968.

As gerações dos “caras-pintadas” e do “Junho de 2013”: continuidade do passado?

A geração dos “caras-pintadas”, a qual eclodiu na década de 1990, foi considerada, por muitos, a sucessora dos estudantes de 1968 no Brasil (VENTURA, 1993, p. 117), devido às semelhanças entre as suas manifestações. De alguma forma, aquela geração de jovens foi estimulada por uma memória coletiva que designava o movimento estudantil dos anos 1960 como modelo a ser seguido, o que tornou o movimento dos caras-pintadas uma espécie continuidade do passado.

Quando os caras-pintadas surgiram, a primeira preocupação dos observadores foi procurar semelhanças entre as duas gerações, assim como quem espera encontrar no filho os traços do pai longo tempo ausente. Como não havia antagonismo entre as duas, deixou-se ver a diferença só porque não havia oposição. A conquista foi tida como herança, o adquirido como legado. Tropeçou-se no que era parecido, pensando ser igual, e viu-se muita coisa de cabeça para baixo. Lia-se 60 onde já estava escrito 90. (VENTURA, 1993, p. 119).

Consagrava-se uma formação discursiva que por anos confundiu os horizontes de expectativa dos jovens dos anos 1970, 1980 e 1990 com aquele que animou o movimento estudantil de 1968. Os movimentos juvenis dos anos 1960 foram retirados do fluxo temporal e uma prática discursiva (1968 não terminou) acabou se tornando um discurso (1968 configura o modelo ideal e natural para os movimentos juvenis).

No entanto, é possível perceber que os “caras-pintadas” de 1992 marcaram o início de algo novo, apesar das evidentes continuidades em relação aos anos 1960. Se em 1968 os grandes protestos de rua eram o espaço da política e não da arte, os caras-pintadas começaram a inverter essa relação. A começar pela própria designação “caras-pintadas”. Muitos associaram esses jovens de 1992 apenas ao exercício da política, embora fosse evidente o caráter estético daquelas manifestações.

Poucos notaram, mas aquela juventude que pintou o corpo fez política, arte e também *se fez arte*. Como uma tribo indígena prestes a ir para uma batalha ou como os cangaceiros, os “caras-pintadas” designaram no próprio corpo uma estética de confrontação. Pintaram o corpo para lutar pelo que achavam ser o melhor para o país. Foi um acontecimento novo que tem sido pouco explorado: os “caras-pintadas” marcaram a fundação, no Brasil, de movimentos juvenis de massa capazes de articularem política, vida e arte. De tão lúdico, muitos observadores chegaram a questionar a consciência política por trás daquele movimento. Diziam que aqueles jovens estavam nas ruas apenas pela festa, pela diversão. De fato, houve muita festa, mas seria um erro ignorar que aquela reunião de corpos festivos resultou em uma irresistível força de pressão que contribuiu de forma significativa para a queda de Fernando Collor.

Depois deles, tornou-se cada vez mais comum perceber a política pensada esteticamente e a estética à serviço da política nas manifestações de rua. Basta observar a história da juventude brasileira que, no início deste século, com certa frequência, invadia as ruas das grandes cidades defendendo tarifas mais acessíveis nos transportes públicos ou os direitos dos jovens das periferias; lutando contra a globalização (paradoxo?), articulada a outros jovens do mundo todo; ou engajando-se em movimentos de caráter identitário, em defesa das minorias. Nessas manifestações era possível perceber o encontro de diferentes tribos, diferentes corpos e diferentes linguagens. Ao lado dos tradicionais corpos-militantes, estavam o “cara-pintada”, o *hip hop*, o grafiteiro ou pichador, o *skatista*, o músico, o cirandeiro, poetas, a mídia alternativa. Tudo isso ganhou corpo à margem da opinião pública e veio a se tornar notícia de massa apenas a partir de junho de 2013.

A diferença é que o caráter conciliatório que marcou a atuação dos “caras-pintadas” em 1992 foi sendo substituído por uma animosidade cada vez maior entre policiais e manifestantes. Se em 1992 os “caras-pintadas” ingressaram no palco da política em meio ao otimismo proveniente do pacto social firmado pela Constituição de 1988, o que garantiu muito apoio às suas manifestações, as manifestações juvenis do século XXI no Brasil foram marcadas por uma crescente tensão na política brasileira. Tínhamos, então, uma redemocratização insistentemente criticada, um pacto constitucional cada vez mais contestado, uma direita que pela primeira vez via a esquerda assumir a presidência da República e governos de esquerda cada vez mais pressionados a serem de esquerda.

Assim, se os “caras-pintadas” pareciam desfilarem num *playground*, os manifestantes juvenis dos últimos 20 anos pareciam avançar num *corredor polonês* cada vez mais apertado, como demonstram os vários choques entre policiais e manifestantes, alguns bem violentos, que ocorreram em várias capitais, sobretudo nas jornadas em favor de um transporte público mais acessível e de qualidade.

A história de junho de 2013, portanto, acaba significando o surgimento de um novo marco para a história dos movimentos juvenis brasileiros. Muitos jovens militantes, atualmente, não conhecem os significados de 1968, mas tornou-se comum falar sobre como as jornadas de 2013 mudaram suas vidas e seus sonhos de transformação social.

Mas junho de 2013 ainda é muito controverso, tanto para estudiosos, quanto para os protagonistas diretos da política brasileira. Para Sabrina Fernandes (FERNANDES, 2019), aquelas manifestações se tornaram um evento fundamental para se pensar a história recente da esquerda brasileira, e o seu caráter controverso diz muito sobre a atual fragmentação e crise de representação dessa mesma esquerda.

Nesse espectro da política brasileira podem ser encontradas, ao mesmo tempo, organizações que são entusiastas declaradas de junho e também organizações que preferem criticá-lo, destacando os “elementos cooptados mais despolitizados, fragmentados e de direita das mobilizações”, para concluir que Junho de 2013, afinal, não foi de esquerda (FERNANDES, 2019, p.21).

Articulando seu pensamento por meio de uma macropolítica que visa a ocupação institucional dos poderes, no caso da *esquerda moderada*, ou a tomada radical do poder pela classe trabalhadora, de acordo com a *esquerda radical*, o conjunto das organizações de esquerda se polarizou em torno de basicamente três posições gerais: parte da “esquerda não petista” subestimou o antipetismo e viu em toda aquela movimentação de 2013 um clamor progressista por justiça e democracia radical; outra parte, irritada com a prepotência das manifestações, considerou o movimento ideologicamente pequeno-burguês, por ter rejeitado a mobilização de partidos de esquerda, sindicatos e movimentos sociais e, por fim, encontramos ainda a “esquerda petista” que se assustou com a possibilidade de um levante de massas durante o governo Dilma Rousseff e que depois associou Junho de 2013 diretamente ao golpe parlamentar de 2016 (FERNANDES, 2019, p. 20).

