



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**EMANUEL MESSIAS AGUIAR DE CASTRO**

**DO BRASIL REAL AO REAL DO BRASIL: UMA CARTOGNOSE DO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA**

**FORTALEZA**

**2021**

EMANUEL MESSIAS AGUIAR DE CASTRO

DO BRASIL REAL AO REAL DO BRASIL: UMA CARTOGNOSE DO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de Concentração: Sujeito e cultura na sociedade contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C35 Castro, Emanuel Messias Aguiar de.  
Do Brasil Real ao Real do Brasil : Uma cartognose do Brasil contemporâneo na perspectiva da Psicologia Social Crítica. / Emanuel Messias Aguiar de Castro. – 2022.  
264 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2022.  
Orientação: Prof. Dr. Aluíso Ferreira de Lima.
1. Cartognose. 2. Teoria Social Brasileira. 3. Teoria Crítica. 4. Filosofia da diferença. 5. Psicologia Social Crítica. I. Título.

CDD 150

---

EMANUEL MESSIAS AGUIAR DE CASTRO

DO BRASIL REAL AO REAL DO BRASIL: UMA CARTOGNOSE DO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de Concentração: Sujeito e cultura na sociedade contemporânea.

Aprovado em: 15/07/2021

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dra Caciana Linhares Pereira  
(UFC)

---

Prof. Dr. Leonardo Damaceno de Sá (UFC)

---

Prof. Dr. Leonardo José Barreira Danziato (UNIFOR)

---

Prof. Dr. Luiz Guilherme Galeão da Silva (USP)

## AGRADECIMENTOS

Em quantas páginas cabem 4 anos? Quantas histórias podem ser narradas em folhas em branco? Eu escrevo para não morrer, como Clarice. Eu escrevo para adiar o fim do mundo, como Krenak. Eu escrevo quando o céu está pesado demais, como Kopenawa. Eu escrevo porque meu véi não sabia escrever. Meu Avôpai. Eu escrevo porque eu sou incompetente demais para conseguir fazer outra coisa. “Não serve pra nada”, como disse Mark Fisher sobre si diante do monstro que é o realismo capitalista. Mesmo sem servir e lutando contra crises intermitentes de depressão desde 2016, algumas pessoas apostaram, pois, sim, no final, como quase tudo na vida, trata-se de uma aposta.

Uma família tipicamente cabocla. Avô negro e avó branca. Nada, ou quase nada tão brasileiro quanto. Tão nordestino quanto. Uma mãe solteira, “típica”, como diria Žižek, de um estado de mal-estar. A fome (muitas vezes literal) dela alimentou uma vontade de engolir o mundo em forma de letras.

Não se vive na sociedade capitalista sem “corpos em alianças”. Muitas vêm, muitas vão. Todas elas, as que ficaram e as que partiram, deixam suas assinaturas marcadas nas entrelinhas desse texto. É preciso ter chão para poder se sustentar. As alianças são alicerces. Essa é uma história de geografias e de territórios.

Um dia um jovem mestre apostou em um adolescente. Trajetórias semelhantes atravessavam suas vidas. Dois brancos pobres (categoria de Sergio Buarque), periféricos, que encontraram nos livros e na luta uma maneira de escapar do destino quase certo daqueles que vieram de onde eles vinham. Aqui, nordeste e sudeste se encontraram.

No meio do caminho, o mais doce dos pseudônimos. Chamaram-me de mar. E o mar encontrou o rio que de mar o batizou. Um encontro único. O mar nordestino, revoltado em sua eterna ressaca. O rio tranquilo e profundo como as águas do Norte. Mar e rio acharam que aquela aliança era para sempre, mas para sempre, no mundo em que vivemos, sempre acaba. Então se desconstruíram. Seguiram rumos e rimas diferentes. O rio seguiu sua dança suave. O mar seguiu com sua fúria sem saber muito bem aonde iria; não havia mais norte. Ainda assim, o mar hoje é mais doce e o rio, ainda que já não se saiba tanto sobre ele, é certamente um pouco mais salgado.

No meio do caminho, o mar encontrou o sertão. E resolveu por lá descansar. Que estranho, pois foi longe do litoral, de seu habitat natural, em terras secas e áridas, que o mar se viu verdadeiramente mar. E muitas flores de cactos brotaram desse encontro. No sertão o mar

é feliz e ao sertão o mar deve uma parte de sua existência. Ainda que por outros litorais se aventure, é para o sertão que o mar sempre volta.

No meio do caminho, o mar encontrou o vírus que o obrigou a no quarto parar. O mar se viu perdido. Então, no meio do caminho, a maré foi em direção às montanhas. Sem norte, o mar teve que ir para outros lugares. O medo de altura virou amor. Mas o mar não foi feito para os céus, não até descobrir que poderia ser chuva. O mar até descobriu que água também pode se riscar. E segue marcando, queimando sua história na superfície líquida que chamam de pele.

Então 2020 atravessou o mundo e o mar como uma tempestade oceânica. Que palavra define esse ano? Morte? Também, mas talvez verde seja mais esperançoso. Verdes mares, olhos verdes, cordas verdes. Do ponto mais abissal do oceano, uma corda verde balançando. Era um jeito de voltar a respirar. O mar tinha um novo amor, não era mais o rio, mas as montanhas.

No final, qual foi o livro obtido? Não tem final. Isso tudo foi só o começo...

Obrigado: Mãe, Avôpai (que com a força é um), Avómãe, Paidrasto (que ainda me visita em sonhos), Família, Aluísio, Vinícius, Renata, Jess, Caio, Kércio Pedro, Larissa, Amanda, Luiz, Higor, Kevin, Davi, Phelipe, Marynna, Jéssica, Erika e todos os outros nomes que aqui não caberiam ser citados. Existem traços de vocês em todas as linhas que seguem a partir daqui...

## RESUMO

O texto que segue é o produto de uma pesquisa teórica realizada para a defesa de tese de doutoramento em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Esta pesquisa buscou articular três conceitos/métodos filosóficos para produção de uma experiência intelectual que visa sistematizar uma crítica sobre a relação entre subjetividade, sociedade e política. Os conceitos fundamentais aqui remetidos são a Diagnóstica (fundamentalmente inspirada pelo trabalho do psicanalista brasileiro Christian Dunker), a Cartografia (em seu aspecto geofilosófico de Giles Deleuze e Felix Guattari) e o Perspectivismo (teoria do antropólogo amazonista Eduardo Viveiros de Castro). Em nosso entendimento, a triangulação desses três conceitos nos oferece coordenadas mais precisas do que o uso individual deles. Assim, para compreender os novos modos de produção das “formas de vida” no mundo contemporâneo marcado pela racionalidade neoliberal, é preciso pensar como as “patologias sociais” se articulam geograficamente em uma condição de perspectiva, ou seja, articulando uma orientação paralática entre olhar do Norte e do Sul global, entendendo, com a paralaxe, que a mudança de posição do observador causa um efeito espectral de mudança no objeto. Para compreender essa racionalidade, recorreremos à noção de forma de vida como pilar central, que está imbricada com a expansão semiótica do que Michael Hardt e Antonio Negri denominam de Império. Assim, a primeira parte busca contemplar essa triangulação, explanando sobre cada conceito e suas articulações com a economia política e seus efeitos no modo de produção de subjetividade, bem como o entendimento de que o neoliberalismo se vale, em ampla medida, de disposições psicológicas para organizar a subjetividade a partir de suas racionalidades geolocalizadas. O produto dessa articulação nos forçou a nomeação de um outro conceito, por nós batizado de Cartognose. Trata-se, em suma, da produção da perspectiva do diagnóstico cartográfico das formas de vida no mundo marcado pela racionalidade neoliberal. Em outras palavras, podemos dizer que se trata da construção de um mapa de conceitos, mas não de qualquer conceito, e sim daqueles que têm a função de oferecer um diagnóstico histórico e geográfico de imbricação entre aspectos subjetivos e objetivos do plano da imanência (pontuamos que essa divisão é meramente didática). Nesse sentido, em larga medida, trata-se da reconstrução de uma narrativa, e, como toda narrativa, ela é marcada pela experiência do narrador e por suas escolhas literais, muitas produtos de uma perspectiva ficcional da realidade. A narrativa da experiência de produção das formas de vida no interstício de uma economia política marcada pelas modulações biopolíticas, necropolíticas e psicopolíticas, pois estas são categorias políticas caras à racionalidade neoliberal, apesar de não serem as únicas categorias

de organização política possíveis. Nosso intuito é produzir um mapa narrativo que nos ofereça elementos para pensar a experiência neoliberal do Brasil contemporâneo, denominada pelo sociólogo Francisco de Oliveira como “Neoliberalismo Avacalhado”. Tal experiência não se resume à totalidade dessas expressões do político, mas sim a uma apropriação significativamente particular dessas formas políticas na experiência brasileira. Separadas por um interlúdio de características ensaísticas que busca conectar a experiência intelectual à história geopolítica do Brasil, a segunda parte buscou uma aplicação que mais parece uma implicação dessas ideias. Essa cartognose se implica ao Brasil pós-inflacionário, ou seja, pós-1985. Apesar de a expressão referir-se ao que ocorre pós-reabertura democrática, nossa análise crítica tem como principal foco as condições *oikonomicas* e *dispositivas* criadas pelo Lulismo (entendendo os governos Lula e Dilma como uma continuidade) para o surgimento de novas expressões da subjetividade na Forma de Vida do “neoliberalismo lulista” (termo usado pela economista Leda Paulani para referir-se à política macroeconômica do governo Lula) muitas vezes referida pela expressão “Neoliberalismo de baixo para cima” da socióloga argentina Veronica Gago. Assim adotamos como hipótese de trabalho que as políticas lulistas criaram as condições de possibilidade para o surgimento do que seria o epicentro da radicalidade de novas expressões da subjetividade brasileira nas figuras das multidões como classes sociais amplamente estratificadas. Essa demarcação é entendida como um ponto de inflexão na experiência da subjetividade brasileira, pois aponta a insistência de um passado e de um futuro em nosso presente atravessados pela diversidade de sistemas políticos e econômicos que, em nossa subjetividade, conversam-se agonizando, produzindo dobras, inflexões e reflexões sobre a realidade brasileira. Ao final da tese, tornou-se impossível não tecer considerações acerca da situação de pandemia no Brasil. Escrito no período dos anos de 2020, o texto, aqui apresentado como epílogo, levanta questionamentos sobre como será o mundo pós-pandêmico, se é que ele existirá, bem como ousa apontar a cosmopolítica ameríndia (analisada ao longo do texto na obra de Eduardo Viveiros de Castro) como uma possível chave alternativa de compreensão de novas políticas do “comum”. Sabemos que este trabalho está longe de se esgotar, pois, como um trabalho de Teoria Crítica, um de suas principais características é seu envelhecimento precoce enquanto crítica da imanência. O que se pretendeu aqui foi, antes de tudo, um relato de um narrador observador de um mundo em conflito entre o plano e o esférico em constantes capotamentos.



**Palavras-chaves:** cartognose; teoria social brasileira; teoria crítica; filosofia da diferença; psicologia social crítica.

## ABSTRACT

The text that follows is the product of a theoretical research carried out for the defense of a doctoral thesis in Psychology at the Universidade Federal do Ceará. This research sought to articulate three philosophical concepts/methods for the production of an intellectual experience that aims to systematize a critique of the relationship between subjectivity, society and politics. The fundamental concepts referred here are Diagnosis (fundamentally inspired by the work of the Brazilian psychoanalyst Christian Dunker), Cartography (in its geophilosophical aspect by Giles Deleuze and Felix Guattari) and Perspectivism (theory by the Amazonian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro). In our understanding, the triangulation of these three concepts offers us more precise coordinates than their individual use. Thus, in order to understand the new modes of production of “forms of life” in the contemporary world marked by neoliberal rationality, it is necessary to think about how “social pathologies” are geographically articulated in a condition of perspective, that is, articulating a parallax orientation between of the global North and South, understanding, with parallax, that the change of position of the observer causes a spectral effect of change in the object. To understand this rationality, we resort to the notion of a way of life as a central pillar, which is intertwined with the semiotic expansion of what Michael Hardt and Antonio Negri call Empire. Thus, the first part seeks to contemplate this triangulation, explaining each concept and its articulations with political economy and its effects on the mode of production of subjectivity, as well as the understanding that neoliberalism makes use, to a large extent, of psychological dispositions to organize subjectivity from its geolocated rationalities. The product of this articulation forced us to name another concept, which we named Cartognosis. It is, in short, the production of the perspective of the cartographic diagnosis of the forms of life in the world marked by neoliberal rationality. In other words, we can say that it is about the construction of a map of concepts, but not of any concept, but of those that have the function of offering a historical and geographical diagnosis of the imbrication between subjective and objective aspects of the plane of immanence (we point out that this division is merely didactic). In this sense, to a large extent, it is about the reconstruction of a narrative, and, like any narrative, it is marked by the narrator's experience and by his literal choices, many products of a fictional perspective of reality. The narrative of the experience of production of forms of life in the interstice of a political economy marked by biopolitical, necropolitical and psychopolitical modulations, as these are political categories dear to neoliberal rationality, despite not being the only possible categories of political organization. Our aim is to produce a narrative map that offers us elements to think about the

neoliberal experience of contemporary Brazil, called by the sociologist Francisco de Oliveira as “Avacalhado Neoliberalism”. Such an experience is not limited to the totality of these expressions of the political, but rather to a significantly particular appropriation of these political forms in the Brazilian experience. Separated by an interlude of essayistic characteristics that seeks to connect intellectual experience to the geopolitical history of Brazil, the second part sought an application that seems more like an implication of these ideas. This cartognosis is implied in post-inflationary Brazil, that is, post-1985. Although the expression refers to what happens after democratic reopening, our critical analysis focuses on the oikonomic and dispositive conditions created by Lulism (understanding the Lula and Dilma governments as a continuity) for the emergence of new expressions of subjectivity in Way of Life of “Lulista neoliberalism” (a term used by economist Leda Paulani to refer to the macroeconomic policy of the Lula government) often referred to by the expression “Neoliberalism from the bottom up” by Argentine sociologist Veronica Gago. Thus, we adopted as a working hypothesis that Lula's policies created the conditions of possibility for the emergence of what would be the epicenter of the radicality of new expressions of Brazilian subjectivity in the figures of the crowds as widely stratified social classes. This demarcation is understood as an inflection point in the experience of Brazilian subjectivity, as it points to the insistence of a past and a future in our present crossed by the diversity of political and economic systems that, in our subjectivity, talk to each other in agony, producing folds, inflections and reflections on the Brazilian reality. At the end of the thesis, it became impossible not to make considerations about the pandemic situation in Brazil. Written in the 2020s, the text, presented here as an epilogue, raises questions about what the post-pandemic world will be like, if it will exist, as well as dares to point out the Amerindian cosmopolitics (analyzed throughout the text in the work of Eduardo Viveiros de Castro) as a possible alternative key to understanding new policies of the “common”. We know that this work is far from being exhausted, because, as a work of Critical Theory, one of its main characteristics is its premature aging as a critique of immanence. What was intended here was, above all, an account of an observer narrator of a world in conflict between the plane and the spherical in constant overturning.

