

A Utopia “Superada”: Práticas Sociais e Experimentação do Real no Fazer Político Contemporâneo

The “Overcome” Utopia: Social Practices and Experimentation of the Real in Contemporary Political Doing

Marcos Tavares Prates¹

Resumo

Os movimentos sociais e os atores atuais têm renovado muitas categorias norteadoras da vida social e política, na busca por mudanças no quadro social, explicitando de que modo a urgência das demandas servem para problematizar o caráter utópico e ideologizante do modo de se “fazer política”. No presente artigo, atentaremos para os movimentos de antiglobalização e aqueles que atuam de forma prefigurativa, embora outros possam também ser mencionados. Buscaremos ver como novas performances coletivas estabelecem sentidos mais imediatos para as lutas sociais, realocando os ideais no tempo presente pelo instantaneísmo das ações, bem

¹ Mestre em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). É membro do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL) da mesma instituição.
Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v.4, n.8, jul-dezembro 2015

como pelas ressignificadas concepções dos atores sobre a vida social.

Palavras-chave: utopia; ideologia; performances pré-figurativas.

Abstract

Social movements and its current actors have renewed many guiding categories of social and political life in the search for social changes, illustrating how the urgency of some demands serves to question the utopian and ideologic character of the "political doing". In this article, we pay special attention to the anti-globalization movement and those one who acts pre-figuratively, although others movements might be mentioned. We will try to see how new collective performances provide more immediate meaning for social struggles, relocating the ideals at the present time by the instantaneism of social practices, as well by updating actors' conceptions on social life.

Keywords: utopia; ideology; pre-figurative performances.

Introdução

Desde a efervescência dos anos 1960, muito se tem discutido sobre as formas de sociabilidade e práticas dos atores. As atrocidades cometidas em nome da política e o uso desmedido do poder foram fundamentais para instaurar, a partir do pós-guerra, o horror, a descrença e o repúdio ante qualquer possibilidade de emancipação coletiva que fosse direcionada sob a rubrica da ideologia. Sendo assim, a “grande política” é perpassada por outras práticas horizontais, também políticas, que fogem do espectro do Estado, alterando as concepções ideológicas dos atores e fazendo emergir na realidade um caráter utópico mais intenso.

Neste trabalho, atribuiremos à “política” não só um sentido convencional, mas o seu caráter dramático, interativo e performático dos atores coletivos, que possibilitam o fornecimento de suas diversas representações sociais. Já por “político”, estaremos nos referindo às transformações, desenvolvimentos e relações de poder num esquema mais institucional-legal do quadro social.

Dito isto, pretendemos mostrar como os aspectos tradicionais da política e do político consolidados no século passado já não dão conta de responder satisfatoriamente as demandas do mundo atual, que se reverberam no cenário público por uma busca experimental pelo bem-estar humano longe das arbitrariedades do Estado e da doutrina neoliberal².

² A análise parte do mundo ocidental e nele se situa, baseando-se nas demandas coletivas e experiências construídas sob governos democráticos, não atentando, obviamente, para muitas outras particularidades.

I. Ideologia: uma questão global?

Pela análise do materialismo histórico, a ideologia aparece como um constructo social, permeado por relações de classe e suas consequentes representações. Dito isto, podemos afirmar que se determinadas condições sociais produzem relações de dominação e diferentes usos do poder, servindo a interesses de grupos sociais dominantes e hegemônicos, elas condicionam igualmente a problematização da questão para além da retórica e dos choques estruturais *entre* classes.

Isto significa que se a ideologia se amplia para além deste escopo (classista), essa problemática não se volta somente a determinados *tipos* de governos e correlatas visões de mundo, mas vai em direção ao Estado como um todo, pela crítica de seus moldes neoliberais, bem como ao mercado e, em certo sentido, também à globalização.

Apesar das ideologias dos mais variados movimentos sociais prefigurativos tenham se fixado mais ou menos em torno desses eixos fundamentais, uma questão que se estabelece é que elas não servem para reivindicar necessariamente a superação absoluta dos pontos pelas quais se dirige em contramão, mas aparecem como ferramentas que visam atribuir um outro ângulo e sentido aos problemas sociais e seus tratamentos, como iremos ver mais adiante. Obviamente que isso não significa também o abandono da categoria das classes sociais: muito mais que o cobrimento parcial da realidade (“falsa consciência”, como posto em Marx), a ideologia significa, pelas atuais práticas dos atores e movimentos coletivos, o *escancaramento* do real – com visões de mundo específicas, dotadas de significados e

perspectivas quase sempre conflitantes na arena pública³.

Muito embora a ideologia se reverbere também nas dimensões jurídicas, econômicas e filosóficas, tematizaremos aqui a questão em seu domínio estritamente político e de lutas sociais, compreendendo este aspecto para além do jogo tradicional partidário e das relações internacionais. A ideologia, repousando no plano imanente das lutas sociais e dos movimentos de contestação, orienta assim a práxis, reinventando a vida social pela organização de novos movimentos contra o estabelecimento do poder institucional que visa salvaguardar o *status quo*. Poder abusivo torna-se, nesse sentido, poder contestado.