Tais percepções sobre o Junho de 2013 negam alteridade aos coletivos juvenis que participam da política brasileira desde o início deste século e que se tornaram visíveis nesse evento de proporções nacionais. Esses coletivos são criticados porque não possuíam uma direção centralizada, um objetivo político classista, concreto, “possível”, e ainda porque priorizam lutas específicas, locais, não procurando colocar na equação as escalas macro e global. Problemas que a esquerda organizada nos partidos, segundo a própria, teria como resolver com trabalho de organização política denso e disciplinado.

A despeito do rumo que as manifestações acabaram tomando em 2013, aquele mês de junho consolidou um novo espaço para a rebeldia juvenil. Um espaço para experiências que foram se constituindo nas últimas décadas, mais sensíveis às práticas políticas libertárias e horizontais, às diferenças identitárias, ao direito à cidade e aos apelos por uma democracia direta. Até junho de 2013, elas eram periféricas na cartografia das esquerdas tradicionais, aquelas focadas nos partidos políticos e sindicatos.

Com a eclosão das jornadas daquele ano, esse “novo” tipo de rebeldia passou para o palco principal da política nacional, mesmo que por poucos dias.

Daí se destacaram o Movimento Passe Livre (MPL) e a tática *black bloc*, dois movimentos que obrigaram intelectuais, políticos, militantes e a mídia a refletirem sobre novas práticas, um novo vocabulário e uma nova agenda política juvenil, e, sobretudo, a lidar com os seus medos diante da emergência de uma nova expressão política que, à primeira vista, parecia despertar um radicalismo incomum e ameaçador para o *status quo*. A tática *black bloc*, por exemplo, foi tema de intensos debates entre aqueles que defendiam suas ações e aqueles que condenavam veementemente a sua existência. A esquerda tradicional, via de regra, foi uma grande crítica do movimento. Houve quem se referisse a ele como “fascista”, acusando-o de ter intenções obscuras.

A jornalista Esther Solano, que estudou de perto a tática *black bloc*, assim se manifestou sobre o tema:

[Acho] que a esquerda mais institucionalizada, mais partidária, talvez se sinta muito afastada do que aconteceu. Minha percepção é de que há um certo ressentimento com isso, porque ninguém contou com os partidos de esquerda, com os sindicatos ou com os movimentos tradicionais para ir à rua [...]. O anarquismo é a inspiração, mas, durante as conversas, aparecem muito mais a precariedade do estado brasileiro e a violência institucional do que as ideias anarquistas como motivações de sua presença nas ruas. (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 39).

Além disso, ainda segundo Esther Solano, os *black blocs* não se consideram um coletivo, mas uma “tática” (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 40), uma das particularidades que atestam o caráter desconcertante desses novos movimentos relativamente ao tipo de movimento juvenil que vinha se consagrando desde a década de 1960. Isso, entre tantos outros aspectos, denuncia a necessidade de um novo vocabulário político para se pensar os movimentos juvenis deste século, para além daqueles que estão consagrados há décadas. Parafrazeando Zuenir Ventura, 2013 não é mais 1992 e nem 1968.

Seria, então, pertinente para a compreensão dos movimentos juvenis que protagonizaram o Junho de 2013, problematizar as novas práticas que as manifestações daquele ano tornaram evidentes. A hipótese que deveria ser testada era a de que a disposição dos novos ativistas do século XXI é diferente daquela que animou os estudantes de 1968. No geral, eles não são disciplinados por uma cultura marxista que visa a tomada do poder e estão abertos a diferentes sonhos de engajamento político e ao entrecruzamento entre estética e política.

A nova militância como sinal de descentramento da luta política juvenil do Brasil

Os “novos militantes” juvenis assumem o desejo de investirem na transformação de seu cotidiano imediato. E acreditam na mobilização para resolverem problemas concretos tais como o transporte público sucateado, a violência policial nas periferias, o racismo, machismo, homofobia; demandas tão diversificadas quanto são diversos os tipos de exclusões, opressões e omissões no Brasil. Por fim, esses ativistas, em geral, são anticapitalistas, mas não priorizam a queda da burguesia em suas lutas. Seu gozo tem que ser imediato e motivado por questões pontuais, para um dia, quem sabe, ver o capitalismo cair pelo conjunto das lutas específicas que as injustiças do sistema desencadeiam permanentemente.

As lutas da juventude brasileira se diversificaram bastante após a emergência dos “caras-pintadas”. Se até 1992, o movimento estudantil dos anos 1960 foi um exemplo marcante para as juventudes que atravessaram importantes acontecimentos políticos da história nacional recente, tais como as jornadas pela redemocratização, pelas Diretas-Já e em favor da eleição de um projeto popular nas eleições

presidenciais de 1989; nas últimas décadas, os objetivos políticos da juventude brasileira se fragmentaram, afrontando a lógica dos movimentos estudantis do passado, ao prestigiarem temas micropolíticos em detrimento de uma escala maior de engajamento. Pelo menos dois desses temas merecem aqui um destaque: o direito à cidade e o corpo.

São temas complementares pois não se vive a cidade sem o corpo e por isso eles acabam se cruzando permanentemente. Cada habitante, em condições normais, vivencia sua cidade por meio de experiências visuais, táteis, olfativas, auditivas e, por que não dizer, gustativas. Sabemos que a cidade existe porque podemos senti-la. Percebemos a cidade a partir de lugares conhecidos, como o bairro onde vivemos, e daí vamos descobrindo novos ao longo do tempo. No caso do bairro, ele não é só conhecido pelo sujeito. É tão relevante a familiaridade com que todos se tratam, que se pode dizer que o bairro também “conhece” seus sujeitos. Como diz Antoine Prost, há nessa relação, além do conhecimento mútuo, um contato social: cada morador do bairro ou da vila tira proveito de sua vizinhança, desde que se entregue a ela com sorrisos, saudações, cumprimentos e troca de palavras. Se o fizer, existirá, será reconhecido (PROST, 2009, p. 101).

E existem corpos que buscam constantemente outros espaços, para além do convencional, do familiar e do permitido. Corpos que se entregam ao contato com os diferentes estímulos urbanos, que vivem à vontade em sua cidade, sem pudores ou náuseas fáceis. Enquanto muitos preferem transitar em *espaços assépticos*, como os *shopping centers*, para evitar o calor, sujeiras, odores e a aglomeração de pessoas nas ruas, outros procuram descobrir a cidade: o seu centro, seus bares de esquina, suas ruas na madrugada, seus riscos, suas feiras populares e a sensualidade de outros corpos.