**Keywords:** cartognosis; brazilian social theory; critical theory; philosophy of difference; critical social psychology

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2020, p. 26).

[...] do ponto de vista marxista padrão, a psicanálise é incapaz de compreender como a estrutura libidinal que ela retrata (a constelação edípica) está enraizada em circunstâncias históricas específicas, donde ela elevar obstáculos históricos contingentes a um *a priori* da condição humana, ao passo que, para a psicanálise, o marxismo se apóia em uma noção de homem simplificada, psicologicamente ingênua, donde ele ser incapaz de apreender por que as tentativas de libertação necessariamente dão origem a novas formas de dominação. Fica-se tentado a descrever essa tensão como aquela entre comédia e tragédia (no sentido medieval do termo): o marxismo é mais uma comédia, mais uma narrativa da história humana com o processo terminando em uma redenção final, ao passo que a visão da psicanálise é inerentemente trágica, aquela de um antagonismo insolúvel, aquela que todo ato humano é desviado e arruinado pelo 'efeito colateral' não intencionado [...] (ŽIŽEK, 2012, p. 80).

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: ISTO NÃO É UMA TESE .....</b>	<b>10</b>
<b>2 A TEORIA CRÍTICA COMO DIAGNÓSTICA DAS FORMAS DE VIDA .....</b>	<b>29</b>
2.1 Revoluções no pensamento revolucionário: a teoria crítica da Escola de Frankfurt entre marxismo e Psicanálise.....	37
2.2 Racionalidade Instrumental como um dispositivo de subjetivação.....	48
2.3 Da Razão instrumental à Racionalidade neoliberal: questões sobre a subjetivação no Império da globalização .....	53
2.3.1 <i>O Império do neoliberalismo, nanorracismo e a Multidão: questões sobre a violência da universalidade no Império.....</i>	<i>68</i>
2.3.2 <i>Trabalho imaterial, racismo e sexismo no Império: problemas na Multidão.....</i>	<i>77</i>
<b>3 O MÉTODO: OU SOBRE UM DIAGNÓSTICO CARTOGRÁFICO DAS FORMAS DE VIDA .....</b>	<b>84</b>
3.1 A narrativa, saber e ficção: o delineamento de mapas através de palavras .....	85
3.2 O sentido do “eu” como experiência de alienação ao mundo.....	94
3.3 Desterritorialização e reterritorialização no “Império”: a passagem da repressão produtivista ao gozo consumista e os novos modos de sofrimento .....	98
3.4 Problemas diagnósticos e resposicionamentos cartográficos .....	104
3.4.1 <i>Uma querela diagnóstica: biopolítica, psicopolítica e necropolítica .....</i>	<i>108</i>
3.4.2 <i>Por um diagnóstico cartográfico em perspectivista.....</i>	<i>113</i>
<b>4 POR QUE AS BÚSSOLAS SEMPRE APONTAM PARA O NORTE? UMA DECOLONIALIDADE À BRASILEIRA.....</b>	<b>120</b>
4.1 Problemas no paraíso: A Europa dita as regras para o parque humano?.....	122
4.2 Neoliberalismo na periferia do Império: de cima pra baixo, de baixo pra cima e de lá outra vez.....	128
<b>5 INTERLÚDIO: O BRASIL “NA REAL”, PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS E POLÍTICOS SOBRE A REALIDADE BRASILEIRA .....</b>	<b>134</b>
<b>6 POR AMOR ÀS CAUSAS PERDIDAS: CRÍTICA DA RAZÃO POPULULISTA NO BRASIL .....</b>	<b>155</b>
6.1 “My man. I love this guy... He’s the most popular politician on earth”: O esgotamento do Lulismo .....	158
6.1.1 <i>Dependência ou Morte.....</i>	<i>159</i>
6.1.2 <i>Alguém nos ajude, Lázaro, a entender o que é a classe C? .....</i>	<i>164</i>

6.1.3 O sujeito suposto do populismo.....	172
6.1.4 Do tripé ao esgotamento.....	176
<b>6.2 As figuras da subjetividade à brasileira .....</b>	<b>180</b>
6.2.1 Os batalhadores e batalhadoras no Brasil: a subcidadania como dispositivo de subjetivação.....	183
<b>6.3 A guerra contra o povo: necropolítica à brasileira, genocídio e racismo estrutural.....</b>	<b>187</b>
<b>6.4 Do esgotamento em fim: Dilmãe e o lulismo sem Lula .....</b>	<b>195</b>
6.4.1 “Cadê o Amarildo?” e “Liberdade para Rafael”: a economia dos afetos no governo Dilma.....	199
6.4.2 Michel Temer e a banalização do fascismo à brasileira: do neoliberalismo progressista ao neoliberalismo conservador .....	204
<b>7 DESCONSIDERAÇÕES FINAIS: BOLSONADA QUE PARIU... ..</b>	<b>214</b>

## 1 INTRODUÇÃO: ISTO NÃO É UMA TESE

“Isto não é uma tese” pode ser confundido ou tomado por paráfrase da obra clássica de Michel Foucault (1988) *Isto não é um cachimbo*. Não podemos negar a influência da ideia, pois, assim como o filósofo francês tenta desconstruir o “caligrama” de Magritte, tentaremos desconstruir uma história que foi contada de várias maneiras ao longo dos últimos anos. Uma História do mundo que é uma História do Brasil, mas também uma História do Brasil que é uma História do mundo.

A influência de Foucault, ainda que seja um pensador avesso à noção de influência, permeia parte deste texto, não em sua materialidade enquanto pensamento, por vezes exaltado ou criticado, mas pela ideia de como olhar para o cachimbo. Um caligrama, explica-nos Foucault (1988), é uma espécie de legenda para uma figura que tomamos, pois, como parte fundamental da imagem ao adotá-la como a verdade da imagem. Assim, palavras e coisas parecem estar naturalmente conectadas.

Não é o caso do cachimbo de Magritte, e muito menos deste texto, pois:

Magritte liga os signos verbais e os elementos plásticos, mas sem se outorgar, previamente, uma isotopia; esquiva o fundo de discurso afirmativo, sobre o qual repousava tranquilamente a semelhança: e coloca em jogo puras similitudes e enunciados verbais não-afirmativos, na instabilidade de um volume sem referência e de um espaço sem plano. Operação da qual *Isto não é um cachimbo* dá, de certo modo, o formulário. 1. Praticar um caligrama onde se encontrem simultaneamente presentes e visíveis a imagem, o texto, a semelhança, a afirmação e o lugar-comum deles. 2. Depois abrir, de uma vez só, de maneira que o caligrama se decomponha imediatamente e desapareça, deixando como rastro apenas seu próprio vazio. 3. Deixar o discurso cair segundo seu próprio peso e adquirir a forma visível das letras. Letras que, na medida em que são desenhadas, entram numa relação incerta, indefinida, emaranhada, com o próprio desenho — mas sem que nenhuma superfície possa lhes servir de lugar-comum. 4. Deixar de um outro lado as similitudes se multiplicarem a partir delas mesmas, nascer de seu próprio vapor e se elevar sem fim, num éter onde só se reenviam a si próprias, e a nada mais. 5. Verificar bem, no fim da operação, que o precipitado mudou de cor, que passou de branco a preto, que o ‘Isto não é um cachimbo’ silenciosamente escondido na representação semelhante tornou-se o ‘Isto não é um cachimbo’ das similitudes em circulação. Dia virá no qual a própria imagem, com o nome que traz, é que será desidentificada pela similitude indefinidamente transferida ao longo de uma série (FOUCAULT, 1988, p. 76).

Assim, este texto não é um caligrama da forma de vida neoliberal brasileira, mas uma reconstrução que impescinde de uma desconstrução narrativa do que foi narrado, renarrado e não narrado ao longo da constituição deste imaginário e imaginado país chamado Brasil. Podemos dizer, ainda influenciados pelo autor, que isto não é uma tese, mas talvez seja um livro. Aqui nos aproximamos de Deleuze e Guattari (2011, p. 18) quando escrevem que:

Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações. Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos. Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. As velocidades comparadas de escoamento, conforme estas linhas, acarretam fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e de ruptura. Tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um agenciamento. Um livro é um tal agenciamento e, como tal, inatribuível. É uma multiplicidade — mas não se sabe ainda o que o múltiplo implica, quando ele deixa de ser atribuído, quer dizer, quando é elevado ao estado de substantivo. Um agenciamento maquinico é direcionado para os estratos que fazem dele, sem dúvida, uma espécie de organismo, ou bem uma totalidade significativa, ou bem uma determinação atribuível a um sujeito, mas ele não é menos direcionado para um corpo sem órgãos, que não pára de desfazer o organismo, de fazer passar e circular partículas a-significantes, intensidades puras, e não pára de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa senão um nome como rastro de uma intensidade. Qual é o corpo sem órgãos de um livro? Há vários, segundo a natureza das linhas consideradas, segundo seu teor ou sua densidade própria, segundo sua possibilidade de convergência sobre ‘um plano de consistência’ que lhe assegura a seleção. Aí, como em qualquer lugar, o essencial são as unidades de medida: ‘quantificar a escrita’. Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito. Um livro tampouco tem objeto. Considerado como agenciamento, ele está somente em conexão com outros agenciamentos, em relação com outros corpos sem órgãos. Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significativa, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina, que relação, por sua vez mensurável, esta máquina literária entretém com uma máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina revolucionária etc. — e com uma máquina abstrata que as arrasta. Fomos criticados por invocar muito freqüentemente literatos. Mas a única questão, quando se escreve, é saber com que outra máquina a máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada, para funcionar. Kleist e uma louca máquina de guerra, Kafka e uma máquina burocrática inaudita... (e se nos tornássemos animal ou vegetal por literatura, o que não quer certamente dizer literariamente? Não seria primeiramente pela voz que alguém se torna animal?) A literatura é um agenciamento, ela nada tem a ver com ideologia, e, de resto, não existe nem nunca existiu ideologia.

Sim, adotamos a postura de que um livro – e aqui podemos expandir esse conceito a todo conteúdo da “cultura *pop*”, produzido pela Indústria Cultural – é um agenciamento, pois que produz fluxos e influxos da organização das racionalidades que compõem, decompõem e recompõem as formas de vida modernas e contemporâneas e os possíveis entrelaces entre estas. Mas não existe ideologia?

Deixemos esta pergunta por ora em suspenso. Voltemos ao problema de que este “livro”, pois sim isto é um livro, não é uma tese. Pedimos licença aos leitores e as leitoras para reposicionar o problema como uma paralaxe, mudando o ponto de vista do observador (dado que será importante ao longo de todo este texto). É um livro que contém uma tese. Talvez não uma, mas muitas teses, pois uma tese não é uma afirmação ou um questionamento, tampouco pode se reduzir a uma pergunta.



Isto não significa dizer que não temos perguntas ou respostas. Com certeza mais perguntas do que respostas. Mas, ao longo deste texto, várias teses são levantadas, descartadas, usadas, reviradas, avessadas, afirmadas, desmentidas, duvidadas, hipotetizadas, mas, acima de tudo, dialogadas.

O estranhamento logo virá quando a filosofia da diferença for posta em intenso diálogo com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para as pessoas mais habituadas com essa separação radical da filosofia continental europeia, dizemos o seguinte: “não somos europeus”. A nós, não interessa as divisões e os enquadramentos que nos foram impostos pelos colonizadores. Desde já, este livro que não é uma tese, mas contém teses, é sincrético, porém, o oposto do que Luiz Antônio Simas (2020) chama de “leituras sincréticas mecanicistas”, pois para nós e para o autor:

Impressiona como leituras mecânicas do sincretismo, que aparentemente buscam criticar o binarismo do pensamento europeu, acabam lendo esse amálgama sob uma perspectiva dual entre a ilusão da essência e a crítica da deturpação. O buraco é mais embaixo e está na porosidade. Nós moramos, afinal, na rasura em que três enigmas se colocam, ariscos como a flecha acariciando o alvo: Quem morreu? O que é morrer? Quem é o caboclo? (SIMAS, 2020, p. 19).

A “filosofia vagabunda” de Simas (2020) nos inspira tanto quanto nos influenciam a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a Filosofia da Diferença, ou mesmo Slavoj Žižek (provavelmente o pensador mais referenciado ao longo do texto). Essa influência, e ao longo do texto Simas poucas ou nenhuma vez mais aparecerá, não é uma influência marcada pelas citações ao autor, mas pela experiência intelectual daqui que Simas chama de Caboclo, pois o “eu” brasileiro (que é um nós enquanto autores desse texto) é/somos caboclos, e por sermos caboclos e caboclas é que podemos ser Marieles, Amarildos, Dandaras e Rafas Bragas, ou mesmo “*Je sui Charlie Hebdo*”, pois:

Porém, a história do Colonialismo, aqui problematizada, não versará no tom de uma possível redenção do projeto colonial; nela existem muitas frestas. Nos espaços deixados operam muitos contra-golpes, numa infinidade de flechas atiradas que não sabemos onde cairão e quem irão acertar: são elas as responsáveis por outras possibilidades de invenção do mundo. Por aqui, seguimos atirando flechas cujo destino, alvo, é sabido previamente apenas pelos caboclos. Falemos deles. É armando a casa do caboclo que recorreremos as sabedorias versadas nas macumbas brasileiras para elencarmos a noção de caboclo como categoria chave de um reposicionamento histórico e da emergência de outras sabedorias. Se os legados do colonialismo são incutidos para nós como as mais altas expressões de um modelo de civilidade ideal, forjado nos moldes padrões canônicos ocidentais, recorreremos aos caboclos brasileiros como fundamento para antinomia a esse modelo de civilidade (SIMAS, 2018, p. 98).