A contestação social pode inclusive tocar a própria noção de ideologia, em seu sentido histórico. Por exemplo, sabemos que o triunfo do capitalismo liberal, face à desintegração da URSS e dos regimes soviéticos, colocou em questão a natureza dos “excessos ideológicos”. E a partir do pós-guerra, sobretudo, a análise crítica da história social parecia mesclar qualquer traço ideológico com o que se entendia por “pensamento dogmático”, fazendo da ideologia algo praticamente patológico.

Isso só foi possível pelos acontecimentos desastrosos feitos pelas conhecidas más “experiências” socialistas (Steger, 2009). Não era raro dizer, àquela altura, que a tirania podia encontrar terreno fértil no seio da sociedade civil,

³ Aqui não focaremos os movimentos sociais em sua inacabada dimensão, isto é, não atentaremos para os movimentos coletivos em suas múltiplas especificidades (pelo viés conservador, religioso, ambiental, feminista, estudantil etc.), visto que uma abordagem mais ampla ultrapassaria os limites e propósitos deste trabalho. Apenas tentaremos tematizar, de um modo abrangente, como os movimentos exercem suas táticas prefigurativas (criativas) na contemporaneidade e de que modo elas refletem ou ressignificam as concepções de ideologia e de utopia.

uma vez que era legitimada pela ideologia e seu caráter simplificador da vida social. É nesse sentido que, segundo Steger, a ideologia apresentar-se-ia como tão perniciosa quanto a religião. No entanto, ressalta-se que ela pode contribuir para o afastamento da alienação ao persuadir o povo com preceitos éticos e elementos culturais de cunho nacionalista, narrativas específicas, táticas de convencimento e fontes confiança⁴.

Embora não sejam acontecimentos coetâneos, o fim da URSS, a consolidação dos EUA como potência mundial, e a transição de um rígido comunismo para uma espécie de “comunismo de mercado” pela China foram fatores decisivos para acentuar ainda mais a questão de que a ideologia estava com seus dias contados. Mas é importante lembrar que o fracasso do sistema econômico do socialismo não significou a total abolição do próprio socialismo ou a derrota da esquerda, a despeito de seus desgastes. De todo modo, para muitos a era ideológica alcançava o seu esgotamento; o mundo estaria, acima de tudo, livre da tirania de um tipo de “pensamento único” e o que se abria à nova ordem era uma democracia liberal já não mais confrontada pelo espectro do terror que estava então vinculado a algumas experiências socialistas.

Mas a ideologia contém em seu cerne também um caráter formador, pedagógico, que pode se condensar de forma libertária, uma vez que serve para estabelecer nexos e sentimentos comunitários e vínculos, propiciando a solidariedade, relações afetivas e engajamentos políticos sob as mais variadas formas de articulação na sociedade civil. A ideologia aparece não só em formato de crença, mas como algo capaz de fornecer, por via da práxis, os instrumentos coletivos necessários para as tomadas de posição para as decisões políticas e sociais.

⁴ Ibidem, p. 5.

Os movimentos sociais mais recentes, tão críticos da atual ordem dominante orientada pelos imperativos do neoliberalismo, são frequentemente rotulados como sendo hostis ao progresso, à globalização e ao mercado. Ainda que alguns atores possam ir longe e de forma radical na luta contra o capitalismo, o que parece existir, de modo geral, é mais um posicionamento ético, uma busca por justiça global, que pode ser traduzida pela necessidade de maior transparência por parte do poder instituído, manutenção – quando não o ampliado – das políticas de bem-estar social por parte do Estado e a redistribuição igualitária da riqueza produzida socialmente.

Muitos movimentos buscam uma regulação global do capital financeiro e dos mercados, mais do que o fim de sua integração, como é o caso do ATTAC⁵ e o Fórum Mundial Social. Daí a necessidade da precisão terminológica para alguns movimentos: *alter*-globalização, no lugar de *anti*-globalização, parece soar mais adequado e realista, sem perder a tonalidade crítica; traz em si um senso de *outra* globalização, mais justa, e a possibilidade de *outro* mundo, em novos formatos (Pleyers, 2010), e não o “abandono” deste pela utopia do amanhã. Movimentos “de alter-globalização” não propõem um rompimento definitivo com a globalização, mas antes uma necessidade de se humanizar as relações sociais e minimizar ao máximo seus efeitos colaterais.

A construção de outro mundo deve tomar como tarefa primária a busca por revelação de outros universos que foram suprimidos pelo “monopólio do poder do pensamento europeu”, exigindo-se para isso um deslocamento até outras margens, para retroalimentá-las de modo transnacional (Munck, 2009).

⁵ *Association for the Taxation of Financial Transactions and Citizen's Action*, movimento social francês cujo slogan é “*Another World is possible*”.
Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v.4, n.8, jul-dezembro 2015

Disso decorre a necessidade da construção de redes de articulação que fujam das regras do jogo atual, ditado pelo grande mercado e pela política tradicional.