Segundo Richard Sennett (SENNETT, 2008), na Grécia Antiga, a nudez poderia indicar um povo à vontade na sua cidade: Péricles festejava a harmonia entre carne e pedra em Atenas. O cidadão ateniense, portanto, se orgulhava de sua nudez. Um “corpo ativo”, nos dias de hoje, que não pode estar nu, se orgulha por ter a coragem de ver a cidade com os seus próprios olhos, por senti-la com a sua pele, por assimilar seus cheiros e odores ali onde eles são produzidos, por ouvi-la porque está perto demais para não escutar o que ela diz e, finalmente, por sentir os seus sabores, que não podem ser enlatados ou aprendidos em cursos de culinária. Um corpo ativo, segundo Sennett, não vivencia a cidade por uma experiência narcótica, como por exemplo, a que a televisão proporciona.

Mas tudo isso requer o direito à cidade: é preciso transitar e conhecer a cidade. Desejar ir muito além dos caminhos que levem da casa ao trabalho e que garantam um bom retorno de volta ao lar no fim do dia:

O direito inalienável à cidade repousa sobre a capacidade de forçar a abertura de modo que o caldeirão da vida urbana possa se tornar o lugar catalítico de onde novas concepções e configurações da vida urbana podem ser pensadas e da qual novas e menos danosas concepções de direitos possam ser construídas. O direito à cidade não é um presente. Ele tem de ser tomado pelo movimento político. (HARVEY, 2013, p. 34).

Essas experiências são caras para uma juventude que vem desde os primeiros anos deste século se mobilizando em coletivos organizados em torno de pautas mais específicas, a exemplo do Movimento Passe Livre (MPL), um movimento social horizontal, autônomo e apartidário que luta pelo transporte público e pelo direito das pessoas à cidade. Mas esse direito, no Brasil, está permanentemente ameaçado por causa da má qualidade dos serviços de transportes públicos oferecidos na maioria das cidades e por conta do valor de suas tarifas, que está sempre tencionando a capacidade de pagamento de seus usuários.

As revoltas de junho de 2013, desencadeadas pela luta organizada pelo MPL-SP contra o aumento das tarifas, não são algo inteiramente novo. Para começar a compreender esse

processo é preciso que voltemos a, no mínimo, 2003, quando, em resposta ao aumento das passagens, iniciou-se em Salvador uma série de manifestações que se estenderam por todo o mês de agosto daquele ano, que ficou conhecida como a Revolta do Buzu. (MOVIMENTO PASSE LIVRE, 2013, p. 14).

Diante dessa ameaça permanente, que inibe a liberdade de circulação dos habitantes da cidade, uma concepção política menos focada nas disputas pelo Estado a partir das lutas de classe, estimula a impertinência, sobretudo dos jovens, o grupo social mais atingido pelas constantes crises no transporte público. Com pouco ou nenhuma renda e mais excitáveis com os infinitos estímulos que a cidade tem para oferecer, são eles que sentem de forma mais dura as contradições advindas do choque entre o desejo de transitar pela cidade e a falta de recursos.

Por isso, nas últimas décadas, jovens de várias cidades brasileiras empreenderam importantes movimentos contra abusivos aumentos de tarifas e, em alguns casos, chegaram a construir uma demanda particular: o passe livre. Muitos desses jovens, que cobraram dos poderes públicos um serviço de qualidade e acessível a todos os habitantes da cidade, estavam, sem imaginar, fundando nessas manifestações uma nova história para os movimentos juvenis brasileiros, já que em grande medida, a cidade enquanto tema em si, costuma ser “ignorada por uma esquerda que não consegue ver ali a luta de classes” (MARICATO, 2013, p. 19).

Nesse sentido, junho de 2013 acabou se tornando um marco. Refiro-me às grandes manifestações que ocorreram naquele mês, por todo o país, na esteira do que aconteceu, inicialmente, na cidade de São Paulo, quando uma juventude aguerrida irrompeu contra o aumento de 20 centavos nas passagens dos transportes públicos.

É fácil perceber que as jornadas de 2013 tiveram as características necessárias para se fixarem na memória coletiva do brasileiro ao lado de outras grandes mobilizações, como a Passeata dos Cem Mil, de 1968, o movimento das Diretas Já, no início dos anos 1980 e as manifestações dos “caras-pintadas”, em 1992. Difícil mesmo é entender qual o seu significado político se buscarmos no exemplo de 1968 ou 1992 o seu sentido. Junho de 2013 pode representar um ensaio para a realização dos desejos dos movimentos sociais mais progressista da política brasileira, uma revolução perdida ou ainda a porta de entrada para uma grande investida da extrema-direita em nosso país. Mas aqui só estaremos levando em consideração a rebeldia juvenil dos primeiros dias daquele mês, quando uma disposição política nova e radical, que assustou partidos da esquerda moderada, como o PT, e surpreendeu partidos da esquerda mais radical, como o Psol e PSTU, se voltou contra o sistema político brasileiro ditando o ritmo das manifestações.

Tudo começou ainda na primeira semana de junho e os primeiros impulsos foram anticapitalistas, com um certo viés anarquista, contra o aumento das passagens de ônibus e metrô em São Paulo. O detonador foi o Movimento do Passe Livre. No início, a pauta era bem específica e era possível perceber algum espaço para partidos de esquerda. Daí o movimento foi se multiplicando país a fora.

Em São Paulo, após as primeiras prisões e interdições de vias públicas pela polícia, o processo se radicalizou, sobretudo com a presença dos *black blocs*. Como consequência, a repressão policial aumentou de tal forma que na segunda semana de junho as passeatas foram praticamente proibidas. Mas elas não pararam. Cresceram por todo o país até chegarem ao seu clímax no dia 17 de junho, quando centenas (ou milhares?) de manifestantes invadiram a cobertura do Congresso Nacional em meio a um entusiasmo delirante equivalente à singularidade do ato. *Pisaram no poder*. Mas o que significaria isso?

Não havia um centro, um comando específico. Por algumas horas, o sonho da revolução brasileira parecia estar se realizando em meio a presença festiva de tantos corpos. Muitos sonhos de engajamento transitaram livres naquela noite sobre o teto de nosso Legislativo Federal. O poder ali se dobrou diante

da subversão. Os políticos de Brasília ficaram acuados. Não seria possível aniquilar aquela massa ou nulificá-la. Tropas de choque correriam o risco de um fracasso retumbante, mesmo se cumprissem uma possível missão temerária de dispersar aquela multidão, pois isso deixaria ainda mais fraturada a democracia brasileira.

E sem um centro, um comando específico, chama a atenção os corpos singulares que ao longo daquele mês de junho assumiram os sabores e os riscos de subverter a ordem e os comandos dos poderes constituídos. Sem a organização dos partidos de esquerda, de sindicatos ou de movimentos sociais tradicionais a motivação dos jovens que foram para as ruas deve ser percebida “micrologicamente”.