Mas onde estarão os caboclos e caboclas neste texto? Não estarão, posto que são o livro, e não uma tese. Assim, nas figuras do texto do sociólogo Jessé Souza apareceram os caboclos e caboclas nas figuras da classe batalhadoras, da nova classe média, da ralé e mesmo (ainda que não aceitem) de parte significativa da classe dominante do Brasil que, pela patologia social bovarista, não se veem como Brasil, muito menos como caboclos.

Como caboclo que escreve um livro, este livro assume um ponto de vista; eis por que o tensionamento “não existe ideologia” rondará todo este texto nos diálogos inversos e controversos entre Deleuze, Lacan, Adorno e Marx (costumeiramente mediados por Žižek). É exatamente por não existir ideologia que ela existe em sua forma mais bruta. O cabloco escritor é uma figura da subjetividade que, ao mesmo tempo que é um dispositivo de subjetivação, é uma ideologia. Como nos lembra Žižek (1996, p. 13):

A lição teórica a ser extraída disso é que o conceito de ideologia deve ser desvinculado da problemática ‘representativista’: a ideologia nada tem a ver com a ‘ilusão’, com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social. Dito em termos sucintos, um ponto de vista político pode ser perfeitamente correto (‘verdadeiro’) quanto a seu conteúdo objetivo, mas completamente ideológico; e, inversamente, a ideia que uma visão política fornece de seu conteúdo social pode de revelar-se totalmente equivocada, mas não ter absolutamente nada de ‘ideológica’.

O cabloco escritor não é um dado natural. No capitalismo neoliberal muito menos é imanência, mas só pode existir em oposição. Talvez por isso o estranhamento ao diálogo que, em primeira vista, pode parecer ausência de rigor epistemológico. Teoria Crítica, Filosofia da Diferença e Decolonialismo? Dirão alguns que algumas coisas não podem ser profanadas. Criar fetiches sacrossantos é a especialidade da modernidade europeia. Mataram nossos espíritos das florestas e nos impuseram seus santos de um mundo celestial que não podemos ver, ouvir ou tocar. Este livro não se importa com o sacrossanto do colonizador, mas não o ignora.

Aqui pedimos licença a você que nós lê para fazer o questionamento: quem estabeleceu os padrões de rigor epistemológicos sagrados? É do conteúdo deste “livro que não é uma tese” quebrar esses grilhões que aprisionam o pensamento crítico a um pensamento colonizado. Poderíamos, e até deveríamos, ser mais agressivos e bradar “dane-se o rigor epistemológico do colonizador”, mas não estaríamos sendo sincréticos como nos propomos. Não “danemos” o rigor dos colonizadores, ocuparemos do rigor do colonizador, nós o reconquistaremos e o chamaremos, como escreve o *rapper* Emicida, de “colonização reversa”.

Eis porque o conteúdo deste livro é também uma crítica a ideologia, pois, como escreve Žižek (2006, p. 7):

À guisa de simples reflexão sobre como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, vemo-nos, *in medias-res*, obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia. Até uma ou duas décadas atrás, o sistema produção-natureza (a relação produtivo-exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular e assombrada pelas visões do futuro ‘colapso da natureza’, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o ‘fim do mundo’ que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o ‘real’ que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... Assim, pode-se afirmar categoricamente a existência da ideologia qual matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação. É fácil discernir essa matriz na dialética do ‘velho’ e do ‘novo’, quando um evento que anuncia uma dimensão ou época inteiramente novas e (des)apreendido como uma continuação do passado ou um retorno a ele, ou, no caso inverso, quando um acontecimento inteiramente inscrito na lógica da ordem existente e (des)apreendido como uma ruptura radical.

Ao mesmo tempo em que se afirma, afirma por negação de uma realidade dada como fechada do enquadramento da instância do imaginário. O caboclo é negado enquanto uma literatura menor. Como podemos dizer não haver ideologia diante desse dado? Uma disposição subjetiva cujos dispositivos estão em constante negação pela gramática de reconhecimento do capitalismo neoliberal? Assim, como faz Terry Eagleton (2012), não pretendemos discutir se Marx, Foucault, Lacan, ou seja quem for, estava ou não certo.

Essa não é a experiência intelectual do Caboclo Escritor. O mundo visto do lado de cá não se resume aos discursos da virtude grega ocidental do certo ou do errado. Marx estava certo em tantas coisas, mas não poderia prever tantas outras, pois o próprio marxismo é uma crítica imanente e não pode se resumir à experiência intelectual histórica e geográfica em Marx. Marx nos apontou caminhos, abriu portas, deixou pistas. Mas tomá-lo como objeto do fetiche sacrossanto do pensamento crítico europeu não é nem de perto nosso intuito.

O mesmo vale para Freud e Lacan, que poderíamos chamar de os outros dois grandes guias da experiência intelectual deste livro. Assim como Dante fora guiado por Virgílio pelos nove ciclos do inferno em *A divina comédia*, aqui também temos nossos guias pelos infernos e paraísos epistemológicos os quais reduzir a camadas morais do certo e do errado seria retornar a uma espécie de pré-dantismo eurocêntrico em que não havia camadas entre o certo e o errado, o verdadeiro e o falso.

Não estamos em uma disputa com *Mefistolis* por uma verdade transcendental da alma epistemológica do doutor Fausto enquanto uma alegoria da modernidade científica. Muito

pelo contrário. Foi dessa batalha arcaica que o Império europeu se erigiu. Não queremos participar dela. Essa guerra epistemológica moderna nos enreda, enquanto colonizados, em uma trama de conceitos em que devemos escolher de qual lado dos colonizadores queremos ficar. Este livro não escolhe um lado que não seja o lado de baixo, e, como lado de baixo, falamos de um ponto de vista: o ponto de vista do caboclo.

O “caboclo escritor”, a figura da subjetividade que permeia este livro, é:

[...] o encantado que se viabiliza como tal a partir da mais radical experiência de alteridade. O encantado vive nele mesmo, vive no elemento da natureza em que se encantou e vive no outro corpo em que, pelo transe, se manifesta. Ele é o múltiplo e o uno. Neste sentido, caboclo escapa ao binarismo entre o ser espiritual e o ser demasiadamente humano. Ao invés de evoluir, no sentido linear ocidental da expressão, ele se transforma. A evolução, como instância domesticadora, é a impossibilidade do encanto e a maior inimiga da transformação, do cruzo, da disponibilidade da alteridade como fundamento do ser descolonizado. Se o caboclo, todavia, não é um vivente e não é um espírito, o que ele seria? Um sobrevivente; aquele que está além da nossa concepção da vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encanto é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e morte. Ela é a existência experimentalmente alterada. O sobrevivente não teme a morte não navega nas águas do pecado. A morte se torna um enigma de continuidade na presença. Assim, é no lançar desse enigma, flecha atirada que ninguém vê, que se risca uma das trajetórias quem marcam o estatuto ontológico do caboclo. (SIMAS 2018, p. 101)

Esse “encante” é precisamente o que permite o ponto de vista. Um trecho da série *Narcos*, de 2015, da plataforma de *streaming* Netflix, lembra-nos, na voz do ator Boyd Holbrook, que interpreta o agente Steve Murphy – o homem que matou Pablo Escobar –, que foi na Colômbia que nasceu o realismo mágico de Gabriel Garcia Márquez e Jorge Luiz Borges. Podemos dizer que o realismo mágico é a literatura cabocla em sua face latino-americana. Não tratamos de uma redução institucional teológica do encanto, mas de uma ficcionalização da realidade que se mistura a uma realidade ficcional encravada por narrativas tão míticas, místicas quanto reais e materiais.

Eis por que este texto adota sempre o ponto de vista do caboclo que escreve, cuja experiência intelectual ora transitará entre a mais dura e rigorosa crítica política e ora recorrerá à ficção como forma de narrar a história. Pois partimos do princípio estabelecido de Bruno Latour (1994) de que não estamos lidando com várias culturas, mas com várias naturezas-culturas. Quando mudamos de natureza, mudamos de cultura, assim não existe apenas uma ecologia, mas uma cosmopolítica ecológica enodada pelos pontos de vista que Eduardo Viveiros de Castro (2015) chama de multinaturalismo perspectivista ameríndio.

O caboclo é, pois, senão um modo de olhar para a cosmopolítica ameríndia. É o perspectivismo em agonia com o totemismo na subjetividade brasileira. É a luta dos fragmentos

de natureza indígena e quilombola dentro de nossas cabeças. É, em vários aspectos, o Édipo, como dispositivo civilizatório em conflito com uma civilização que insiste em não o reconhecer totalmente.

Por isso temos a convicção de que estamos equivocados, mas não é qualquer tipo de equívoco, mas sim a *equivocidade*. Como propõe Viveiros de Castro (2015, p. 85):

Proponho aqui a noção de *equivocidade* para reconceitualizar, com o auxílio da antropologia perspectivista ameríndia, esse procedimento emblemático de nossa antropologia euroacadêmica, a comparação. A operação que tenho em mente não é a comparação explícita entre duas ou mais entidades socioculturais igualmente externas ao observador, feita com o propósito de detectar constantes ou identificar variações concomitantes com valor nomotético. Este é certamente um dos procedimentos mais populares em antropologia; mas ele é somente um entre outros à nossa disposição, é uma ‘regra regulativa’ do método antropológico. A comparação de que falo, ao contrário, é uma ‘regra constitutiva’ do método. Trata-se do procedimento implicado na tradução dos conceitos práticos e discursivos do ‘observado’ nos termos do dispositivo conceitual do ‘observador’; isto é, falo daquela comparação, o mais das vezes subentendida, implícita ou automática sua explicitação ou topicalização é um momento essencial do método, que inclui *necessariamente* o discurso do antropólogo como um de seus termos, e que começa a se processar a partir do primeiro minuto de trabalho de campo ou da leitura de uma monografia etnográfica. Essas duas modalidades comparativas não são nem equivalentes nem independentes. A primeira delas, habitualmente elogiada por permitir uma triangulação objetivante do *pas de deux* imaginário do Eu e do Outro (que marcaria a segunda operação), e dar assim acesso a propriedades inteiramente atribuíveis ao observado, é menos inocente ou eficaz do que parece.

Toda a tradição ocidental de pensamento escapa da possibilidade do equívoco através da metáfora. A metáfora, diz-nos Lacan (1998/1960), é a estruturação formal da comunicação neurótica. A metonímia, o deslizar do signicante, é entendido, nesse sentido, como organização psicótica da linguagem. Não se trata de uma desorganização, mas de outra forma de organização atribuída à chave psicótica da estruturação do sujeito. O ponto posto por Viveiros de Castro (2015), no perspectivismo ameríndio que será retomado ao longo do texto, é de que a metáfora é um mecanismo *ad hoc* de negação do equívoco.

Para Ferdinand Saussure (2006), o equívoco precisa ser suprimido para que a metáfora possa se estabelecer na relação entre significado e significante. Lacan (1998/1960) nos ensina que só se pode produzir efeito de significação se a relação significante e significado, tal qual pensa Saussure (2006), for substituída por uma relação entre significantes de tal sorte que a relação com os significados é puramente arbitrária.

Essa mudança de chave é uma forte contribuição para pensar a passagem de uma consciência neurótica para um sujeito neurótico do inconsciente. Nesse sentido, no inconsciente, a equivocidade já existe enquanto tal, mas ao tratarmos a vida anímica como uma anormalidade diremos, pois, que o modo de existência ameríndio, ou do caboclo, é uma

patologia ou um sonho. Decerto esta não é a elaboração freudiana desde a *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901).

Assim, o que a estética neurótica do pensamento vitoriano europeu tenta, a qualquer custo, esconder poderia ser traduzido, na perspectiva cosmopolítica ameríndia, como uma ética. Aqui estamos forçosamente ocidentalizando uma experiência para que se torne compreensível a que nos lê. Eis o ponto que a possibilidade de narração desses significantes que não pertence à gramática formal de reconhecimento da racionalidade neoliberal precisa admitir a sua equivocidade. O ponto é que não há, pois, separação entre o inconsciente e o consciente. Tudo é tão consciente quanto inconsciente, não fosse a barra da colonização, não fosse a *Spaultang* do sujeito da colonização. Assim, continua Viveiros de Castro (2015, p. 85):

Eis aí um triângulo que não é realmente triangular:  $2 + 1$  não fazem forçosamente 3. Pois é sempre o antropólogo (o '1') que define os termos em que duas ou mais culturas alheias à sua própria, e frequentemente alheias entre si, são postas em relação. Quando ele compara os Kachin com os Nuer, não o fez a pedido nem dos Kachin nem dos Nuer; o que ele fez, via de regra, foi desaparecer da cena comparativa, ausentando-se do problema que ele mesmo colocou para os Kachin e os Nuer: como se ambos se comparassem por si mesmos. Estes emergem assim *do interior do discurso antropológico*, recebendo sua objetividade comum enquanto entidades socioculturais comparáveis por obra e graça de um problema colocado por uma *outra* entidade sociocultural que, ao determinar as regras do jogo comparativo, se revela soberanamente *ímpar*. O 'estado de exceção' parece ser mesmo a regra em nossa metafísica, da política à epistemologia – se é que estas duas são realmente coisas muito diferentes uma da outra. Em suma: contrariamente à *doxa* erudita, a simetria interna ao objeto produzida por sua pluralização comparativa não dispõe do poder miraculoso, nem de simetrizar a relação entre sujeito e objeto, nem de fazer o primeiro transformar-se em um puro espírito, nem de explicitar por si só a outra comparação subjacente, aquela que, como vimos, *implica* o observador em sua relação com o observado.