Movimentos como o Fórum Mundial Social aparecem como espaços estratégicos para a criação de novos laços, formação e disseminação de conhecimentos. Os atores, nesses espaços, carregam consigo concepções particulares de mundo e tecem relações com múltiplas orientações ideológicas, sendo inclinados a fazer uso de suas ferramentas para combater uma ideologia que se faz dominante: a neoliberal. A luta é contra a ideologia que se apresentou como única possível para o contínuo progresso da modernidade, e que sufocou as demais alternativas. Isso se torna problemático à medida que a visão neoliberal da globalização coloca ênfase no capital, ao passo que impõe barreiras e limites cada vez maiores ao livre fluxo de informação e à liberdade das pessoas, com suas escolhas e ideais divergentes (Graeber, 2002).

Tudo isto se faz mediante uma correlação de forças distintas e díspares, contrastes significativos de poder, disposição de mecanismos legais, mais ou menos institucionalizados, onde muito do que pode aparecer no cenário público através da contestação dos movimentos pode ser facilmente incriminado, enquadrado em categorias diversas e logo reprimido, como nos frequentes casos envolvendo o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Movimento Passe Livre (MPL), a Marcha da Maconha e os diversos movimentos estudantis pelo mundo. A incriminação ideológica parte, no entanto, não só dos aparelhos midiáticos e da grande imprensa, mas sobretudo dos setores médios e não identificados com as cosmovisões destes movimentos, daí a rotulação e a redução pejorativa desses atores a meros

“vândalos”, “baderneiros”, “desocupados” etc. – no discurso do senso comum e na crítica especializada. Isso só evidencia e reforça ainda mais o caráter classista das diferentes ideologias que aparecem na tecitura do social.

Ainda que os excessos e os imponderáveis dos movimentos sociais devam ser analisados e, dependendo de cada contexto, julgados pelos aparatos jurídicos e legais disponíveis, é notório que há uma zona cinzenta no ambiente dessas práticas sociais. Uma onda de incerteza e indeterminação frequentemente toma parte do cotidiano dos atores, e disto decorre o afrontamento e a insubmissão deles frente à ausência de diálogo por parte do poder institucionalizado e o distanciamento para com seus porta-vozes e suas demandas.

Existe um constante estresse, para ilustrar a questão, perante a homologação de terras indígenas e a questão latifundiária num país como o Brasil, conquanto o atual governo do Partido dos Trabalhadores, por representar um dos maiores movimentos de esquerda da América do Sul, seja historicamente mais sensível a tais questões. Assim sendo, uma declaração como a da ministra da agricultura do Brasil, Kátia Abreu, de que simplesmente não há mais latifúndios no Brasil⁶ não poderia passar despercebida sobretudo pelo movimento indígena, como o Cimi (Conselho Missionário Indigenista). Por outro lado, uma liderança como João Pedro Stédile, do MST, que poderia contribuir aos debates da reforma agrária e outras questões econômicas não só de âmbito nacional como da região da América Latina como um todo,

⁶ BERGAMO, Mônica. “Não existe mais latifúndio no Brasil, diz nova ministra da Agricultura”, Folha de S. Paulo, 5 de Janeiro de 2015. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1570557-nao-existe-mais-latifundio-no-brasil-diz-nova-ministra-da-agricultura.shtml>. Acessado em 11/08/2015.

difícilmente tem espaço nos canais televisivos ou nos ambientes acadêmicos privados.

A incapacidade de diálogo com as lideranças pode ser vista também através dos movimentos sociais que se posicionam contra alguns dos encontros mais tradicionais do mercado global financeiro, tais como as reuniões do FMI, da cúpula do G-8, o Fórum Econômico de Davos, as conferências da ONU e outros tantos. Neste aspecto, os movimentos sociais contestadores destes grupos de poder são frequentemente reduzidos pela opinião pública à mera categoria de manifestantes, sem que se coloque em pauta, para a sociedade civil – de modo aberto e pela forma de um debate verdadeiramente democrático – qual o verdadeiro conteúdo de seus atos e quais as reais proposições de suas inclinações. Isto faz com que muitos atores sociais sejam quase sempre vistos como que marginalizados institucionalmente e assim são impelidos ao agir quase sempre numa posição de conflito.

A democracia vive uma era de radicalidade, onde novas formas de autoconstrução igualitária são construídas pelo drible dos imperativos estatais e a autonomia individual e coletiva vem à baila também como questão crucial⁷. A imprevisibilidade do social revela, nesse sentido, o caráter agônico – para usar uma expressão de Chantal Mouffe – do jogo político, e a enorme contingência que permeia as lutas sociais nos mais complexos terrenos.