O MPL, organização horizontal e autonomista, mas dirigente, foi o ator mais importante na primeira fase dos protestos. Trata-se de movimento fundado em 2005 e existente em várias cidades, fruto do acúmulo de revoltas contra o aumento das tarifas de transporte público que ocorreram em 2003 em Salvador e, logo depois, em Florianópolis. É sintomático que aquelas revoltas urbanas não tenham sido dirigidas por organizações de esquerda, mas por movimentos que conseguiam formar-se de acordo com o próprio ritmo coletivo das ações de rua, tal qual uma escultura social. (SECCO, 2013, p. 76-77).

Esses jovens estavam dissociados tanto da esquerda moderada que a exemplo do PT temia uma força radical que colocasse em risco um trabalho de mais de uma década de conciliação de classes; quanto da esquerda radical, que se sentiu “desencaixada” sem conseguir acompanhar o “ritmo e a linguagem que exige a política da rua” (CAIO MARTINS, 2013 *apud* SECCO, 2013, p. 77). Junho contrariou as expectativas das duas esquerdas.

Assim, como entender esse novo ativismo? Para Judith Butler, ao se referir às grandes manifestações de rua de 2011, pelo mundo afora:

Podemos encarar essas manifestações de massa como uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente. Mais do que isso, entretanto, o que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis. (BUTLER, 2019, p. 31).

Os movimentos sociais que desencadearam as jornadas de junho não atuaram nem teórica nem metodologicamente como as esquerdas tradicionais esperavam e criaram novas possibilidades. Até onde poderiam ter ido? Até onde gostariam de ter ido os estudantes de 1968 em igualdade de condições? Já no dia 19 de junho de 2013, o governador do Estado de São Paulo, Geraldo Alckmin, e o prefeito Fernando Haddad voltaram atrás e anunciaram que não haveria mais o aumento no preço das passagens. Mas logo em seguida, o MPL declara que não iria mais fazer novas convocações.

Por essas e outras questões, o legado de junho de 2013 para a esquerda foi controverso. Ligada ao sistema partidário, a esquerda tradicional costuma lidar mal com o tema porque pensa a partir de seu próprio horizonte de expectativa. O MPL tinha um objetivo específico e foi alcançado. “Os militantes impediram frontalmente, e tendo por instrumento seu próprio corpo, nosso sagrado ir e vir, em nome da criação do direito de outro irem e virem.” (VIANA, 2013, p. 57). Não era só pelos 20 centavos. E isso bastava naquele momento.

As manifestações iniciais de junho de 2013 representaram um esforço libertário que não se comprometeu com projetos de tomada de poder. Enquanto a classe trabalhadora estava confusa durante os governos do PT, sacrificando sua independência, situação que parecia confirmar as teses de Herbert Marcuse sobre o esgarçamento do potencial revolucionário da classe trabalhadora no sistema capitalista,

uma nova geração de jovens foi às ruas praticar uma rebelião do desejo, enterrando as velhas formas (IASI, 2013, p. 46).

Foi um exercício de reflexão que apontava para os riscos não apenas vindos do poder constituído e institucionalizado, mas também os riscos vindos de qualquer estratégia que se coloque contra o *establishment*, riscos não devidamente reconhecidos. A tentativa de parar o movimento, por parte do MPL, representa bem essa cautela, o medo de ser capturado, cooptado, nulificado.

Nulificar-se é se submeter ao *outro*. É tomar como sua a verdade do outro. Não como tática, não para se defender, ao contrário, o sujeito que se nulifica faz isso acreditando estar pensando, sentindo e agindo de acordo com a sua própria vontade, quando na verdade pensa, sente e age conforme uma vontade que lhe é estranha.

O famoso personagem de Franz Kafka (KAFKA, 2011), Josef K., por exemplo, foi nulificado. Foi assujeitado porque não via nenhuma alternativa a um sistema que existe aniquilando os homens ordinários. Diógenes, o antigo grego, diante do poder encarnado na figura de Alexandre, o Grande, preferiu debochar. O grande imperador, postando-se diante dele e no auge de sua vaidade e autossuficiência diz: “Eu sou Alexandre. Há algo que possa fazer por você?”. E tudo o que Diógenes fala é: “Sim. Saia da frente de minha luz”, para continuar o seu banho de sol, tranquilamente.¹ Poucos teriam essa postura libertária diante de um poder tão encarnado. Tradicionalmente, essa é a postura de um artista e não de um político.

Essa atitude é alheia ao homem unidimensional de Herbert Marcuse. Esse homem é tão bem integrado à sociedade industrial que acredita ser a lógica que a sustenta a única viável de um ponto de vista racional. Também é alheia a um sistema que passou a fabricar subjetividades como se fossem mercadorias, como nos disse Félix Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 2000). Num mundo disputado pelo desejo de se alcançar um fim da história possível e triunfante, acabou brincando de vencedor o sarcasmo capitalista de Francis Fukuyama.

Depois que a juventude envergou o poder dos governos estadual e municipal em São Paulo, o MPL-SP se tornou uma referência política no Brasil inteiro. Poderia ter avançado, conquistado mais prestígio e influência, mas, assim como Diógenes recusou as gratificações de Alexandre, aquele coletivo decidiu parar. Todavia, um novo tempo e espaço para a vontade popular já havia se tornado possível.

As decisões de coletivos como o MPL representariam, nesse sentido, o desejo de, não apenas permanecer em fluxo para fugir das capturas sociais, inclusive as da esquerda militante, com suas visões, às vezes, excessivamente esquemáticas e disciplinadas, como também o desejo de afrontar a ordem estabelecida.

Movimentos como o do MPL, com suas configurações e objetivos, portanto, não podem ser confundidos com a tradicional militância de esquerda. São movimentos de tipo novo que se constituíram na virada do século passado para o atual, nas ruas de Seattle, Toronto, Washington, Praga e Gênova. O jovem ativismo responsável por eles, diferente da militância de 1968, que acreditava estar próxima a revolução que derrotaria o capitalismo internacional, não acreditava numa vitória definitiva contra a sistema, mas estava cada vez mais convencido da necessidade de se insistir na desobediência civil.

E tal como os coletivos e organizações que coordenaram os esforços em Seattle, Toronto, Washington, Praga e Gênova, o MPL segue a lógica de ser um grupo relativamente pequeno para o tamanho das manifestações que mobiliza, de não ter lideranças e de ser capaz de agenciar as diversas demandas da juventude fazendo-as convergirem pontualmente para um mesmo objetivo específico. Por isso, tornou-se cada vez mais comum nas manifestações juvenis tipicamente do século XXI a participação de diferentes tribos ao mesmo tempo nas ruas. Assim, em um mesmo protesto, é possível ver grupos de teatro de rua, a cultura *rave*, artistas plásticos, ecologistas e os polêmicos *black blocs*. Tudo isso com o mínimo de planejamento central e muita disposição para a sabotagem e a festa (CHRISPINIANO, 2002, p. 19). Uma série de grandes *happenings* agendados pela *internet* e redes sociais.