Notemos que é como se o fechamento do triângulo, em certo sentido edipiano, dependesse da experiência de um terceiro que, a partir do método comparativo, irá falar sobre a experiência de outrem. Em outros, a experiência ocidental indica uma experiência de tradução sem admitir a equivocidade da própria etimologia do termo, apesar de sempre recorrer ao clichê de que toda tradução é de antemão uma traição. Sobre isso, Viveiros de Castro (2015, p. 86) escreve que:

Hoje é um clichê dizer que a tradução cultural é a tarefa distintiva da antropologia. O problema consiste em saber o que exatamente é, pode, ou deve ser uma tradução, e como se realiza tal operação. É aqui que as coisas se complicam, como mostrou Talal Asad (1986), em termos que assumo (ou traduzo) aqui: em antropologia, a comparação serve à tradução e não o contrário. A antropologia compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar os não-ditos do que *goes without saying*, e assim por diante. E se traduzir é sempre trair,

conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. O nome desse processo na antropologia estrutural, como se sabe, é ‘mito’; e um de seus sinônimos é justamente ‘antropologia estrutural’.

É difícil perceber que não se trata de uma diminuição ou ironia, muito menos de uma crítica (negativa) do autor, mas de uma constatação de que a antropologia moderna é estrutural e chama de mito tudo aquilo que lhe escapa enquanto tradução para não admitir sua equivocidade. Uma antropologia que tivesse bases lacanianas, por exemplo, e aqui não me aprofundarei nesse tema, necessariamente teria que assumir seu equívoco como fundamental para a compreensão da relação entre metáfora e metonímia. Não é isso faz Homi K. Bhabha (2013) em *O local da cultura*. Quando analisa a mimese do colonizado em relação ao colonizador, sob uma perspectiva lacianiana, Bhabha (2013, p. 147) escreve que:

É desse espaço entre a mímica e o arremedo, onde a missão reformadora e civilizatória é ameaçada pelo olhar deslocador do seu duplo disciplinar, que vêm meus exemplos de imitação colonial. O que todos têm em comum é um processo discursivo pelo qual o excesso ou deslizamento produzido pela ambivalência da mímica (quase o mesmo, mas não exatamente) não apenas ‘rompe’ o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença ‘parcial’. Por parcial entendo tanto ‘incompleto’ como ‘virtual’. É como se a própria emergência do ‘colonial’ dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica dentro do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal modo que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça.

Apoiando-se em uma perspectiva lacianina, porém pouco ou nada estrutural sobre a mímica, o autor continua:

Na mímica, a representação da identidade e do sentido é rearticulada ao longo do eixo da metonímia. Como lembra Lacan, a mímica é, como a camuflagem, não uma harmonização ou representação, mas uma forma de semelhança que difere da presença e a defende, expondo-se em parte, metonimicamente. Sua ameaça, eu acrescentaria, vem da prodigiosa e estratégica produção de ‘efeitos de identidade’ conflituosos, fantásticos e discriminatórios, no jogo de um poder elusivo porque não esconde nenhuma essência, nenhum si-próprio (BHABHA, 2013, p. 152).

A mímica aqui pode ser um elemento de compreensão para a tradução em nível colonizatório. Ela mantém um idêntico, posto que o colono imita uma série de disposições comportamentais e psicológicas do colonizador, porém a diferença demarca também uma violenta fronteira em que sempre caberá ao colonizado essa pecha menor na relação com o

colonizador. Lembremos que Adorno e Horkheimer (1985), na *Dialética do Esclarecimento*, já alertavam para a *mimesis* como mecanismo fundamental da instrumentalização da razão moderna. A mímica, para os frankfurtianos, é autocrática e monolítica em relação à imaginação, sendo um dos principais mecanismos do capitalismo tardio administrado.

Não seria a tradução homóloga a mímica? Na medida em que se relaciona com a natureza-cultura de uma cosmopolítica diferente, reduzindo-a à parte legível e compreensível da cultura e excluindo o universo da natureza. Na relação natureza-cultura, não caberia à tradução fazer o papel de uma metonímia que reduz o todo à parte cultural e prepara terreno para a metáfora da gramática do reconhecimento da colonização. Ou seja, o colonizador só reconhece aquilo que entende em sua limitação semiótica e, por isso, a colonização funciona como uma espécie de predação semiótica, deixando restos de vidas nuas?

A alternativa decolonial encontrada por Viveiros de Castro (2015) é aceitar a equivocidade da tradução em sua imanência. Nesse sentido, não se trata de tentar imitar ou compreender, mas da aceitação tácita e incondicional de que não existe tradução que não seja, antes de tudo, uma colonização. O equívoco deve ser a certeza de que toda tradução é parcial e deve continuar sendo. À medida que uma tradução se esforça para perder sua dimensão de perspectiva parcial e temporária, ela torna-se um instrumento da colonização.

Traduzir o perspectivismo ameríndio, então, é lançar mão da imagem da tradução que ele contém: a imagem de um movimento de equivocidade controlada –‘controlada’ no sentido em que se pode dizer que andar é um cair continuamente para a frente de um modo controlado. O perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas, e, portanto, como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica (CASTRO, 2015, p. 87).

A questão que se coloca para este livro é que não estamos trabalhando em especificidade com a temática ameríndia, mas estamos pedindo licença a essa temática para evocar a figura sincrética do “caboclo” para, a partir dele, traçar caminhos, que vez ou outra chamaremos de mapa ou coordenadas, para fornecer possibilidades alternativas de equívoco.

Desta feita, trata-se de um trabalho perspectivista, pois assume um ponto de partida. Poderíamos dizer que este livro não só não é uma tese, mas é um diário perspectivista de tudo que aconteceu ao longo de seu processo de construção. Assim, afirmamos que em certos momentos oferecemos o que Phillipe Artieres (2004) chama de *diagnósticos do presente*. Mas, ao assumir a contemporaneidade deste livro, em um sentido proposto por Giorgio Agamben (2014), sabemos que a equivocidade permeia tais diagnósticos.



Não tenho o intuito de reduzir todas as respostas e perguntas às questões jargões como “Estado Burguês”, “Neoliberalismo”, “Capitalismo tardio”, “Gozo” e tantos outros conceitos que permeiam este livro. Tais conceitos são fundamentais para a construção e desconstrução das palavras aqui presentes, mas elas não se reduzem a eles. A tese contida propriamente dita poderia ser: é necessário oferecer um diagnóstico cartográfico ou uma cartografia diagnóstica do Brasil contemporâneo, posto que o sincretismo que compõe as metamorfoses políticas e sociais brasileiras não se pode reduzir a um mapeamento sem nomeações ou a nomeações sem mapeamentos.

Não se pode fazer uma história sem uma geografia ou uma geografia sem história. Mas o Brasil é grande demais. Estamos tratando de um país de dimensões continentais e de uma pluralidade infinita de culturas, *ethos*, *habitus*, disposições, afetos, costumes, comportamentos etc. Fora isso, estamos tratando de um país cujos vetores de sua constituição nacional são, por si só, sincréticos. Somos ocidentais? Somos latino-americanos? Netos e netas da África e da “América pré-colombiana”? Somos, mas também somos em algum lugar de nosso DNA europeus, asiáticos e sabe-se mais o quê.

Por isso, temos ousadia de dizer que a crítica da economia política ou da economia da libido aqui será sempre mesocrítica. Falamos aqui da área nebulosa entre a macro e a micropolítica. Entre as macro e as microrrelações de poder. Por isso, como Wendy Brown (2019), não estamos disputando nossa alma entre Marx, Foucault ou Lacan, mas estamos com Lacan, Marx e Foucault, e não necessariamente nessa ordem.

Concordamos, em certa medida, com a tese de Roy Wagner (2017) de que todo ser humano é um “antropólogo” em potencial e de que nosso papel é o da invenção da cultura. Aqui vale nos debruçarmos sobre a agonística entre tradução, equívoco e invenção. Os três conceitos caminharão agonizando ao longo deste livro.

Trata-se de uma invenção, mas uma invenção que é uma tradução marcada pela própria equivocidade da realidade em que está inserida. É um ponto de vista e, como tal, uma paralaxe. Mudaria, mudará e mudou muitas vezes ao longo de sua construção. Iniciamos narrando uma história semelhante às mil e uma noites. Marco Polo, de Ítalo Calvino (1990), se viu obrigado a contar histórias para não morrer, desenhar mapas que não existiam para traduzir para o Kublay Khan (imperador da Mongólia) toda a dimensão de seu Império, posto que o próprio Khan desconhecia a vastidão de seu domínio.

As cidades descritas são então um exercício de criação, tradução e equívoco. São cartografias, mas também diagnósticos de culturas inventadas, mas que em algum lugar

existem. Como as cidades de arranha-céus impossíveis de existir por volta do século XIII, mas passíveis de serem produzidas pela imaginação criativa de Polo. Wagner (2017) nos falaria de invenção. Todas as culturas são invenções e agimos “como se” elas existissem.

Para o antropólogo Benedict Anderson (2008), existem comunidades e “comunidades imaginadas”; estas, como um Estado Nação, são feitas pela construção de uma certa identidade imaginária. Por exemplo, o que é a Europa? Peter Sloterdijk (2018) nos diz que a Europa, ou ocidente, é uma construção epistolar. Fora construída de antemão desde o processo de trocas de cartas e epístolas de Paulo de Tarso até os modernos criadores da enciclopédia, como Denis Diderot.

Não seria o Brasil, também, um exemplo dessas “comunidades imaginadas”? Um sentimento de nacionalidade trôpego que passa pela construção narrativa de Gilberto Freyre, Sergio Buarque, Raimundo Faoro, Caio Prado Jr, Roberto da Matta, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e tantos outros?

Assim, o Brasil é uma produção imaginada e reimaginada ao longo de sua história desde o início de sua colonização mercantilista, passando por sua colonização moderna e sua dependência, até sua colonização contemporânea neoliberal. Nesse sentido, falamos de muitos brasis. O Brasil não existe, seria um aforismo lacanianamente próprio, mas, assim como as mulheres, ele existe sem existir. O Brasil não existe porque ele é sempre um não todo que muda segundo o ponto de vista do narrador.

Poderíamos ser acusados de relativismo. Mas o perspectivismo é tudo menos relativista. Ele não assume que todos os pontos de vista são verdadeiros ou falsos sobre algo. Não é um problema que possa ser colocado em termos desse binarismo dual. Como já disse, não estamos disputando uma narrativa verdadeira, mas a narrativa possível dentro dessas condições.

Tomar o Brasil de Freyre, Holanda e Ribeiro é assumir que as posturas epistolares desses pensadores criaram essa comunidade imaginada que se generalizou sob a pecha de “Povo Brasileiro”. A despeito desse Brasil, como dizem Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2018), a História do Brasil não cabe em um livro. Talvez porque não exista uma História única do Brasil e, se existisse, seria uma ideia perigosa, como nos lembra Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 12).

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer ‘ser maior do que outro’. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e

quantas são contadas depende muito de poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. O poeta palestino Mourid Barghouti escreveu que, se você quiser espoliar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar com ‘em segundo lugar’. Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente.

Existem tantas outras histórias do Brasil que poderíamos contar a partir do perspectivismo, da diagnóstica e da cartografia que nos comprometemos parcialmente a fazer. Certamente narraríamos a história da Bruzundanga de Lima Barreto (2013). Talvez, ao lado de Machado de Assis na leitura de Roberto Schwarcz (2004), Lima Barreto melhor tenha imaginado um Brasil que subexiste nas entrelinhas do “Povo Brasileiro”. O mapa e os diagnósticos de Lima Barreto eram tão contemporâneos de seu tempo que ainda o são do nosso. É assustador, e não mera coincidência, o que escreve Barreto (2013, p. 68) sobre as características necessárias para ser um ministro da Bruzundanga:

Assim, por exemplo, a exigência principal para ser um ministro era que o candidato não entendesse nada das coisas da pasta que ia gerir. Por exemplo, um ministro da agricultura não deveria entender nada de agronomia. O que exigia dele é que fosse um bom especulador, um agiota, um judeu, sabendo organizar trustes, monopólios e estanques.

A comunidade imaginada por Lima Barreto (2013) pode ser reduzida a uma alegoria da Primeira República, como é a tentação de alguns críticos, mas não é apenas disso que se trata. É a criação, produção, descrição, cartografia e diagnóstico de um Brasil que existe e não existe, ou melhor, subexiste nas entrelinhas de outros brasis. Existem tantos brasis quanto é possível narrá-los.

O Brasil de Machado de Assis certamente não é o Brasil de Lima Barreto, porém, é ao mesmo tempo Brasil não como todo ou como fragmento, mas como perspectiva que constitui esse mosaico fluido de narrativas. Como escrevem Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2018, p. 19) em seu livro *Brasil: uma biografia*:

A história do Brasil, por suposto, não cabe num único livro. Até porque não há nação cuja história possa ser contada de forma linear, progressiva, ou mesmo de uma só maneira. Assim, aqui não se pretende contar uma história do Brasil, mas fazer do Brasil uma história. Ao contar uma história, tanto o historiador quanto o leitor aprendem a ‘treinar a imaginação para sair em visita’, como diria Hannah Arendt. E é por levar a sério essa noção de ‘visita’ que este livro deixará de lado a meta de construir uma ‘história geral dos brasileiros’ para se concentrar na ideia de que a biografia talvez seja outro bom caminho para tentar compreender o Brasil em perspectiva histórica: conhecer os muitos eventos que afetaram nossas vidas, e de tal modo, que continuam presentes na agenda atual. Uma biografia é a evidência mais

elementar da profunda conexão entre as esferas pública e privada: somente quando estão articuladas, essas esferas conseguem compor o tecido de uma vida, tornando-a real para sempre. Escrever sobre a vida do nosso país implica questionar os episódios que formam sua trajetória no tempo e ouvir o que eles têm a dizer sobre as coisas públicas, sobre o mundo e o Brasil em que vivemos — para compreendermos os brasileiros que somos e os que deveríamos ou poderíamos ter sido.