Se as insatisfações repercutem na era digital, elas se tornam visíveis aos quatro cantos do globo inevitavelmente. Os imaginários sociais tendem a se globalizar concretamente através dos ecos dos atores trazendo à tona o

⁷ Um debate interessante acerca do imperativo da ação e o contraste de diferentes noções de individualismo pode ser encontrado em Danilo Martuccelli, “¿Existen individuos en el sur?”, LOM Ediciones, 2010.

conflito da vida política, “contaminando”, tal como um vírus, novos atores no cenário público. Mesmo a despolitização é aqui importante e não pode ser negligenciada ao mostrar a negação da ordem. Se Weber pôde dizer que “neutro é aquele que já se decidiu pelo mais forte”, a indignação pode mostrar que a recusa pela ordem neoliberal também tem o que dizer – o “não” pode assim servir muito bem como resposta.

Manifestações, eventos orquestrados virtualmente e levantes populares revitalizam o sentido e o interesse pela *res* pública, agregando novos elementos, membros e classes a estas causas. A busca por maior equidade, capacidade de intervenção e participação política descentraliza o sujeito a todo o momento e torna fluida a movimentação dos atores frente ao jogo, dificultando a interpretação precisa desta “efervescência do social”.

Desde os movimentos antiglobalização de Seattle em 1998, passando pelas violentas contestações ocorridas em Gênova em 2001 e na Nova Iorque “pós-11 de setembro”, em 2002, redes de solidariedade e de apoio foram firmadas entre movimentos diversos e seus simpatizantes. Os excessos da força do Estado pela repressão da polícia nestes eventos foram repudiados por outros atores aos quatro cantos do globo, fazendo com que protestos semelhantes tomassem ruas e praças como num movimento uníssono.

Todavia, apesar do que se poderia chamar de “vínculos de solidariedade” entre os movimentos sociais, as experiências políticas são incapazes de refletir a mesma conjuntura e contexto, a despeito de seus eixos articuladores e suas significantes semelhanças. Nesse sentido, seria um equívoco se qualquer experiência contemporânea na América Latina voltasse os olhos a acontecimentos nos EUA e na Europa Central, como se eles fossem carregar

os mesmos quadros estruturais. Por exemplo, embora tenha semelhanças ideológicas e utópicas com alguns movimentos de esquerda da América Latina, o caso do partido político espanhol *Podemos*, na Europa, mostra de forma muito clara como os movimentos coletivos se inspiram uns nos outros para criar novas formas institucionais de contestação social. Neste sentido, eles podem se inspirar mutuamente mas não podem fazer a cópia fidedigna de suas estratégias, alianças e jogos políticos.

O *Podemos, como sabemos*, apresentou-se como alternativa – na Europa – ao grande movimento contra a desigualdade, as medidas de austeridade, o desemprego e a corrupção. Ou seja, se a crítica política e social estipulada pelo *Podemos* tem ligação direta com a crise de débito da União Europeia de um modo geral, um movimento contra a corrupção e o desemprego aqui na América Latina deve adotar estratégias distintas, através da contextualização de sua perspectiva histórica – os problemas internos e as interferências internacionais, o desenvolvimentismo, a integração regional pelo Mercosul, o peso da política de cooperação dos BRICS, o trabalho informal, o jogo político, as leis etc.

Com isso, por mais que a difusão das informações possam sintonizar os atores de alguma forma, as especificidades de cada região são fundamentais no momento de construção dos movimentos, até mesmo para uma melhor absorção das *experiências* construídas *regionalmente*. Se os *slogans* se expandem sob a forma de *hashtags* e universalizam as demandas, elas podem igualmente ocasionar uma dificuldade brutal de interpretação do momento histórico e suas articulações entre temporalidades e a memória social. É fundamental, nesse sentido, levar em consideração aquilo que Bringel (2013) chama de “redes submersas” das ações coletivas, isto é, acolher as

especificidades das lutas locais para a “reconstrução do tecido social” e não cair numa espécie de “miopia do visível”.

Uma crítica que se faz também frequentemente aos movimentos é que eles carecem de coesão ideológica. Alguém poderia objetar que um tema central que guie a insatisfação se faz necessário, para canalizar vozes e forças em uma só direção, de forma mais articulada. Mas é a linha de ataque desses movimentos, ao se concentrar na reinvenção do jogo democrático, do fazer político e da própria vida em sociedade, muito mais que pela simples oposição a toda forma estrutural de organização, que dá a tona dos novos processos em curso:

It is not opposed to organization. It is about creating new forms of organization. It is not lacking in ideology. Those new forms of organization are its ideology. It is about creating and enacting horizontal networks instead of top-down structures like states, parties or corporations; networks based on principles of decentralized, non-hierarchical consensus democracy. Ultimately, it aspires to be much more than that, because ultimately it aspires to reinvent daily life as whole. (Graeber, 2002, p. 10)

A significativa distinção entre esquerda e direita continua sendo importante, sobretudo, para fins e efeitos identitários. Sua relevância ainda é facilmente identificada na grande política, nos interesses de Estado, em questões de ciência, na política externa e na forma de resolução de conflitos internos (Noel e Therien, 2008).