Assim, o MPL tornou-se apenas um estopim, uma espécie de “animador de festa”, um anfitrião, pois, apesar da fama e da visibilidade de suas posições, quem construiu o Junho de 2013 foi a infinidade de sujeitos anônimos que nunca pertenceram e talvez nunca venham a pertencer ao MPL ou a qualquer outro grupo político. Os sujeitos de junho de 2013, portanto, eram os “improvisados” manifestantes que estiveram nas ruas, os convidados de uma festa que foi se fazendo à vista de todos. E cada um procurou viver da forma mais conveniente as suas fantasias de transformação social. Se em 1992, os manifestantes contaram apenas com o recurso cênico de pintar o rosto, em 2013 os jovens puderam criar uma infinidade de teatros individuais (com direito a eventual publicidade nas redes sociais).

Mas isso não quer dizer que a importância do MPL deva ser negligenciada. Esse coletivo foi criado nessa nova lógica. Ele só funciona (porque nasceu assim) justamente nesse contexto de descentralização. É preciso compreender que, mesmo não sendo um “centro decisório” do junho de 2013, não é algo desprezível ser “uma espécie de estopim” de um movimento tão grande, numa época de fragmentação social. De certa forma, o movimento conseguiu, aproveitando-se da cegueira, autismo social e político dos “detentores do poder”, “aquilo que militantes, organizações populares e setores do movimento social urbano vinham tentando há algum tempo: unificar descontentamentos, lutas, reivindicações, anseios” (VAINER, 2013, p. 36). E por quê?

Segundo Carlos Vainer “em termos imediatos e conjunturais, a resposta provavelmente está na arrogância e na brutalidade dos detentores do poder” (VAINER, 2013, p. 36). Para Mauro Iasi, “a repressão aos jovens e a prepotência dos governantes funcionaram como catalisador das contradições que germinavam sob a aparência de que tudo corria bem em osso país” (IASI, 2013, p. 45-46). Para Judith Butler, quando os corpos estão na rua, é como se dissessem: “nós não somos descartáveis” (BUTLER, 2019, p. 32). E eles geralmente se dispõem a lutar contra forças que buscam a sua debilitação ou erradicação (BUTLER, 2019, p.93).

A vontade de não se deixar nulificar é uma motivação poderosa para as grandes manifestações das primeiras décadas deste século. Por isso acreditamos estar diante de uma vontade de “contranulificação” (LIMA; CAVALCANTE JÚNIOR, 2019). Mas como situar essa contranulificação em relação à consagrada militância dos estudantes de 1968? Michel Foucault nos permite pensar a nulificação como uma filha diletta das técnicas sofisticadas de disciplinamento reveladas por ele em *Vigiar e punir*, mas o seu conceito de liberdade é útil para resolver essa questão.

Em *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (FOUCAULT, 2006), Foucault nos fala da impossibilidade de uma liberdade completa, uma vez que o poder, segundo ele, se manifestaria em nossa sociedade não a partir de um centro, mas dentro de uma complexa trama de micropoderes. Nos diferentes pontos dessa rede, os sujeitos envolvidos em diferentes relações de poder seriam atingidos de formas diferentes, ora sendo beneficiados, ora prejudicados, de acordo com a sua condição nessas relações. Um réu, por exemplo, se submete ao poder de um juiz, mas em casa, esse réu também pode ser um pai que se impõe sobre a esposa e os filhos.

Por isso, nunca nos libertaríamos totalmente, na medida em que novas relações de poder, nessa complexa rede, estariam sempre sendo criadas ao lado de novas relações de sujeição. Então onde se encontra a possibilidade da fuga? Qual o espaço para o sujeito?

A liberdade então estaria em um exercício ininterrupto de resistência. Foucault fala em “práticas de liberdade” que seriam importantes para que aquele que pretende se libertar possa não apenas romper com um grilhão imediato, mas estar sempre atualizando formas aceitáveis e satisfatórias para a sua própria existência. Seriam elas que poderiam administrar as novas relações de poder que surgiriam ininterruptamente. Liberdade para Foucault, portanto, não seria um estado, mas uma ética, o que exigiria uma prática refletida dessa liberdade, ou seja, exigiria um *ocupar-se de si mesmo*, tendo em mente que a sujeição não vem apenas de *fora* do sujeito, mas também de *dentro*, por meio dos apetites que podem arrebatá-lo.

Por isso ele afirma que “ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamada de *arché* – poder, comando” (FOUCAULT, 2006, p. 270). Mas Foucault completa e afirma que, nesse caso, o homem livre deveria não apenas ocupar-se de si mesmo, mas que também deveria ser capaz de se conduzir de forma adequada em relação ao outro. Nem ser escravo de si mesmo, nem escravizar aqueles que estão à sua volta.

Essa seria a consequência do *cuidado de si*, que Foucault conheceu analisando as práticas estéticas e éticas de existência dos gregos antigos. “Foram os gregos que inventaram esse modo de existência estético – o cuidado de si, que necessariamente também é o cuidado dos outros. Para governar os outros é preciso antes governar a si mesmo.” (LOPONTE, 2003, p. 76). O *cuidado de si* foi uma noção importante durante os áureos tempos do pensamento helenístico e romano na antiguidade, até o limiar do Cristianismo, tendo inspirado a filosofia antiga (FOUCAULT, 2004, p. 13), mas foi perdendo força, sobretudo a partir da filosofia cartesiana. “Parece-me que o ‘momento cartesiano’ [...] atuou de duas maneiras seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia beautoû* (cuidado de si).” (FOUCAULT, 2004, p. 18).

O “momento cartesiano”, como denomina Foucault, seria o responsável por inverter uma primazia que existia na Grécia Antiga, a primazia do *cuidado de si* sobre o *conhecimento de si*. E essa inversão ocorreu a partir do momento em que Descartes convenceu o mundo ocidental de que o acesso à verdade só seria possível através do conhecimento objetivo da realidade.

Além disso, muito contribuiu para a desqualificar o cuidado de si, uma moral cristã baseada no não-egoísmo. A *epiméleia beautoû* adquire, assim, um sentido negativo diferentemente daquele identificado com o pensamento grego antigo, para o qual a sociedade era o lugar de realização do sujeito. Hoje, o sujeito deve renunciar a si e preocupar-se com a sociedade, a pátria, a classe... caso contrário, será considerado egoísta. O cuidado de si, atualmente, nesses termos, representaria egoísmo, algo que não poderia ter primazia sobre aquela que prometia a emancipação da humanidade, a razão iluminista.