Em um livro não cabem todas as histórias que podem ser contadas. Nem um país caberia em um livro, pois o livro acaba. Esse livro feito de papel ou *bits* que tem função epistolar limita-se ao seu começo, meio e fim. Mas o livro-máquina. O livro dispositivo. O livro crítico da Economia Política e da libido. Esse livro perdura, pois seu suposto fim é sempre um ponto de partida para um próximo começo.

Contudo, escolhas precisaram ser feitas e, enquanto essa história era narrada, tivemos um problema. Um problema muito pequeno. Um problema microscópico que se tornou o maior problema da história recente dessa comunidade aqui imaginada. Ou, talvez, o maior problema da modernidade dessa comunidade aqui imaginada. No final do ano de 2019, começaram as primeiras notícias de que na China teria surgido um novo e perigoso vírus.

Até meados de fevereiro de 2020, a pandemia do novo coronavírus já se alastrava na Europa, até que, no dia 26 de fevereiro de 2020, o Ministério da Saúde, sob o comando do então ministro Henrique Mandetta, declarou oficialmente o primeiro caso de Covid-19 no Brasil. Na cidade de São Paulo, um sujeito que havia chegado da Itália, então epicentro da pandemia na Europa.

Desde março de 2020, o Brasil encontra-se em um verdadeiro Estado de Exceção sem precedentes na história recente do país. Não mais como na ditadura do golpe militar de 1964, mas um inimigo microscópico potencializado pela incompetência ou perversão de uma nova forma de fascismo que será mais de perto analisada ao final deste texto. O mundo mudou e com ele este livro mudou também.

Não é possível imaginar que um ano de isolamentos, quarentenas, distanciamentos e todos os problemas advindos da pandemia no Brasil não afetasse o ponto de vista do narrador deste livro. Um ano em que nunca sabemos se chegaremos sãos ao dia de amanhã. Este livro, como um mapa, foi desenhado e redesenhado influenciado por um mundo que se foi, um mundo que veio e ora o medo, ora a esperança do mundo que virá.

Várias ideias foram abandonadas e outras, abraçadas. Mas poucas foram tão influentes quanto o contato com uma obra em especial que não poderia deixar de ser aqui homenageada. Em tempos de isolamento, a leitura de livros e do mundo se tornou uma maneira de não morrer. Porém, um britânico que não mais aparecerá ao longo deste texto acabou por

tornar-se o maior interlocutor deste livro. Ironia? Após todo o discurso decolonial feito até aqui? Talvez sim. Mas contemos um pouco de quem é Mark Fisher e talvez esse ciclo vicioso que nos leva de lá até aqui e cá novamente e nos faz voltar a um europeu encontre algum fragmento de virtude.

Como advertido, Mark Fisher não mais aparecerá ao longo do texto, a não ser como uma sobra ou um fantasma de como seu tormento, sua depressão, sua esperança e mesmo seu suicídio tornaram-se alvo de uma intensa interlocução que, por sua vez, por coincidência ou não, já estava marcada no título deste livro. “Real do Brasil ao Brasil real” mesmo que não soubesse manteve ao longo de toda sua construção um intenso diálogo com o *Realismo capitalista* de Mark Fisher. Fisher lutou até o seu esgotamento contra o cancelamento do futuro. Lutou até sua luta se tornar insuportável, o que fez com que o filósofo tirasse a própria vida aos 49 anos em 2017.

Seja pela recorrência constante de elementos da cultura *pop*, seja pela trajetória de vida semelhante dos narradores em questão: um latino-americano, o outro europeu, os dois sob a égide dos punhos ensanguentados do mercado, cada um de sua perspectiva, de duas naturezas-culturas tão radicalmente distintas que se encontram até no mesmo instrumento musical que sonharam tocar. A assinatura de Fisher aparece em alguma medida no título deste livro e o acompanha mesmo que ele nunca tenha feito qualquer diálogo com a crítica do lulopetismo ou da formação nacional brasileira que compõem toda a segunda parte desta obra.

O realismo capitalista, que por nós será *equivocadamente* traduzido por Império da racionalidade neoliberal, pode ser entendimento como:

A expressão ‘realismo capitalista’ não é original. Já foi usada, na década de 1960, por um grupo de *pop art* alemã e por Michael Schudson em seu livro de 1984 *Advertising: The uneasy persuasion* [Propaganda: a persuasão inquietada] – ambos fazendo referência periódica ao realismo socialista. O que é novo no uso que faço do termo é o significado mais expansivo – até exorbitante – que atribuo a ele. O realismo capitalista, como o entendo, não pode ser confinado a arte ou a maneira quase propagandística pela qual a publicidade funciona. Trata-se mais de uma *atmosfera* penetrante, que condiciona não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação – agindo como uma espécie de barreira invisível, limitando o pensamento e a ação. Se o realismo capitalista é tão fluido, e se as formas atuais de resistência são tão desesperançasas e impotentes, de onde poderia vir um desafio efetivo? Uma crítica moral ao capitalismo, enfatizando as maneiras pelas quais ele gera miséria e dor, apenas reforça o realismo. Pobreza, fome e guerra podem ser apresentadas como aspectos incontornáveis da realidade, ao passo que a esperança de um dia eliminar tais formas de sofrimento pode ser facilmente representada como mero utopismo ingênuo. O realismo capitalista só pode ser ameaçado se for de alguma forma exposto como inconsistente ou insustentável, ou seja, mostrando que o ostensivo ‘realismo’ do ‘capitalismo’ na verdade não tem nada de realista (FISHER, 2020, p. 33).

Fisher (2020), assim como Žižek (2006), parece apostar na ideia de que o único realismo possível é todo aquele que a ideologia capitalista e a racionalidade neoliberal tratam como impossível. Daí a famosa frase dos movimentos estudantis de maio de 1968 e título da entrevista de Žižek a Glyn Daly: “sejamos realistas, arrisquemos o impossível”.

Não é preciso dizer que o que conta como ‘realista’, o que parece possível em qualquer ponto do campo social é definido por uma série de determinações políticas. Uma posição ideológica nunca é realmente bem sucedida até ser neutralizada, e não pode ser neutralizada enquanto ainda for pensada como valor, e não como um fato. Não por acaso o neoliberalismo tem procurado acabar com a própria categoria de valor em um sentido ético. Ao longo dos últimos trinta anos, o realismo capitalista implantou com sucesso uma ‘ontologia empresarial’, na qual é *simplesmente óbvio* que tudo na sociedade, incluindo saúde e educação, deve ser administrado como uma empresa (FISHER, 2020, p. 34).

Em alguma medida, ao descrever uma espécie de regra geral da expansão semiótica do neoliberalismo, Fisher (2020) toca em temas que são caros a qualquer Teoria Social brasileira, pois é por suposto que o Brasil pós-inflacionário segue, em larga medida, os ditames neoliberais, mesmo quando o lulismo apresentou-se como a alternativa pós-neoliberal.

O neoliberalismo, percebe Fisher, aprendeu antes de tudo a jogar com uma patologia social que manipula os meandros da psicopatologia. Se de fato o neoliberalismo faz da economia uma continuação da Psicologia, como insiste Vladimir Safatle (2020), é pela via da psicopatologia que o faz. Aqui poderíamos ser acusados da psicopatologização da vida. Não é disso que se trata, mas de um diagnóstico equivocado que recorre à arquitetura do inconsciente freudo-lacaniano para expressar algo que o realismo capitalista já colonizou enquanto expansão semiótica de seu eterno jogo de desterritorializar e reterritorializar.

Que significante teríamos que não fosse a melancolia para falar de uma disposição de afetos e comportamentos de um Brasil em plena ascensão pandêmica? Angústia e Melancolia não são entidades nosográficas como o Transtorno de Ansiedade Generalizada ou o Transtorno Depressivo Maior. São chaves de compreensão temporárias de um modelo da atual arquitetura civilizatória que toma a cultura por metonímia do sintagma natureza-cultura. Como escreve Safatle (2020, p. 41):

Tal dissociação entre depressão e os quadros de neuroses, com sua herança psicanalítica, não é um mero ajuste nosográfico ocorrido, por coincidência, exatamente no momento da imposição da guinada neoliberal. Na verdade, a neurose e a depressão são modelos radicalmente distintos de patologias.

Fisher, de alguma forma, ou à sua forma, expressa isso quando se toma como próprio objeto de seu estudo sobre o neoliberalismo, ao escrever que:

Sofro intermitentemente de depressão desde a adolescência; alguns desses episódios foram profundamente debilitantes – resultando em auto-mutilação, isolamento (quando passava meses confinado em meu próprio quarto, aventurando-me a sair apenas para procurar emprego ou para comprar as quantidades mínimas de comida que consumia), e visitas frequentes a enfermarias psiquiátricas. Não diria que me recuperei inteiramente dessa condição, mas tenho satisfação de dizer que tanto a incidência quanto a gravidade dos episódios depressivos diminuíram muito nos últimos anos. Em parte, isso é consequência de mudanças da minha situação de vida, mas também tem a ver com uma distinta compreensão de que cheguei sobre minha depressão e suas causas. Exponho aqui minhas próprias experiências de angústia mental não porque ache que há algo especial ou único sobre elas, mas em apoio à tese de que muitas formas de depressão são melhor compreendidas – e combatidas por meio de quadros analíticos impessoais e políticos, e não individuais e psicológicos (FISHER, 2020, p. 137).

Este é o ponto em que o neoliberalismo é uma forma de gestão da psicopatologia, e aqui estamos demarcando a experiência de um homem branco, europeu, hétero e residente do centro do capitalismo liberal. Fisher (2020, p. 138) continua:

No meu caso, a depressão sempre esteve conectada à convicção de que eu literalmente não prestava para nada. Passei a maior parte da minha vida, até os trinta anos, acreditando que nunca conseguiria uma profissão. Aos vinte e poucos alternava entre a pós-graduação, períodos de desemprego e empregos temporários. Em qualquer um desses casos, o sentimento era de que não me encaixava – na vida acadêmica, porque sentia que não era um pesquisador sério, apenas um diletante que tinha de alguma forma fraudado meu caminho até ali; no desemprego, porque não estava realmente no desemprego como aqueles que buscavam trabalho honestamente, e sim um ‘vagabundo’ se aproveitando do sistema; e em empregos temporários por sentir que era incompetente e que, em todo caso, não pertencia exatamente a trabalhos de escritório ou de fábrica, não porque fosse ‘bom demais’ para eles, mas – muito pelo contrário – em virtude de ser excessivamente instruído e inútil, tirando o trabalho de alguém que precisava e merecia mais do que eu. Mesmo na enfermaria psiquiátrica, sentia como se não estivesse realmente deprimido – era como se estivesse apenas simulando a condição para evitar o trabalho, ou, na lógica infernalmente paradoxal da depressão, simulando-a para esconder o fato de que eu era incapaz de trabalhar, e que não havia lugar para mim na sociedade.

Os trechos supracitados foram extraídos de um capítulo autobiográfico da obra *Realismo capitalista* denominado: “Não presta pra nada”. Uso o exemplo de Mark Fisher não para causar pena pela condição de um homem branco europeu; o próprio autor tinha consciência de sua condição de privilégio. Mas o uso para mostrar a dimensão da gestão da psicopatologia no neoliberalismo.

Franz Fanon (2020, p. 87) nos lembra de que “A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões,

inibições, contraordem e angústias”. A análise do psiquiatra se volta para as interações psiquiátricas, mas é absolutamente homóloga à liberdade neoliberal. O desejo violado é, pois, senão o desejo do impossível no mundo marcado pelo excesso. Sequer sabemos o que desejar, pois o neoliberalismo não para de nos oferecer objetos desejáveis.

Essa é outra forma de compreender a dinâmica que mais à frente será referida como gozo. Como bem salientou Christian Dunker (2015), sofremos por faltas de excesso bem como por excessos de falta de reconhecimento. Em qualquer ponto do neoliberalismo, o sofrimento se destaca como condição de humanização. Com isso, não estamos imbricando o sofrimento ao neoliberalismo e sonhando com uma forma de vida sem sofrimento fora dessa forma-política. Não, estamos dizendo que esse modo de sofrer é o que o neoliberalismo reconhece. O próprio modo de sofrer já está de antemão disposto para a mímica.

Para Fannon (2020), o adoecimento mental é uma imposição social e uma disposição individual. Fannon rejeita uma etnopsiquiatria em detrimento de uma crítica social. Não existe um modo de adoecer do homem ou da mulher negra. Existem modos de reconhecimento do adoecimento das sociedades colonizadas impostos pela racionalidade colonizatória.

A patologia social de neoliberalismo é, acima de tudo, a alienação da nossa experiência de imaginar alternativas. Uma experiência de sufocamento. De beco sem saída. Um passo para frente à beira do abismo. Fisher (2020) parecia ter plena consciência dessa colocação. Por isso, insistimos que, mesmo marcados por um abismo de distâncias, há um diálogo possível entre nossa crítica e o realismo capitalista.

Dito isto, o que o leitor verá a seguir é uma tentativa de construção de um mapa marcado por pontos de referência estratégicos (diagnósticos políticos, econômicos, sociais etc.) feito da perspectiva de um cartógrafo caboclo.

No primeiro capítulo (tópico dois), tentamos reconstruir o ponto de partida que subsidia grande parte da experiência intelectual aqui presente. Assim, recorreremos ao diálogo entre a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a constituição daquilo que constantemente tomamos como a referência dos pensadores de Michael Hardt e Antonio Negri: o Império e sua racionalidade neoliberal de expansão semiótica.

No segundo capítulo (tópico três), apresentamos a maneira como nossa experiência intelectual se guia através da constante triangulação dos conceitos de Psicopolítica, Necropolítica e Biopolítica como ponto de compreensão para sustentar a tese de que, em suas versões brasileiras, tais conceitos devem ser analisados de maneira geofilosófica. Por mais que longitude, latitude e altura sejam referências gerais para a análise de um mapa, elas são meros



decalques da realidade que, quando confrontados com as irregularidades do território, precisam ser ressignificadas pela experiência narrativa de quem por esse decalque se guia.