Esse dualismo, com suas específicas ramificações, serve para situar os grandes debates, mas, convenhamos: ele não explica tudo. Embora os partidos sejam associados a determinados interesses e visões de mundo e tenham alguma importância no trato de alguns temas aos quais estão

inclinados, sabemos que as demandas sociais precedem as ideologias partidárias. E é sabido que muitas vezes não conseguem se identificar com a grande política, nos moldes tradicionais e institucionais. Logo, a discussão ideológica vai para além dessas perspectivas, não se esgotando nela. O “globalismo” do ativismo político pode ser capaz de reconfigurar as lentes de cada movimento através dos seus regionalismos e características mais particulares também dos partidos de esquerda e de direita.

As ideologias podem, assim, muito bem representar uma questão global, mas devem atender às particularidades de cada contexto social, levando em consideração também seu passado histórico, que muito reflete o presente através das instituições e suas representações que se refractionam e se refletem, de modo friccionado, no tempo e no espaço.

II. A utopia na era da incerteza

O lema positivista “prever para prover” situou uma modernidade na busca pelo controle absoluto dos fenômenos sociais por meio da calculabilidade das significações sociais, que negligenciava as incoerências da vida. A ortodoxia que norteava o conhecimento – espécie de “controle efetivo para uma administração eficaz” – estava submetida a uma finalidade exclusivamente prática, amparada pela racionalidade. Falar em utopia sempre significou, no ideário moderno, uma busca frenética por algo que se apresentasse como regular, estável, previsível, ordeiro, livre de acidentes. A utopia aparecia como sinônimo de um mundo perfeito.

A corrida pelo progresso serviria, por essa lógica, para evitarmos prováveis infortúnios: um esforço coletivo devia ser demandado por todos, trabalhado

constantemente para o afastamento dos “maus projetos”, ou a repetição de sonhos fracassados. Bauman (2007) apresenta um diagnóstico que contrasta o caráter “antigo” da utopia com o desvanecimento da imaginação utópica na contemporaneidade através da metáfora do jardineiro e do caçador.

O jardineiro, para ele, é aquele que conhece os cuidados necessários para a manutenção da ordem; que sabe, através do conhecimento de seu terreno, quais tipos de plantas podem e devem ser cultivados e quais não devem adentrar seu jardim. Sua atitude presume que não haveria harmonia no mundo se não fosse pelo seu contínuo esforço e devida atenção. Já o caçador é todo aquele (e no mundo moderno, na visão de Bauman, praticamente todos nós) que não se preocupa com a ordem presente e faz de suas caçadas a única fonte de sua preocupação. As consequências dos atos não são, para o caçador, jamais uma preocupação de ordem imediata, tampouco algo que o leve a refletir futuramente, já que ele não reconhecerá como sendo de *sua* responsabilidade. Há um distanciamento de posturas frente ao mundo, onde “a relativa raridade dos jardineiros e a crescente profusão de caçadores são o que os cientistas sociais discutem sob o título de ‘individualização’” (BAUMAN, 2007, p. 105).

Por outro lado, se a modernidade possibilitou a expansão da individualização, a globalização permitiu uma maior conectividade entre os acontecimentos geopolíticos a nível global e permeou as tomadas de decisão dos mais diversos atores, difundindo a informação por múltiplos formatos e fomentando a indignação social e um maior debate público. As mídias eletrônicas, por sua vez, contribuíram para maximizar o poder de alcance das vozes dos atores: estar *conectado* significa passar a ter voz, se dirigir ao mundo e, quem sabe, influenciá-lo pela difusão de mensagens e apelos dos

mais diversos, como a organização de movimentos pelas redes sociais, a criação de fóruns virtuais para discussão, criação de petições online etc.

Não menos distante está também a influência e o papel da música, onde bandas conhecidas mundialmente como *Rage Against the Machine*, *Planet Hemp*, *Pearl Jam*, *U2* e *Pussy Riot* possuem posições abertamente ativistas, o que facilita a disseminação das ideologias de seus simpatizantes, em tempos de globalização. Na verdade, a arte como um todo aparece como elemento importante para a questão dos ideais utópicos e como aquilo que pode potencializar ainda mais a imprevisibilidade dos movimentos sociais.

Obviamente que também existe na globalização os riscos de exagero e distorção de muitas nuances do social, justamente pelo fato destes meios (a mídia, a arte, a internet etc.) servirem como suporte e expansão de muitas orientações e práticas. De todo modo, o que se tem presente é que a busca utópica da felicidade, da boa vida, perpassa por essa ideia de maximização das potencialidades humanas e da construção de outras significações pela práxis constante, quer seja através da política, do uso da tecnologia ou do expressionismo artístico. Ou seja, utopia *na* práxis pode ser entendida também como uma busca de satisfação e realização desse caráter igualitário.

Este ponto (de horizontalização das relações sociais) já foi salientado por Marx, ao dizer que a autorrealização deve ser visto *pela* comunidade, numa relação direta *para* os outros. Ainda que Marx estivesse falando mais voltado a relações produtivas, é patente no seu pensamento a ideia de que o trabalho alienado não significa livre expressão e tampouco pode intensificar o potencial criativo dos indivíduos.