Foucault tentou reabilitar a noção do cuidado de si, afinal ela tem o objetivo de convocar cada sujeito a voltar a si mesmo, para transformar-se em um “outro” que seria uma resistência aos condicionamentos das sociedades ocidentais, tão comuns para aqueles que aceitam de forma acrítica a sua existência no mundo e que, por este motivo, ficariam totalmente sujeitos ao controle social que recebem. Michel Foucault

Sugere uma vida de autoria de si mesmo, que é, ao mesmo tempo, uma forma de resistência às tecnologias modernas de produção da subjetividade do indivíduo, e uma arte da conduta centrada na coincidência daquilo que o indivíduo faz com aquilo que diz: procura não só dizer verdadeiro, mas ser verdadeiro enquanto sujeito de um saber e um poder sobre si próprio. (ALBUQUERQUE JR., 1998, p. 72-73).

Ocupando-se com a questão da subjetividade, o filósofo francês adotou a perspectiva de que os indivíduos poderiam, inspirados numa ética grega, exercer práticas de liberdade a partir da “busca por uma existência mais bela, uma estética da existência baseada no cuidado de si, que não se constitui numa prática isolada, num individualismo exacerbado ou num puro exercício de solidão, mas sim numa prática social” (LOPONTE, 2003, p. 76).

Uma vida como obra de arte para Foucault, portanto, seria aquela de quem se dispusesse a seguir as suas próprias regras de existência, a existir da maneira que lhe parecesse mais agradável. De alguém, enfim, que pratique o cuidado de si, uma postura ética que procura resistir contra as disciplinas socialmente impostas. Onde essa condição é satisfeita, teríamos um sujeito que procura viver de acordo com seus desejos, suas escolhas.

Teria sido por uma estetização da vida que inúmeros jovens acompanharam direta ou indiretamente coletivos como o MPL e a tática *black bloc*, em 2013? Em Seattle, Toronto, Washington, Praga e Gênova, jovens do mundo inteiro se reuniram para aquelas manifestações (contra as grandes corporações do capitalismo internacional) como se estivessem se preparando para uma grande festa. Havia música, dança, artes plásticas, teatro; mesmo diante dos riscos da violência policial. No Junho de 2013, jovens de todo o Brasil, muitos dos quais sem histórico algum de engajamento em movimentos sociais, colocaram em prática seus sonhos de engajamento político. E em boa parte dessas experiências o palco real (as ruas) se conectavam com o mundo virtual de ferramentas como o *Facebook* e o *Twitter*. E, nesse caso, é importante a reflexão de Leonardo Sakamoto:

Essas tecnologias de comunicação não são apenas ferramentas de descrição, mas sim de construção e reconstrução da realidade. Quando alguém atua através de uma dessas redes, não está simplesmente reportando, mas também inventando, articulando, mudando. Isto, aos poucos, altera também a maneira de se fazer política e as formas de participação social.

“Ah, mas esses jovens que resolveram, de uma hora para outra, questionar como a vida se organizava antes de eles nascerem são muito novos para entender como tudo funciona.” Não, não são. Já perceberam o que significa ordem, hierarquia e tradição – e não gostaram. Até porque esses são os valores de uma civilização representada por fuzis, colheitadeiras, motosserras, terno e paletó, que, mais cedo ou mais tarde, terá de mudar. Este não é o mundo, tampouco a política, que muitos deles querem. (SAKAMOTO, 2013 p. 95-96).

Já os militantes de 1968 não tinham tantas opções. Para enfrentar os militares, os estudantes se sujeitaram a uma disciplina mais rigorosa. Era preciso ser disciplinado para lutar e para evitar erros que colocassem em risco o movimento. E, nesse caso, os critérios de competência eram os mesmos da tradicional sociedade burguesa contra a qual os comunistas se insurgiam. Por isso, entre o desejo e o sacrifício, razão e a sensibilidade, ou entre a virilidade e a feminilidade, o corpo-militante deveria se pautar sempre pelo sacrifício, razão e a virilidade. Havia uma identidade coletiva fixa a ser promovida, o que deixava poucas possibilidades para uma “estética da existência”.

O corpo do militante deveria ser “ másculo”, convicto e concentrado. Esse corpo aqui se desnuda como um reflexo invertido, mas equivalente, ao do militar. Ambos, corpos decisivamente marcados por uma determinada disciplina. Ambos abraçavam a “seriedade da existência”.

Como Sócrates, este homem teórico e racional, somos todos sérios, diria Nietzsche. Acreditamos na verdade prometida pela ciência, na soberania da razão, somos otimistas teóricos, utilitaristas, acreditamos que há verdades por trás das aparências. Somos, enfim, pouco trágicos, pouco estéticos. A tragédia grega, principalmente de Ésquilo e Sófocles, não era assim tão pessimista (e por que, afinal, o pessimismo seria algo ruim?). Antes de Eurípedes e do socratismo teórico, a tragédia grega conseguia unir dois impulsos artísticos que se complementavam: o sonho apolíneo e a embriaguez dionisíaca. O abandono deste tipo de tragicidade que possibilitava suportar o horror da existência e o pessimismo anunciado pelo sábio Sileno (“O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”) é, para Nietzsche, um signo de declínio, de cansaço, de doença. (LOPONTE, 2003, p. 70).

Seriam os *black blocs* diferentes? Entre eles haveria espaço para uma estética da existência ou também teriam feito a opção pela seriedade?

A violência nessa tática é a violência do mais fraco, é resistência. Numa atitude “teatral”, sua violência só atua sobre símbolos do sistema ao qual se opõe, como um caixa eletrônico ou a vidraça de um banco, por exemplo. Nas ruas, os *black blocs* entrevistados por Esther Solano diziam: “Fazemos um teatro, sim, para chamar a atenção” ou “nossa violência é como se fosse um teatro para chamar ao debate sobre o que está errado no sistema” (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 76).

Um bloco preto, uniforme, ocupando a rua tem um poder estético inegável. Um molotov jogado numa agência bancária do centro da cidade por um garoto com uma bandeira preta na mão. Um carro de polícia virado, uma pichação no muro da Prefeitura, o vidro de outra agência estilhaçado... Definitivamente uma cenografia bem articulada.

Muitos dos protestos Black Bloc parecem cerimônias, seguindo suas formalidades, seus protocolos, suas violências em lugares e momentos determinados, cada um cumprindo seu papel. O policial em seu personagem. O manifestante no seu. O fotógrafo onipresente, como insaciável, captando o momento da pedrada ou da bomba de efeito moral. Toda uma *mise-en-scène* que atrai *flashes*, capas, manchetes... Podia ser de outra forma numa sociedade que deglute os acontecimentos como se fossem meros espetáculos? (SOLANO, MANSO; NOVAES, 2014, p. 77-78).