No terceiro capítulo, trazemos à tona o conceito de arquitetura social do neoliberalismo, enfatizando que as oscilações políticas e econômicas mudam radicalmente as condições de empreender no neoliberalismo do Norte global e do Sul global. Logo, não podemos generalizar em sua totalidade aquilo que chamamos de Império, pois este ainda é, por mais que se expanda internacionalmente, marcado por periferias no centro e centros na sua periferia.

Este livro contém um interlúdio que faz uso de uma metáfora propositalmente equívoca para analisar a constituição da ideia de um “Povo Brasileiro” a partir dos conceitos de Imaginário, Simbólico e Real do pensamento lacaniano, articulando as obras epistolares da constituição de uma comunidade imaginada chamada Brasil. São elas: *Casa-Grande & Senzala*, *Raízes do Brasil* e *O povo brasileiro*.

O último capítulo antes das considerações finais refere-se à experiência brasileira e, por vezes, latino-americana do neoliberalismo e a como o lulismo produziu uma anamorfose de uma economia política e psíquica com seu neoliberalismo estranho marcado por um pêndulo entre posturas conservadoras e progressistas, bem como pela intrusão de agendas sociais dentro de agendas neoliberais e agendas neoliberais dentro de agendas sociais.

Em guisa de conclusão, não nos repetiremos, pois esta introdução é por si já uma espécie de consideração final. Não ousamos nomear de algo considerável uma análise da atual conjuntura política do país marcada pelo governo Bolsonaro e seu fascismo bolsonarista. Assim como o lulismo é um caso singular da esquerda política internacional (mesmo dentro de uma onda progressista), o bolsonarismo também é um caso singular, porém da extrema direita, fazendo-nos repensar a relação entre o fascismo histórico, os modelos neoliberais mundo afora e o caso particular da singularidade brasileira.

Como não poderíamos deixar de fora, este livro encerra-se com tristeza, medo e esperança de um futuro incerto sobre a pandemia. Assim, após as inconclusas conclusões que pouco ou nada concluem sobre o presente da realidade brasileira, lançamo-nos a especular sobre o futuro de um mundo pós-pandemia e como as experiências contra-coloniais ameríndias poderiam oferecer alternativas para pensar novas experiências de comunidade. Talvez mais solidárias e menos imaginárias.

## 2 A TEORIA CRÍTICA COMO DIAGNÓSTICA DAS FORMAS DE VIDA

Žižek (2015) define a ideia de *diagnose*, pelo menos em termos críticos, como sendo o método que nos oferece as coordenadas básicas do funcionamento e da estrutura do capitalismo global. Segundo Dunker (2011), o termo *diagnóstico* é um dos quatro componentes estruturais da clínica clássica do século XVIII junto à semiologia, a terapêutica e a etiológica. Para ele, “O diagnóstico implica capacidade de discernimento acerca do valor da significação que um conjunto de signos possui quando estes aparecem de forma simultânea ou sucessiva na particularidade de um caso” (DUNKER, 2011, p. 407).

Trata-se, portanto, de um ato: o ato diagnóstico. O termo *ato* se faz fundamental aqui, pois orienta um conjunto de signos para produzir, a partir dessa organização, um efeito de sentido. Assim, fala-se em hipótese diagnóstica para se referir ao processo de organização desse sentido a partir de uma determinada gramática. Se um diagnóstico é um ato:

[...] a diagnóstica é o fazer continuado por meio do qual a hipótese diagnóstica se confirma ou se desmente, se especifica ou se generaliza, se atualiza ou se transforma a cada novo tempo do tratamento e suas intercorrências. A diagnóstica implica uma atitude contínua e extensa de atenção aos signos e uma forma específica de racionalidade clínica. Nela há transposição do singular ao particular e remissão do particular a seu gênero. (DUNKER, 2011, p. 407).

Trata-se da leitura do corpo que se transforma em diálogo e que se atualiza segundo as reorganizações de sentido que o ato produz. A diagnóstica opera a produção de uma racionalidade sobre o acontecimento. Em certo sentido, falamos de uma nomeação da experiência a partir do testemunho do corpo. Por isso, ela é sempre pensada como um diálogo. Dessa maneira, o diagnóstico não pode ser reduzido a um fenômeno somente clínico, apesar de ser essa sua derivação primeira. De acordo com Dunker (2015, p. 20):

Há diagnósticos psicológicos, assistenciais, atuariais, médicos, securitários. Há estratégias de monitoramento e diagnóstico de tendências, microtendências e atitudes necessárias para entender o consumo, que são parte da vida cotidiana da publicidade, do sistema da cultura e do entretenimento. Há diagnósticos ecológicos, econômicos, epidemiológicos, os quais orientam políticas públicas e intervenções sociais.

Segundo Safatle (2018, p. 16):

É de Axel Honneth, principal nome da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt na atualidade, o mérito de procurar fazer do conceito de patologia social algo mais do que uma descrição técnica de governo. Sua aposta é de que ele possa ser um eixo fundamental para a reconfiguração das estratégias da crítica social.

Desta feita, Axel Honneth nos oferece uma espécie de ensaio metodológico sobre a *diagnóstica* com sua noção de “psicopatologia da razão”

Segundo Honneth, há uma dupla interpretação da modernidade, que leva em conta as patologias da razão a partir da antropologia filosófica – de Montaigne a Rousseau – e da filosofia da história, de Hobbes a Hegel. Ambas partilham a ideia comum da perda da experiência, entendida alternativamente como incapacidade do sujeito em reconhecer-se em sua própria história particular ou como dificuldade de estabelecer formas sociais universalmente compartilháveis. Alienação e fetichismo, chamados por Honneth de ‘patologias da razão’, seriam, então, as duas figuras fundamentais de nomeação desse bloqueio da experiência. Bloqueio que implica impossibilidade de construir, reconstruir ou desconstruir a própria história. Bloqueio que pode significar, ainda, incapacidade de constituir, criar ou instituir novas experiências. Bloqueio que também se expressa como impotência de formar, transmitir ou generalizar experiências. (DUNKER, 2015, p. 273).

Axel Honeth (2003) nos apresenta, com isso, um protótipo dessa extrapolação da semiologia clínica a partir da noção do “diagnóstico hegeliano de época”. Para ele, em sua releitura da Filosofia do Direito de Hegel, as novas nuances da liberdade europeia, advindas da mudança das estruturas sociais na transição do medievo para a modernidade, produziram novas formas de expressão do sofrimento.

É típica dessa forma de diagnóstico de época, ou seja, da tentativa de uma crítica das patologias sociais, sua construção conceitual essencialmente exigente: ela começa categorialmente pelas pretensões normativas de uma determinada época para em seguida se perguntar se no processo de realização dessas pretensões não surgiram fendas ameaçadoras na autorrelação e na relação social humanas, para as quais são empregados conceitos tão diversos como ‘alienação’, ‘reificação’, ‘anomia’ ou, justamente, ‘patologia’. (HONNETH, 2003, p. 78).

O diagnóstico do “sofrimento de indeterminação” seria, então, o reconhecimento tácito de um descompasso entre as novas formas de racionalidade no mundo moderno e a liberdade individual ou, de certo modo, uma patologia da razão. Para Honneth (2009, p. 31, tradução nossa):

A tese de que as patologias sociais devem ser concebidas como resultado de uma falta de racionalidade é, em última instância, devida à filosofia política de Hegel. Na Filosofia do Direito de Hegel, ele havia partido do pressuposto de que em sua época se evidenciava uma pluralidade de tendências a perda de sentido que só poderia ser explicado por uma apropriação insuficiente de razão já ‘objetivamente’ possível. O pressuposto deste diagnóstico de época residia em uma concepção ampla da razão, na qual Hegel estabeleceu um vínculo entre progresso histórico e ética: a razão se desdobrou tanto no processo histórico que em cada nova etapa recria instituições gerais ‘éticas’, cujo respeito permite que os indivíduos projetem sua vida apontando para metas socialmente reconhecidas e sintam que ela tem um significado. Qualquer um que não permita que esses fins racionais objetivos determinem sua vida, sofrerá as consequências da ‘indeterminação’ e desenvolverá sintomas de desorientação.

Agora, se nós transferimos essa ética à estrutura de todos os processos sociais se cria o perfil do grande traço do diagnóstico de época em que Hegel colocados na base de sua filosofia do direito: para a sociedade de seu próprio mundo ele viu irromper o domínio de sistemas de pensamento e ideologias que impediriam os sujeitos de perceber a ética já estabelecida, de modo que os sintomas de insensatez em grande escala pareciam emergir. Assim, Hegel estava convencido de que as patologias sociais deveriam ser entendidas como o resultado da incapacidade das sociedades de expressar adequadamente em instituições, práticas e rotinas diárias um potencial de razão que já está latente nelas.

Dom Quixote de Miguel de Cervantes é, talvez, a figura que personifica esse descompasso entre razão e história no interior do pensamento hegeliano, portanto, europeu. O próprio Hegel dedica algumas páginas do quarto volume dos seus cursos de Estética a essa figura. A partir da noção de “consciência que progride no tempo”, Hegel (2004) apresenta esse descompasso aqui citado. Para ele:

[...] a consciência que progride no tempo é necessariamente levada a tornar ridícula a arbitrariedade nas aventuras medievais, o fantástico e o exagero da cavalaria, a formalidade na autonomia e na singularização subjetiva dos heróis no interior de uma efetividade que se abriu para uma riqueza maior de estados e interesses nacionais e, com isso, traz à intuição, sob o ponto de vista do cômico, o mundo inteiro, por mais que o eco nele permaneça ressaltado com seriedade e predileção. (HEGEL, 2004, p. 152).

Dom Quixote é apresentado por Miguel de Cervantes como uma figura anacrônica cuja razão reside em outro tempo histórico. Já na primeira tomada de decisão do fidalgo essa ideia fica estabelecida, quando Cervantes (2011, p. 31) escreve que:

Afinal, rematado já de todo juízo, deu no mais estranho pensamento em que nunca jamais caiu louco algum do mundo, e foi: parecer-lhe confinável e necessário, assim para aumentar sua própria honra, como para proveito da república, fazer-se cavaleiro andante, e ir-se por todo mundo, com as suas armas e cavalo, a cata de aventuras, e exercitar-se em tudo em que tinha lido se exercitavam os andantes cavaleiros, desfazendo todo o gênero de agravo, e pondo-se em ocasiões e perigos, donde, levando-so acabo, cobrasse perpétuo nome e fama.

A ideia de um “sentimento de indeterminação” aparece, se tomamos Dom Quixote como exemplo, como um fenômeno da (des)razão, ou seja, uma patologia, um desvio do caminho imanente da Razão. No parágrafo 408 de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel (1997) apresenta sua ideia de alienação mental colocando-a como uma contradição interna da Razão. O sujeito desrazoado encontra-se em contradição com sua própria consciência e, assim, esta subordina-se à loucura.

A loucura será sempre a sublevação de alguma determinação já existente no interior da totalidade da consciência, que ganha autonomia e se livra desse todo organizado ao qual pertence por origem. Ao fazer um rápido inventário destes elementos rebeldes, Hegel os chama de ‘determinações egoísticas do coração’: são a vaidade, o orgulho, outras paixões e imaginações, esperanças, amor e ódio. Trata-se, como se pode ver, de elementos ‘terrenos’ e ‘naturais’ (expressões do próprio Hegel), que ao se libertarem da instância que os deveria dominar, rompem a totalidade ordenada. Note-se que esses elementos não vêm de fora dessa totalidade que os quer subjugar, e que a insubordinação não pode ser considerada como a irrupção de um Outro, exterior e irredutível aos termos da consciência. É no interior da totalidade sistematizada da consciência que ocorre uma fissura. A loucura se instaura quando uma determinação particular se fixa em si mesma e escapa ao seu lugar no sistema, conquistando sua independência em relação à totalidade ordenada. A contradição que marca a loucura está entre a consciência e uma de suas representações. Na loucura o sujeito fica preso a uma particularidade de seu sentimento de si sem conseguir ultrapassá-lo — isto é, sem conseguir fazê-lo aceder à ‘idealidade’ da consciência intelectual e assim integrá-lo a seu sistema. Esta particularidade, normalmente elemento de uma consciência concreta, neste caso torna-se um corpo estranho e heterogêneo. O sujeito, absorvido que está nesta determinação particular, já não pode subordiná-la a si e sucumbe, subordinando-se a ela e estagnando na particularidade. (PELBART, 2009, p. 45).

Notemos, a partir do comentário de Peter Pal Perbart, que, no caso do diagnóstico hegeliano, atualizado por Honneth (2007) na expressão “sofrimento de indeterminação”, difere do diagnóstico clínico propriamente dito. A ideia de uma patologia é antes de tudo uma metáfora para organizar, a partir da gramática específica do racionalismo idealista, uma espécie de disfunção social. Disfunção essa produzida pelas distensões entre sujeito e sociedade no decurso da história.

De certa forma, Segundo Pelbart (2009), Hegel reposiciona a loucura, a partir da figura da desrazão, ao universo racionalista. Nesse sentido, é possível dizer algo sobre ela, ou seja, produzir uma racionalidade organizadora que obedece, de alguma forma, a um quadro clínico geral. Notemos, pois, a existência de uma etiologia (a consciência que progride no tempo) e uma semiologia (às determinações egoísticas do coração).

A partir disso, parece ser uma opção diagnóstica, pois antes de apontar uma patologia social, Honneth (2009), em seu diagnóstico, sugere uma espécie de nosografia da razão apaixonada. Ou seja, organiza os signos oferecidos por Hegel a partir de duas nomeações específicas: patologias da liberdade individual e patologias da razão.

O exemplo anterior nos serve para mostrar que a *diagnóstica*, portanto, envolve a expansão da racionalidade semiótica derivada da clínica clássica a outros universos semânticos, como o político, o jurídico e o social. Podemos afirmar que a *diagnóstica* é a condição de possibilidade do ato diagnóstico, pois este “ocorre no interior de um sistema de possibilidades pré-definidas envolvendo um sistema de signos, uma prática de autoridade e uma gramática das formas de sofrimento que são agrupadas em uma unidade regular” (DUNKER, 2015, p. 20).