No desfrute ou uso do meu produto eu terei usufruído diretamente tanto a consciência de ter satisfeito,

mediante meu trabalho, uma necessidade humana, como a consciência de ter assim criado um objeto correspondente à natureza essencial de outra pessoa (MARX, 1992, p. 278, tradução minha).

Isto posto, podemos ter a extensão dessa questão para uma concepção próxima à de felicidade humana que se aproxima de uma espécie de comunhão entre os atores seja através de laços criados virtualmente, seja por interações face a face. Se a “transição” de um mundo se faz pela redefinição dos termos ideológicos e utópicos, devemos também reconfigurar o nosso olhar para determinadas experiências, que subjazem a uma forma de fazer política como “prefigurativa”. O ativismo político deve lidar permanentemente com o confronto ao *promover* e *experimentar* o mundo sem o peso de algum *telos*. Hakim Bey (1991) nos diz muito a respeito desta possibilidade. Para ele, a liberdade deve ser buscada independentemente das circunstâncias apresentadas; não se deve esperar pela total supressão dos poderes instituídos ou pelo fim da desigualdade, pois se esta for mesmo a posição a ser adotada, jamais usufruiremos de uma vida mais justa, igualitária e com relações horizontais.

Bey nos mostra a necessidade de construirmos uma espécie de utopia real. Devemos, segundo ele, abdicar do peso nostálgico do passado e parar de ancorar nossos sonhos de igualdade e liberdade num futuro que nunca se apresenta ao alcance de todos e viver a autonomia *no* tempo presente. Assim, à parte do controle político do Estado, novos espaços devem ser liberados para a realização da utopia. Para a construção do que ele chama de TAZ – zonas autônomas temporárias –, deve haver a “invisibilidade”, isto é, a cautela deve ser constante para se evitar um conflito com o Estado e a consequente extinção desses locais. Ele faz constante alusão aos piratas, inclusive chamando tais práticas de “utopias piratas”, visto que estão à margem do

poder institucionalizado, atuando de modo “paralelo”, mas ocultando sua face frente ao Estado. Piratas porque avessos a uma civilização como esta que se apresenta; piratas porque vão na contramão do sistema vigente pela criação de espaços para a realização de suas práticas.

Sem a intenção de parecer dogmático quanto ao assunto, Bey expõe as contribuições que a criação de uma TAZ pode proporcionar ao fazer uma “revolução” no *aqui*, atuando como espaço de ligação entre esse mundo e o que está por vir. Deste modo, ele é reticente quanto à ideia de revolução, entendendo que a palavra revolução não tem uso fortuito nas ciências humanas e no imaginário moderno. De fato, para Bey, a revolução não significa necessariamente o rompimento definitivo com a ordem; ela pode ser vista como algo que causa uma mudança drástica, de fato, mas que no limite serve para suplantar uma ordem hostil por outra, em novos formatos. Pois ainda que muitos infortúnios do passado possam ser expurgados, a ordem social não deixa de representar um “lugar” de desconforto.

A organização de táticas de subversão social com objetivos mais ou menos delimitados pode ser alcançada não com o conflito direto com o Estado, mas através desses espaços criados, por meio de uma experimentação real da utopia. Essa criação de espaços e a experimentação do real se aproximam da perspectiva de Castoriadis (1982), que coloca ênfase na autogestão do sujeito sobretudo a partir da crítica às determinações sociais que ele reconhece como inerentes ao pensamento do ocidente. Para Castoriadis tanto o social quanto o histórico – e, no limite, toda a dimensão do ser – devem ser entendidos fora da lógica causal da tradição e se ancorar na ideia de *poiésis*, por meio da qual o processo histórico e social em curso é entendido como algo criativo, indefinido e incerto. Pela dimensão da “simultaneidade” e da “sucessão”,

para Castoriadis tanto o social quanto o histórico devem ser vistos não como aquilo que “é”, mas como tudo que está *sendo, se fazendo, feito e vir-a-ser*. Ou seja, sendo experimentado criativamente. A emancipação pode ser vivida nas localidades autônomas através dessas brechas criadas, por lacunas construídas coletivamente, por espaços de abertura onde há um fluxo constante e criativo de eventos. A violência da força do número e o sacrifício ideológico não são mais o carro-chefe do fazer político, reformulando alguns dos conceitos tradicionais do fazer político.