É, portanto, uma violência simbólica que serve para denunciar uma violência maior, a do Estado burguês, que detém o monopólio do uso da força e não se dispõe a dialogar verdadeiramente. Os *black blocs* não se deixam seduzir por uma vontade de verdade que mire as essências das coisas. Suas atitudes revelam urgência e descompasso não apenas com as promessas dos “detentores do poder”, como também as da esquerda tradicional. Por isso não lidam bem com complicadas análises de conjuntura. É a expressão de uma vontade afirmativa de potência. Vontade de reinventar o real, de transfigurar a vida, a própria vida por conta própria.

Qual é, então, a prisão do homem moderno? O homem moderno encontra-se aprisionado em seu próprio “humanismo”, conceito ao qual construiu para a universalidade de “si” e enquadrou toda sua espécie nesse “pacote”. O humanismo, conceito moderno que delimita o homem em sua compreensão de si, forjado por diversos jogos de poder e saber, veda ao homem outras possibilidades de liberdade, direcionando-o a um modelo universal normalizante. Portanto, a partir da conquista desses “momentos de liberdade”, o sujeito passa a construir e a elaborar outros modelos de vida distintos na medida em que vai se apropriando de si e modificando a própria vida, trata-se de conceber esta como obra de arte a ser realizada, de tomar seus próprios direcionamentos e atitudes, esculpindo, assim, sua própria subjetividade na medida em que vai produzindo seu próprio estilo de vida. (GALVÃO, 2014, p. 167).

Os *black blocs* procuram se afastar dos limites da existência ordinária de um jovem “classe média” ou periférico aprisionado em seus grillhões cotidianos. Se não podem viver totalmente livres, ao menos buscam escolher os grillhões nos quais cair. Escolhem papéis a desempenhar em contraposição a uma disciplina que forças externas lhe querem impor. Essa vida não basta, precisa ser reinventada. E o faz tornando-a um fenômeno estético, uma obra de arte permanentemente burilada. Essa é a ética do cuidado de si. Uma declaração de amor consigo mesmo.

A tática *black bloc* nesse sentido reposiciona para o sujeito práticas e regras de existência, tornando-o um poeta de si numa “estética da existência”. Esther Solano relata a experiência de ter presenciado o momento em que “jovens comuns” distantes da “imagem do perigo terrorista ou do criminoso em busca e captura que tantas vezes as capas dos jornais passaram” (SOLANO; MANSO; NOVAES,

2014, p. 85) se transformam em um conceito: a figura do *black bloc*. A máscara representa para esses jovens muito mais do que o anonimato (necessariamente óbvio), representa a adesão a uma identidade coletiva que lhes confere mais força e dignidade. Se no cotidiano vive-se isolado, marginalizado e quebrado pelo sistema; com as máscaras, esses jovens mudam, tornam-se parte de algo maior, tornam-se um bloco coeso e poderoso.

— Esther, depois falamos, agora somos bloco.

— Mas o que significa “agora somos bloco”?

Sim, que agora deixo de ser eu e me junto a eles. O que importa não sou eu, como nome e sobrenome. O que importa é minha causa, aliás, nossa causa. Aqui estamos todos juntos, sem diferenças, todos de preto. (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 87).

Esther Solano revela, ainda, que presenciou os “terríveis” *black blocs* fazerem referência aos super-heróis *Power Rangers*, no momento em que colocavam suas máscaras. “‘Morfar’, essa é apalavra utilizada. [...] *Morfar (morph)*, o verbo dos *Power Rangers*, o momento de virar super-herói, como no desenho animado. No fundo são garotos, jovens, com certas atitudes próprias da sua idade [...]” (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 87). “É preciso que, de vez em quando, descansemos de nós próprios”, como dizia Nietzsche (2004, p. 103). A vida torna-se mais suportável nesta condição em que a vida e a arte se misturam, mesmo que ela seja transitória, mesmo que a vida seja tão difícil como atesta uma jovem *black bloc*.

Demoro duas horas para chegar ao trabalho. E nem vou falar sobre a qualidade do trem ou do ônibus. Vergonha. E depois ainda tem gente que se assusta porque o pessoal começa a quebrar um terminal ou um trem. Ah, vai! É muito maltrato. A gente paga para ter esses serviços de merda. Que ninguém venha reclamando da violência porque é natural, pô! Estava demorando muito em chegar. O brasileiro aguenta muito, é um povo submisso, mas tem seu limite. Chega, não tem mais conversa. (SOLANO; MANSO; NOVAES, 2014, p. 61).

Fica mais uma vez a lição de Nietzsche, em sua defesa da tragédia grega, quando questiona a busca obcecada pelo conhecimento verdadeiro. Sem a arte, “não poderíamos suportar ver o que nos mostra agora a Ciência” (NIETZSCHE, 2004, p. 103). Assim, para pensar a nossa própria existência, não sejamos tão sérios, que a nossa existência seja um fenômeno estético.

“É é precisamente porque, no fundo, somos pesados e sérios, e antes pesos do que homens, que nada nos faz melhor do que o *chapéu do bobo*: temos necessidade dele perante nós próprios, precisamos de toda a arte exuberante, flutuante, dançante, trocista, infantil e venturosa, para não perder essa liberdade que nos coloca acima das coisas e que o nosso ideal exige de nós. (NIETZSCHE, 2004, p. 103).

Os *black blocs* podem ser considerados uma das diversas expressões daquilo que Massimo Canevacci (CANEVACCI, 2005) chama de “culturas eXtremas”. Os “jovens eXtremos” são criativos e diante de uma realidade difícil de ser transformada, eles distorcem, pirateiam, *rackeiam*, redistribuem informações, criam “zonas autônomas temporárias”. Procuram não ter limites, assim como a própria categoria “jovem”. Surgem os chamados “jovens intermináveis”, quando a condição de ser jovem vaza para além da faixa etária e a passagem para o mundo dos adultos torna-se algo indeciso. Vive-se uma estética juvenil.

Os jovens em suas culturas eXtremas acreditam na morte da política como utopia que pretendia transformar o mundo. E nisso atestam a principal ruptura com a juventude rebelde dos anos 1960,

sobretudo quando se recusam a se manter restritos ao âmbito dos partidos, por exemplo. “Não há mais contracultura, pois não há mais o *contra*. O término da hegemonia, o fim da ideologia e o fim da política enxugaram o contra”, afirma Canevacci ao se referir à morte da política como utopia transformadora (2005, p. 15). Segundo o autor, não haveria mais uma contracultura já que seria possível decretar também o fim de toda cultura como algo global e unificado, inclusive aquelas que antes eram consideradas *dominantes* ou *hegemônicas*. Elas estariam, hoje, diluídas “numa série policêntrica de poderes em competição entre si” (CANEVACCI, 2005, p. 15).