Se retomarmos a ideia de Žižek (2015), onde a *diagnose* aparece como o método de compreensão das coordenadas do capitalismo contemporâneo, veremos que ele nos oferece um novo diagnóstico. A crise da bolha de 2008 produziu uma nova figura da subjetividade: o endividado. Assim, a noção de crise, antes entendida no marxismo padrão como sendo uma falha, uma contradição interna ao capitalismo, passou a ser o meio pelo qual as figuras governáveis são produzidas.

Segundo Antônio Negri e Michael Hardt (2014, p. 22):

Atualmente ter dívidas está se tornando a condição geral da vida social. É quase impossível viver sem contrair dívidas: crédito educativo para a faculdade, hipoteca para a casa, financiamento para o carro, seguro para a saúde etc. A rede de segurança social passou de um sistema de bem-estar social para um sistema de endividamento, pois os empréstimos se tornaram o principal meio de satisfazer as necessidades sociais. Sua subjetividade se configura sobre a base da dívida, você sobrevive se endividando, e vive sob o peso de sua responsabilidade em relação à dívida.

Segundo Maurizio Lazzarato (2017, p. 66), “A dívida constitui uma nova técnica de poder”. Existe para ele uma espécie de introjeção de dívida de tal sorte que o indivíduo se torna em alguma medida um agente de seu próprio crédito. Žižek (2015, p. 56), ao analisar a tese de Lazzarato, escreve que:

Dessa maneira, o maior triunfo do capitalismo ocorre quando cada trabalhador se torna seu próprio capitalista, o ‘empresário de si mesmo’ que decide quanto investir em seu futuro (educação, saúde e assim por diante) pagando esses investimentos mediante a contração de dívidas. O que antes eram direitos formais (à educação, à saúde, à moradia) transforma-se, assim, em livres decisões de investimento que estão formalmente no mesmo nível da decisão do banqueiro ou capitalista de investir nesta ou naquela empresa, de modo que – nesse nível formal – todos são capitalistas que ficam endividados a fim de investir.

Todavia, se voltarmos ao diagnóstico anterior de Žižek (2003) em *Bem-vindo ao deserto do real*, veremos que antes do sujeito endividado uma das figuras que se apresentava no capitalismo do início do século XXI era o *Homo otarius*. Em linhas gerais, esse gênero social engloba os indivíduos que se compreendem sem ideologia ou que acreditam ser imunes à interpelação da ordem impessoal em sua subjetividade.

Eis o ponto em que, na *diagnose* žižekiana, a *diagnóstica* se apresenta. A atenção constante às mudanças das gramáticas de reconhecimento que, a partir do testemunho de uma época, reorganizam os signos, produzindo novas formas de reconhecimento ou novas figuras da subjetividade.

Notemos, pois, que o ato de nomeação, ou seja, a hipótese *diagnóstica* é temporária, uma vez que depende efetivamente do acontecimento. Não se trata, nos dois casos, da superação

de um diagnóstico por outro, mas de como os acontecimentos reorganizam a experiência e produzem novas significações. Retomando a ideia de Hardt e Negri (2014), as outras figuras da crise são o mediatizado, o securitizado e o despolitizado. Essas figuras não se superam ou substituem. Elas coexistem a partir do reconhecimento e da nomeação de seus modos de existência.

Em certo tom hegeliano, poderíamos inferir o “quixote” como uma figura estética da crise do medievo europeu, uma vez que seu valor enquanto componente do social e do político está em sua existência imaginária.

David Lapoujade (2017) corrobora essa ideia ao falar das “existências imaginárias”, figuras da ficção como “Dom Quixote”. Aqui podemos dizer que a figura estética de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) realiza sua potência máxima, pois, para os autores, elas cumprem a função de produzir afetos e percepções.

A existência dessa figura reside no desejo ou no medo de sua própria existência. Daí afirmamos que ela realiza a potência máxima de uma figura estética. O imaginário aqui cumpre certo papel laciano de ser em si mesmo uma imagen a se espelhar. Os imaginários, porém, são apenas um dos modos de existência possíveis analisados pelo autor. Tais modos consistem em quatro: os fenômenos, as coisas, as ficções (onde estão os imaginários) e, por fim, os virtuais.

A existência é, para o autor, uma singularidade que em alguns casos agrega em si o próprio tecido da realidade temporal e espacial (como o caso de Dom Quixote) ou mesmo como o caso de um fenômeno que existe a partir de sua efemeridade. A existência de um fenômeno no tempo e no espaço caracteriza para o autor as “coisas” enquanto presença. Os imaginários não são meras abstrações, mas existências condicionadas à crença de outros.

Se o Dom de “La Mancha” existe é porque o desejo de sua existência povoa o imaginário político e social. Como explica o autor, “Dizer desses seres que eles existem é que não têm apenas uma existência ‘subjetiva’, mas que nos fazem agir, falar, pensar em função da maneira de ser que nossa crença lhe dá” (LAPOUJADE, 2017, p. 35).

Através do reconhecimento (no sentido de identificar suas existências na cultura) dessas figuras, a *diagnóstica* nos permite, portanto, oferecer metadiagnósticos como no exemplo da relação entre Hegel e Honneth, ou seja, diagnósticos dos diagnósticos produzidos a partir da reorganização do reconhecimento.

Interessa-nos, porém, a orientação diagnóstica dada por Dunker (2015, p. 274) quando escreve que “O diagnóstico, seja ele formal ou informal, clínico ou crítico, disciplinar

ou discursivo, reconhece, nomeia e sanciona *formas de vida* entendidas como perspectivas provisórias e montagem híbridas entre exigências de linguagem, de desejo e de trabalho”.

Entendemos assim que é preciso ir além das patologias da razão ou da liberdade individual e orientar-se para a lacuna paralítica entre a ordem impessoal e o sujeito. O interesse da diagnóstica, em nosso caso, mira a reconstrução das formas de vida no capitalismo, entendendo que esta noção já é em si uma nomeação e, por sua vez, está sujeitada aos modos de reconhecimento.

Um dos grandes exemplos dessas possibilidades múltiplas da economia política, talvez, venha de Deleuze (2013, p. 216). Quando questionado sobre o materialismo contido na obra “Mil Platôs”, o filósofo responde:

Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos em uma filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais me interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-se sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital.

Entendemos ser possível algo do tipo no campo da Economia Política através de uma teoria crítica *diagnóstica* das “formas de vida”. Falamos de “formas de vida” quando falamos de:

[...] um conjunto socialmente partilhado de um sistema de ordenamentos e justificação de condutas no campo do trabalho do desejo e da linguagem. Tais sistemas não são simplesmente resultados de imposições coercitivas, mas da aceitação advinda da crença de eles operarem a partir de padrões desejados de racionalidade, pois toda forma de vida funda-se em padrões de racionalidade que se encarna em instituições, disposições de condutas valorativas e hábitos. (SAFATLE, 2008, p. 12).

Para Agamben (2014), o sentido da palavra “forma” na expressão “forma de vida” é usado para designar “exemplo” ou “paradigma”. Assim, uma “forma de vida” é uma espécie de vida exemplar ou paradigmática ao apresentar determinados modelos de como a vida deve ser vivida. Tais modelos despontam como uma espécie de regra (no sentido de regular) da vida.

Tiqun (2019, p. 13), em uma concepção radical da forma de vida, escreve que “A vida humana elementar não é o corpo – o indivíduo – mas, a forma de vida”. Assim, não há vida sem forma de tal sorte que sujeito e “forma de vida” em alguma medida se confundem em um indeterminado normativo. Uma espécie de imperativo, em amplo sentido superegoico, de como se viver.

A regra da vida é, então, a definição mínima paradigmática para algo ser compreendido enquanto vida propriamente dita. Nesse sentido, a regra passa a estabelecer a



norma da vida. Para Agamben (2014, p. 79), no interior das “formas de vida” estabelece-se uma relação dialética entre norma e regra, pois “[...] uma forma de vida seria, por conseguinte, o conjunto das regras constitutivas que a definem”.

Esse limite tenso entre norma e regra nos permite voltar à ideia das patologias da liberdade ou das patologias da razão para pensar um além desses sintagmas. Tanto liberdade quanto razão são elementos signatários das formas de vida. Será considerada livre e racional, dentro de uma forma de vida, uma relação mantida através de padrões prévios de comunicação, afetação e atividade (ação sobre o mundo).

Agamben (2015) sugere que para além da “forma de vida” encontramos as “vidas nuas”, ou seja, aquelas vidas reduzidas a seu valor puramente orgânico. São vidas despidas dos direitos sociais e políticos, pois estão em estados de exceção da regra. Para o autor, é a própria política que dá forma à vida e, dialeticamente, exclui esta do campo político para poder orientar o campo político em direção a ela.

É nesse sentido que, para Agamben (2010), dá-se a existência da figura do *Homo sacer*. O paradoxo proposto pelo autor é de que toda a forma de vida se expande em direção àquela que se situa além de suas bordas. A política que se interessa pela vida, ou seja, uma “biopolítica”, nesse sentido, sempre se orienta em direção àquilo que lhe escapa. O paradoxo reside propriamente nesse ponto, em que para erguer o império da norma é preciso a manutenção das exceções.

O diagnóstico da “vida nua” serve de exemplo, em nosso entendimento, para situar uma espécie de fita de moebius da vida. Žižek (2003, p. 111) parece corroborar essa afirmação quando escreve que:

[...] o *Homo Sacer* de hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: o que é privado da humanidade completa por ser sustentado com desprezo. Devemos assim reconhecer o paradoxo de serem os campos de concentração e os de refugiados que recebem ajuda humanitária as duas faces, ‘humana’ e ‘desumana’, da mesma matriz formal sociológica [...] Nos dois casos, a população é reduzida a objeto da biopolítica. Por tanto, não basta enumerar os exemplos atuais de *Homo Sacer*: os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população do guetos afro-americanos nos EUA, etc. É absolutamente crítico completar essa lista com o lado humanitário: talvez os que são vistos como recipientes da ajuda humanitária sejam as figuras modernas do *Homo Sacer*.

Essa tensão limite, apresentada por Žižek (2003), entre o dentro e fora do reconhecimento da própria vida, leva-nos ao momento preciso da *diagnóstica*. O questionamento: “Em quais condições é possível suportar essa existência externa e interna à vida política ao mesmo tempo?”. A composição dessas condições depende fundamentalmente do

reconhecimento dessas figuras citadas pelo filósofo. Assim, essas existências constituem o universo das subjetividades contemporâneas, extrapolando o leque criado por Hardt e Negri (2014) em seu “não manifesto”.

Pelbart (2016 p. 355), em uma leitura da noção de virtualidade no texto de Lapoujade, escreve que “O mundo não está dado, ele se faz sem cessar, ele é, por definição, *em vias de se fazer*”. Há nessa ideia uma tensão “dialética negativa” entre o modo e a forma como a vida existe. Há um desencaixe fundamental entre a forma e o modo e, talvez por isso, as formas de vida deslizem em direção à tentativa de captura das figuras do *Homo sacer* contemporâneo ou qualquer outra que lhe escape.

Para cada nova regra, uma nova existência escapa. Eis por que Pelbart (2016, p. 354) aponta que “A ideia de universo ela mesma – eis uma palavra suspeita que se opõe a ideia de outros mundos possíveis – talvez fosse preferível falar de *multiverso*”. O *multiverso* das “formas de vida” se abre na tensão dentro das múltiplas possibilidades de atos diagnósticos dessas formas de vida, ou seja, a própria *diagnóstica*.

É preciso, desse modo, considerar na tensão paralítica, proposta por Žižek (2008), entre sujeito e ordem impessoal, uma paralaxe entre as formas de vida e os modos de existência. Em última instância, o laço comum que une essas figuras em suas existências nas “formas de vida” é, em todos os casos, que a formalização do impasse entre o “modo de existir” e a “forma de vida” ocorre a partir de um *quantum* de sofrimento, ou seja, uma economia, mas dessa vez do psíquico.

Consideramos nesse sentido refazer os passos, ou seja, a *diagnóstica* para demonstrar as condições de possibilidade do surgimento de algo como uma economia política da libido. Que se difere da economia política de Marx e da teoria econômica de Freud, dado que se trata de uma reorientação dos signos que compõem essas teorias.

## **2.1 Revoluções no pensamento revolucionário: a teoria crítica da Escola de Frankfurt entre marxismo e Psicanálise**

Em 1969, nas notas sobre a nova edição alemã de “A Dialética do Esclarecimento”, reiteram a necessidade de uma teoria crítica ser pensada junto ao seu tempo. Para Adorno e Horkheimer (1985), a teoria crítica atribui à verdade um núcleo temporal. Desta feita, qualquer teoria que se proponha crítica é, antes de tudo, uma crítica da imanência temporal.

Seyla Benhabib (1996), ao analisar as mudanças internas à teoria crítica da Escola de Frankfurt, aponta que, para Max Horkheimer (1991), em seu ensaio “Teoria tradicional e

teórica crítica”, existe um giro na mudança do pensamento cartesiano (este tomado por teoria tradicional) para o pensamento marxiano (denotado pelo autor como teoria crítica).

Para Benhabib (1996), essa mudança ocorre em três perspectivas: 1) Crítica da Economia Política; 2) Crítica desfetichizante; e 3) Crítica do capitalismo. A junção dessas três críticas é, segundo a autora, o sustentáculo da teoria crítica nascente do século XIX. Do ponto de vista de uma “crítica da economia política”, vemos em Marx (2013) o uso da própria economia do capital para pensar suas formas negativas, ou seja, pensar o trabalho na dimensão da alienação da consciência à medida que este trabalho constitui a própria consciência.

A economia política do capitalismo liberal do início do século XX, portanto, agiria alienando os meios de produção e, por esse motivo, alienando a própria consciência a uma única forma de viver possível: a vida no capital. É esse exatamente o ponto em que uma teoria crítica é uma teoria desfetichizante. Essa vida investida de feitiço e que a partir da “ideologia capitalista” se apresenta como única vida possível precisa ser desfetichizada.