Mannheim (1972) nos mostra como, no entanto, a validade do pensamento pode ser combatida por um princípio de não enquadramento à realidade. Daí a necessidade de colocar a ideologia, bem como a utopia, para além do discurso, para não alocarmos os domínios sociais sob projetos irrealísticos. Por isso, dirá ele que:

(...) todo pensamento rotulado de “ideologia” é considerado fútil quando vem à prática, devendo-se buscar na atividade prática o único acesso à realidade digno de confiança. Quando aferido por padrões de conduta prática, o mero pensamento ou a reflexão sobre uma dada situação tornam-se triviais. (Mannheim, 1972, p. 98)

Um apontamento interessante é feito por Michel Onfray (2011), que descarta a possibilidade de emancipação por vias revolucionárias, ancorando o ideal libertário a práticas instantâneas, onde o hedonismo, a criatividade, o impulso e atividades “menores” – isto é, que atuam pelas “margens” – tenham total centralidade. A tomada de poder, para Onfray, se faz como um tipo de processo molecular (e aí está a influência direta de Deleuze e Guatarri sobre sua obra), por meio do contágio e da experimentação do real através de práticas que desconsiderem princípios reguladores e orquestrantes do fazer político.

Onfray usa frequentemente termos como ventre, respiração, gozo, fluidos, vômito etc. Suas analogias ao corpo humano buscam situar o indivíduo a um fisiologismo no campo político, de caráter naturalmente contingente e dinâmico. Ele procura mostrar como as contribuições políticas pelos moldes tradicionais só serviram para suprimir a vontade individual em prol de uma cosmovisão mais coletiva; ou que a política visa somente uma transmutação do indivíduo em sujeito. Assim, Onfray tentará inverter o quadro ao estabelecer a urgência de submeter o político a serviço da ética, o econômico ao político, bem como colocando a Vida – e ele coloca o termo assim, com maiúscula – como princípio supremo de toda a ordem.

Longe dos futuros radiantes e dos amanhãs que cantam, pacificados, é preciso pensar no *devoir revolucionário dos indivíduos*, única ética pensável para um libertário na virada do milênio. Lá onde os recicladores milenaristas visam a uma sociedade entorpecida, fixa (...), é preciso opor a vontade de uma sociedade movente, mutante, atravessada por fluxos, animada pelas correntes, elaborada no modo do rio heraclitiano, aberta. Lá onde a morte acaba por ser o modelo, a vida se torna o princípio, uma obrigação ontológica. (Onfray, 2011, p.182)

O hedonismo libertário proposto por Onfray não significa um conjunto de ações desprovido de senso de responsabilidade. Ele mesmo atenta quanto aos possíveis efeitos nocivos que o hedonismo pode criar, uma vez que pode ser instrumentalizado por ser um recurso “fácil”, de subversão, em uma conjuntura específica.

Paul Newman (2010) também problematiza a questão ao dizer que o fazer político clássico é frequentemente reduzido a questões maniqueístas, tais como poder e não poder, política e não política. Para este autor, a política em

seu sentido radical e emancipatório só poderá ter consistência pela negação da própria dimensão da política nesses antigos formatos. Como alternativa, ela deve ser construída com caráter utópico, mas por vias criativas da práxis libertária, que se renova a cada momento – “*otherwise it remains caught within existing political frameworks and imaginaries*” (NEWMAN, 2010, p. 139).

Newman propõe um ativismo político que seja mais artístico, hedonista, criativo, onde a imitação do *corpus* político delineado por vias do Estado seja absolutamente rejeitada. Só assim, acredita ele, a experiência da emancipação pode ser vivenciada com a abdição de seus princípios hierarquizantes. Seu método alternativo produz, tal qual Onfray, um saber que vai na contramão da história da filosofia e da política. A dimensão política de sua obra afasta-se de um consumismo material e volta-se para uma consumação da própria vida, onde a fecundação das experiências fornece os meios de resistência e criação de atividades emancipatórias que podem potencializar socialmente a existência humana.

As utopias na práxis estão firmadas, pois, na experiência e no confronto com as vicissitudes e incongruências do real, à parte de qualquer aparato institucionalizado. Todavia, isso não deve ser visto como uma mera “aventura”: a colocação feita por Newman serve para admoestar qualquer crítica nesse sentido:

(...) it is surely wrong to dismiss the recent forms of politics emerging with the anti-capitalist movement as simply ‘lifestyle’ politics, even though it is a politics no longer based strictly on class. Surely it would be contemptuous and unfair in the extreme to dismiss the many young people who participate in radical politics today as hedonistic egotists seeking destruction for its own sake, simply because they are not part of an

identi" able working-class movement. (Newman, 2010, p. 145)

Assim, nos resta dizer que o político não se confina à política tradicional, e a utopia e a emancipação podem ser buscadas e tecidas diariamente, sem a espera pelo amanhã. Pois, como bem salientou José Pedro Zúquete (2011), as utopias hoje não são mais projetos de longo alcance, mas se fazem no aqui-e-agora, sendo vivenciadas no tempo presente – são “*utopias now*”, como o autor sugere chamar – e atravessadas pelas mais diversas práticas sociais.

Práticas e projetos cambiantes emergem desta forma no debate público, com suas possibilidades de realização e múltiplos alcances. O horizonte utópico tem lugar e forma, e a partir disso podemos dizer que os movimentos sociais e seus diversos atores podem experimentar suas demandas não de forma monolítica, conquanto as recentes tendências ativistas (de antiglobalização ou não) possam apontar mais ou menos para uma mesma direção. A difusão dessas práticas diversas, em larga escala, é fundamental para a profusão da informação e do conhecimento disponíveis, aparecendo ainda como ferramenta ímpar que possibilita o “escancaramento da realidade” e as incongruências da ideologia dominante do neoliberalismo.