E por não acreditarem mais na existência de uma *cultura dominante* central a se combater – como é o caso da *cultura burguesa* para a juventude marxista, por exemplo – os novos ativistas preferem o nomadismo. Estão sempre em movimento e evitam qualquer luta pela tomada do Estado e o uso de conceitos ou práticas familiares aos diferentes centros de poder político ou acadêmico. Esperam, assim, tornar difícil o seu rastreamento e captura num mundo cada vez mais vigiado. Por isso evitam também as classificações em *subculturas*, que, segundo Canevacci, estão ligadas “ao clássico conceito antropológico de cultura”, herdando, portanto, todos os limites desta, já que o conceito de cultura, relacionado a “posições generalistas e homogeneizantes”, seria o “todo” do qual a subcultura seria a “parte” (CANEVACCI, 2005, p. 16-17).

Nesse sentido, rejeita-se a noção de *subcultura* porque ela,

como sua matriz ‘cultura’, seleciona o homogêneo em detrimento do heterogêneo, o uniforme contra o fragmentário, o singular contra o plural, o estático contra o fluido, o holístico contra o parcial, as conexões contra as disjunções, a identidade contra as diferenças. (CANEVACCI, 2005, p. 17).

O novo ativismo defende os fragmentos, as diferenças, os “não-binarismos”, as desnaturalizações. Defende o transitar entre os fragmentos do *eu* e do *outro*.

[...] ao longo dos fluxos móveis das culturas juvenis contemporâneas – plurais, fragmentárias, disjuntivas – as identidades não são mais unitárias, igualitárias, compactas, ligadas a um sistema produtivo de tipo industrial, a um sistema reprodutivo de tipo familiar, a um sistema sexual de tipo monossexista, a um sistema racial de tipo purista, a um sistema geracional de tipo biologista. (CANEVACCI, 2005, p. 18).

É evidente que nem todos os movimentos e coletivos que existem atualmente no Brasil são reflexos dessas culturas eXtremas. Há movimentos de todos os tipos, inclusive aqueles que representam permanências: de segmentos juvenis em partidos da esquerda radical e moderada, que repercutem uma longa tradição da esquerda, a coletivos que tratam de causas identitárias, que operam de forma semelhante ao que existia nos anos 1970.

A tese das culturas eXtremas foi valiosa por nos oferecer um índice que tornou possível pensar as diferenças entre as manifestações estudantis de 1968 e aquelas do junho de 2013. O atual ativismo já não persegue as clássicas utopias da modernidade. Não alimenta hierarquias e prefere um trabalho mais dinâmico, que chegue logo aos espaços públicos, ao burocrático e programático.

E sem as antigas disciplinas, os ativistas hoje acreditam estar mais livres para agenciarem suas próprias performances políticas. Hoje eles podem ser diversos. Se nos anos 1960 Geraldo Vandré prescrevia a impossibilidade de as flores vencerem o canhão, hoje é possível encontrar nas ruas desde um jovem portando um coquetel *molotov*, a um trompetista tocando “Olê, olê, olê, olá! Lula! Lula!”, na frente do Palácio do Planalto para afrontar o atual presidente da República (e Caetano continua se reinventando).

Referências

Jornais e revistas

O CRUZEIRO. Rio de Janeiro – 1968 – Revista Semanal/ Circulação Nacional.

VEJA. Rio de Janeiro – 1968 – Revista Semanal/ Circulação Nacional.

Livros e revistas especializadas

ALBUQUERQUE JR. Durval Muniz de. Os maus costumes de Foucault. *Pós-História*, Assis, v. 6, p. 67-86, 1998.

AMARAL, Sérgio da Fonseca. Liberdade era uma calça velha: Sérgio Sampaio. *Contexto*. PGL/ MEL. Vitória, n. 11, p. 140-146, 2004.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CANEVACCI, Massimo. *Culturas eXtremas: mutações juvenis nos corpos das metrópoles*. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

CASTELO BRANCO, Edwar de A. Como ter utopias em tempos distópicos? Coisas que aprendi olhando os estertores de Caetano Veloso e de seus contemporâneos. In: FILHO, José A. *O Brasil em tempos sombrios*. São Paulo: Editora Libertas, 2020. p. 111-119.

CHRISPINIANO, José. *A guerrilha surreal*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil; Com-Arte, 2002.

FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política/ organização e seleção de textos* Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GABEIRA, Fernando. *O que é isso companheiro?* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GALVÃO, Bruno Abílio. A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência. *Intuitio*. Porto Alegre, v. 7, n. 1, p.157-168, junho, 2014.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARVEY, David. A liberdade da cidade. In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p. 27-34.

IASI, Mauro Luis. 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. p. 41-46.

JOSÉ, Emiliano. Em busca da militância perdida. *Teoria & Debate*. São Paulo, n. 32, p. 28-32, jul./ago./set., 1996.

KAFKA, Franz. *O processo*. 5. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.

LIMA, Frederico Osanam Amorim; CAVALCANTE JÚNIOR, Idelmar Gomes. *A ética da nulificação e a contra-nulificação*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2019.

LOPONTE, Luciana Gruppelli. Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre estética da existência e uma ética para docência. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, n. 28, p. 69-82, jul./ dez., 2003.

MARICATO, Ermínia. É a questão urbana, estúpido! In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p.19-26.

MOVIMENTO PASSE LIVRE-SP. Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p.13-18.

NIETZSCHE, Friederich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PROST, Antoine. Transições e interferências. In: PROST, Antoine; VINCENT, Gerard (org.). *História da vida privada 5: da Primeira Guerra aos nossos dias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 99-136.

RIBEIRO, Janine. Os perigos do universal. *Teoria & Debate*. São Paulo, n. 10, p. 20-26, abr./maio/jun., 1990.

SAKAMOTO, Leonardo. Em São Paulo, o Facebook e o Twitter foram às ruas. In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p. 95-100.

SECCO, Lincoln. As jornadas de junho. In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p. 71-78.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SIRKIS, Alfredo. *Os carbonários*. São Paulo: Círculo do livro. 1980.

SOBRINHO, João Rocha. Militância: prazer ou sacrifício? *Teoria & Debate*. São Paulo, n. 26, p. 53-56, set./out./nov., 1994.

SOLANO, Esther; MANSO, Bruno Paes; NOVAES, Willian. *Mascarados: a verdadeira história dos adeptos da tática Black Bloc*. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

VAINER, Carlos. Quando a cidade vai às ruas. In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p. 35-40.

VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VENTURA, Zuenir. A sucessão. In: *Veja 25 anos: reflexões para o futuro*. São Paulo: Abril, 1993. p. 116-125.

VIANA, Silvia. Será que formulamos mal a pergunta? In: MARICATO, Ermínia et al. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013. p. 53-58.

Notas

¹ Esse pequeno diálogo foi retirado do livro *Contracultura através dos tempos*, de Ken Goffman e Dan Joy.

Submetido em: 21/02/2022

Aprovado em: 12/10/2022