De todo modo, se práticas hedonistas reconfiguram o político e os significados de muitos de seus conceitos-chave, é pelo fato delas serem constantemente atualizadas conforme a conjuntura e as experiências obtidas através da organização das mobilizações, que fundem aspectos ideológicos a elementos utópicos, dificultando a interpretação do fazer político em tempos atuais. Vale, por fim, citar Mannheim a respeito da atualidade dessa problemática. Dirá ele o seguinte:

[A] revelação das ideologias como sendo ideias ilusórias (...) será geralmente trabalho de
Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, v.4, n.8, jul-dezembro 2015 53

representantes de uma ordem de existência que ainda se encontra em processo de emergência. Será sempre o grupo dominante, que esteja em pleno acordo com a ordem existente, quem irá determinar o que se deve considerar utópico, ao passo que o grupo ascendente, em conflito com as coisas como estão, determinará o que deve ser considerado ideológico. Outra dificuldade em definir com precisão o que se deve, em um dado período, considerar ideologia e o que se deve considerar como utopia resulta do fato de os elementos ideológicos e utópicos não ocorrerem separadamente no processo histórico. As utopias das classes ascendentes se acham frequentes vezes permeadas por elementos ideológicos (Mannheim, 1972, p. 227).

Considerações finais

A experimentação do real na práxis antecipa a sensação de proveito da liberdade ainda *neste* mundo, por formas alternativas de expressão que solapam qualquer idealismo quanto a um futuro hipotético. Práticas e atividades não se reduzem de forma alguma a um mero “individualismo metodológico” no campo político, mas criam mecanismos de mudanças de perspectivas, que problematizam e criam variações e performances no social.

A “revolta do agir” serviu para redesenhar o significado da utopia, representando uma nova concepção de mudança que deposita no imediatismo das práticas o próprio valor de suas realizações. A utopia distancia-se de seu caráter original ao situar-se no plano imanente, através de práticas experimentadas que permeiam, no limite, os processos de subjetivação dos atores. Ou seja, não se confina aos blocos das grandes narrativas pelo único amparo da ideologia, da tradição ou dos partidos: a prática social não se fixa e tampouco se determina sob a rubrica de uma regulação aos moldes do Estado. Por esse prisma, entendemos que a política da vida atrela-se ao fazer

político tradicional, “infectando-o” e maximizando seus efeitos, embora nem sempre os atores tenham clareza de suas metas, conquanto possa haver recusa pela ordem atual.

Se uma famosa frase diz que “os sonhos já não mais cabem nas urnas”, isso quer dizer que os indivíduos são capazes de – ou estão dispostos a – construir uma nova alternativa de mundo pelo paciente questionamento do *modus operandi* das geopolíticas globais. O reposicionamento semântico do termo “utopia” coloca os ideais como que vivenciados, produzidos e exigidos num constante presenteísmo.

Podemos questionar em que medida os movimentos de transformação que têm assolado boa parte do início deste novo século podem ser interpretados à luz de práticas hedonistas na política, onde o criar e o mover-se constantemente têm papel preponderante sobre as lógicas de resistência e insubmissão. Mas é fato inconteste que um novo quadro se impõe sobremaneira, espécie de justaposição entre ideais e experiências sociais, projeções e expectativas, espontaneísmo e abertura de novos fluxos, desembocando em novos caminhos emancipatórios e outras questões que se delineiam no caráter utópico do fazer político na contemporaneidade. A utopia, assim, vive presente, estando “superada” apenas em relação a seu formato original.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BEY, H. *Utopias piratas*. Medellín: Corazón de Fuego Ediciones, 1991.
- BRINGEL, B. Miopias, sentidos e tendências do levante brasileiro de 2013. *Revista Insight Inteligência*, 2013.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- GRAEBER, D. The new anarchists. *New Left Review*, n.13, 2002, p. 61-73.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MARX, K. “Comments on James Mill” in: *Early Writings*. London: Penguin, 1992.
- MUNCK, R. “Glocalization and the new local transnationalisms: Real utopias in liminal spaces” in: P. Hayden & C. El-Ojeili (Org.), *Globalization and Utopia: Critical essays*. New York: Palgrave, 2009.
- NOËL, A. e THÉRIEN, J. P. *Left and right in global politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ONFRAY, M. *A política do rebelde: Tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro, Rocco, 2001.
- PLEYERS, G. *Alter-globalization: Becoming actors in a global age*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- STEGER, M. Political ideologies and social imaginaries in the global age. *Global justice: theory, practice, rhetoric*, vol. 2, 2009, p. 1-17.
- ZÚQUETE, J. P. Another world is possible? Utopia revisited. *New Global Studies*, vol.5, nº 2, 2011, p. 1-18.

Recebido em 31/01/2015
Aprovado em 17/08/2015