Significa, em outros termos, a desalienação de uma vida submetida à economia política em seu sentido marxiano. O pilar fundamental da ideologia capitalista seria sua capacidade de esconder sob o véu de mecanismos políticos e econômicos as contradições que são inerentes a sua própria existência. Assim, aponta Jorge Luis Grespan (1999), o conceito de crise na obra marxiana é complexo e sujeita várias interpretações. O próprio Marx apresenta uma polissemia quando se refere às crises cíclicas do capitalismo.

A periodicidade das crises do capitalismo tem, para Grespan (1999), consequências incertas. Assim, o autor defende que não há uma indeterminação de uma crise final no pensamento de Marx, apesar de, em sua obra, o conceito estar sempre carregado de polissemia. Grespan (1999) defende que alguns pós-marxianos apreenderam o conceito de crise como uma espécie de *juízo final* do capitalismo; que após sucessivas crises orgânicas o sistema chegaria ao seu limite e colapsaria.

Em 1873, Marx (2013), no posfácio da edição alemã de *O capital: Livro I*, escreve que a crise geral do capitalismo já se aproxima, uma vez que o ciclo e a periodicidade das crises tornavam-se mais constantes. O que Grespan (1999) advoga é que, assim como o capital, a crise deve ser entendida como processual. Isso implica necessariamente dizer que não existe um ponto de crise, mas que os ciclos podem implicar, inclusive, em um processo de reestruturação infinito do capitalismo, pois:

Os determinantes do fim de uma fase não definem completamente o início da outra. As condições de cada uma estão parcialmente incluídas na outra, de maneira que a sua sucessão não é um acaso, resultante simplesmente de fatores externos, e sim uma

necessidade. Mas justamente porque as duas fases são mutuamente determinadas, a necessidade de cada uma implica a da outra que se apresenta enquanto necessidade relativa, e não absoluta. Isto significa que as condições da crise estão presentes na expansão e vice-versa, atuando simultaneamente uma sobre a outra e impedindo que cada uma se faça valer de modo puro em qualquer período. Em vez de uma sucessão de formas puras, portanto, tem-se um quadro no qual uma fase pode ser caracterizada de expansão ou crise ou, inversamente, em que fica difícil definir os elementos de cada uma, dada sua coexistência e confusão. O ciclo fica, assim, desfigurado tornando-se difícil prever a duração de cada etapa. É impossível determinar a passagem de uma para outra como uma necessidade absoluta. (GRESPLAN, 1999, p. 268).

É bem verdade que podemos dizer que o século XX inicia-se com um sistema capitalista encontrando sua maior crise até aquele momento. A competição e os avanços imperialistas culminam na devastadora Primeira Guerra Mundial e suas consequências para o mundo. Para José Luís Fiori (2007), o imperialismo produzido pelo capitalismo do início do século XX é um rebuscamento do que chamamos de modernidade. Segundo o economista, o capitalismo já traz no seu âmago o expansionismo e o imperialismo contidos na formação dos Estados nacionais modernos europeus. A modernidade, conceito europeu, é preconditionada pelo expansionismo imperialista de seus Estados.

Essa junção de modelos de conformação dos Estados nacionais desbloqueia uma prática inerente ao desenvolvimento do capital. Uma espécie de mimese globalizante em que cada Estado busca “aprender” com seu rival o que há de melhor em sua tecnologia de governo. Paradoxalmente, e contrária às teorias consensualistas, essa mimese impele a formação do que Michael Hardt e Antonio Negri (2001) batizaram de Império. Ainda voltaremos com mais calma ao tema; por ora, é suficiente saber que o Império traz para a modernidade o paradigma da “guerra justa”. Ao sentir-se ameaçado, um Estado pode declarar justa agressão a outro.

Os autores evocam a Guerra do Golfo da década de 1990, mas esse elemento parece já estar presente, em uma forma inacabada, no início do século XX. Para Hardt e Negri (2001), desde a Primeira Guerra Mundial, algo como uma ordem internacional já estaria rumo ao inevitável. O complexo conjunto de fatores que reveste o cenário europeu das duas grandes guerras mundiais, descrito com minúcia por Eric Hobsbawn (1995), aparece em alguma medida como elemento constituinte do que seria pré-condições da “nova ordem capitalista”. Essa contradição inerente ao capitalismo é fundamental para compreendermos as mudanças na crítica do século XX. As grandes guerras mundiais, em alguma medida, preparam o terreno para a formação política-jurídica do Império do capital.

Essa tal “nova ordem” exigiu que a teoria crítica reformulasse significativamente a sua própria concepção de imanência. Assim, Adorno e Horkheimer (1985), ao final dos anos 1940, atualizam a teoria crítica e, dessa maneira, alteram algumas das concepções fundamentais

presentes no pensamento marxiano. Essa “nova” teoria crítica vê, por exigência do tempo, uma teoria psicológica que esquadrinha os fenômenos psicológicos subjacentes às transformações sociais da primeira metade do século.

Se retomarmos a ideia de uma origem mítica do capitalismo, ela está, para Marx (2013), na violência da dominação e da exploração daqueles que detinham os meios de produção sobre aqueles que só tinham a força de trabalho para vender. Assim, o capitalismo se instaura separando o trabalhador dos meios de produção em ato traumático e violento de expropriação de terras que acontece pela Europa a partir do século XVI.

Para Marx (2013, p. 821), “A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica”. A violência, por exemplo, é o instrumento oficial no processo de colonização europeia. A partir da expropriação violenta das colônias, a Europa produziu um sistema econômico baseado fundamentalmente no endividamento das terras colonizadas. Era preciso pagar, e caro, para ser uma colônia europeia.

Marx (2013) também vislumbrou um embrião sistema internacional de crédito que desbloqueou as condições de possibilidade do nascimento do capitalismo industrial, criando um ciclo vicioso de endividamento. Todos esses acontecimentos, segundo Marx (2013), impulsionaram a transição da economia de manufatura para a economia industrial, produzindo finalmente o capitalismo.

Em outro aspecto, se olharmos para a sociologia de Max Weber (2001) e suas análises, a expressão substantivada “o Capitalismo” dá lugar a um conjunto de práticas racionais de mercado executadas pelas empresas capitalistas. Aquilo a que Marx (2013) se refere de maneira substantiva, segundo Lowy (2014), em Weber é uma etapa “imatura” que o sociólogo denomina como capitalismo imperialista. Assim, Weber usaria esse termo “para descrever formas de capital baseadas na violência que não são apenas vestígios do passado. Trata-se de interesses capitalistas cujas chances de lucro dependem da exploração direta da violência política coercitiva, de tendências expansivas” (LOWY, 2014, p. 19).

Para Weber (2006), uma sociedade só pode ser definida como capitalista quando oferece ampla cobertura geral das necessidades da vida social orientada para o fluxo do mercado, ou seja, para o capitalismo enquanto advérbio de modo. Para ele, muito embora encontremos capitalismo em diversas formas em todos os períodos da história, essa forma de vida é peculiar apenas no Ocidente, ainda que apareça como realidade normal apenas desde a segunda metade do século XIX.

O que havia antes eram meras práticas capitalísticas denominadas por ele de “antecipações capitalistas” encontradas em séculos anteriores. Nesse entendimento, tais

práticas são apenas embrionárias e não configuram o capitalismo de fato, mas somente incursões longe de poderem ser definidas enquanto um sistema financeiro determinante da vida em sociedade.

Lowy (2014) afirma que as transformações ocorridas no capitalismo no século XX evocaram a necessidade de se pensar as categorias weberianas em paralelo às marxianas. De certa forma, o autor defende que tal situação é análoga a pensar as categorias freudianas junto ao marxismo. Lembremos aqui que em 1923 fora publicado *História e consciência de classe*, de Georg Lukács (1989). A tese central dessa pioneira e influente obra para o marxismo ocidental é de que a consciência da burguesia está reificada a suas próprias condições de existência. Desta feita, Lukács (1989) reafirma a classe operária como classe revolucionária. Todavia, o maquinário capitalista operaria reificando (coisificando) consciência tanto do burguês quanto do operário.

Fundindo a categoria weberiana da racionalidade formal – caracterizada pela abstração, pela ‘coisificação’ (*Versachlichung*) e pela qualificação – com as categorias marxianas do trabalho abstrato e valor de troca, reformulou a temática do sociólogo alemão a linguagem teórica marxista. Por outro lado, estende a análise marxiana da forma mercadoria a outros domínios da sociedade e da cultura, ele se inspira diretamente nas análises weberianas da vida moderna, impregnada pelo espírito capitalista do cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*). Segundo Lukács, a transformação de todos os objetos em mercadoria e sua quantificação enquanto valores de troca fetichistas resultam na perspectiva de uma progressão infinita que leva a uma racionalização capitalista melhorada da existência social em sua totalidade. Com o impulso do capitalismo, a reificação acaba abrangendo todas as formas de *aparição da vida social* – a começar pelo Estado, pela administração, pela justiça e pelo direito. (LOWY, 2014, p. 113).

A diferença fundamental entre Marx e Weber, mantida no pensamento de Lukács (1989), residiria nas contradições sobrepostas ao operariado. Assim, espoliado de sua própria força de trabalho, ou seja, sendo seu próprio valor de troca, a consciência da classe operária seria capaz de escapar da teia da reificação e, por isso, seria ontologicamente revolucionário. A própria imanência seria o encarregado de prover as aporias necessárias para acrescer o freudismo a este diálogo. Como coloca Sérgio Paulo Rouanet (1986, p. 86), os particulares casos de Alemanha e Rússia são fundamentais para entender a articulação psicossociológica da teoria crítica:

Nos dois países houve um descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos, e nos dois revelou-se a significação estratégica do polo subjetivo – num caso, impondo-se, voluntaristicamente, a uma realidade historicamente imatura, e no outro recuando diante de uma conjuntura socioeconômica favorável [...] As explicações oferecidas pelo marxismo vulgar eram insuficientes. A questão não estava em saber se a socialdemocracia tinha, ou não, iludido os operários, mas em saber porque estes tinham se deixado iludir, nem em saber se a propaganda burguesa era ou não eficaz, mas em saber porque a contra propaganda marxista era ineficaz. A resposta que se

impunha era que a ideologia burguesa havia penetrado profundamente a consciência proletária, e que, diante da radicalidade dessa ideologização, a luta anti-fascista estava condenada ao fracasso. Mas como explicar a força da ideologia, que aparentemente não se deixava dissolver nem pela experiência objetiva da pauperização, que deveria impulsionar a classe operária para posições crescentemente avançadas, nem pela verdade irrefutável da doutrina marxista, que encontrava, nessa pauperização, a prova histórica de uma de suas leis imanes?

Para Paul-Laurent Assoun (1991, p. 76):

A análise marxista encontrava na psicanálise um instrumento para decifrar a famosa cadeia da superestrutura a infraestrutura, o que supõe uma articulação significativa da estrutura libidinal e da estrutura social. Raramente a ambição de uma psicologia social analítica terá sido expressa mais diretamente.

A teoria freudiana oferecia à teoria crítica elementos fundamentais para entender as estruturas psicossociológicas do autoritarismo, dado que estas extrapolavam as utopias revolucionárias da época. A desilusão utópica e o pessimismo civilizatório do freudismo, junto ao fatalismo do weberianismo (LOWY, 2014), eram fatores fundamentais para entender a Psicanálise como uma teoria que ofereceria uma Psicologia materialista para a Teoria Crítica.

No século XX, as jovens democracias liberais se veem diante de um paradoxo de autoafirmação. Assim Hardt e Negri (2001) sugerem que, para um Estado-nação se constituir, primeiro ele deve produzir uma identidade nacional e depois conjugar tal identidade em figuras que representariam esse Estado. Sobre a configuração do Estado-nação, os autores escrevem que:

A identidade é, desta maneira, concebida não como resolução de diferenças históricas mas como produto de uma unidade primordial. A nação é uma figura completa da soberania *prior* ao desenvolvimento histórico; ou melhor, não há desenvolvimento histórico que não esteja preconfigurado na origem. Em outras palavras a nação sustenta o conceito de soberania alegando que o precede. É a máquina material que percorre a história, o ‘gênio’ que a faz funcionar. A nação se torna finalmente a condição de possibilidade de toda ação humana e da própria vida social (HARDT; NEGRI, 2001, p. 118).

Assim as democracias liberais, e isso já percebera Adorno (2019), estão sempre na borda do totalitarismo, posto que, em seu próprio fundamento, a identidade nacional é de certa forma totalitária. Porém, como já dito por Hobsbawn (2013) a partir do início do século XX as ciências econômicas ganham um lugar de centralidade para compreensão das transformações históricas.

O economista Friedrich Pollock (1982), talvez, mereça os louros de arauto dessa nova ordem quando, em 1941, em um artigo sem tradução para o português, chamado “State capitalism: Its possibilities and limitations”, cunhou o conceito de “Capitalismo de Estado”.

Muito antes da afirmação de Hardt e Negri (2001, p. 103) de que “A modernidade europeia é inseparável do capitalismo”, Pollock (1982) afirmava um modelo teórico de Estado cujo funcionamento era análogo ao funcionamento de uma empresa. A questão central do economista alemão era a concepção de um estado que fosse, ele, seu próprio capitalista.

Ao analisar o *crash* de 1929, Pollock (1982) apontou as transformações fundamentais do capitalismo que culminariam na fratura social necessária para o surgimento de uma nova ordem. A imanência, e aqui nos referimos à crise de 1929, trouxe à tona a questão analisada por Grespan (1999) sobre o conceito de “crise”. Era impossível prever as consequências de uma crise ou determinar ao certo quando uma crise é uma etapa de transição.

Segundo Fernando Rugitsky (2013), a partir do *crash* Pollock teorizou sobre o papel do Estado na recuperação da economia, concebendo assim um modelo teórico em que o Estado seria o responsável por prover as condições para a perpetuação do capitalismo. Sobre o tema, Rugitsky (2013, p. 65) escreve:

Tal capitalismo de Estado seria caracterizado, em primeiro lugar, pela retirada do mercado da função de coordenador da produção e da distribuição, substituída por um sistema de controles diretos exercidos pelo Estado. Consequentemente, livre comércio, livre iniciativa e trabalho livre seriam praticamente abolidos. Haveria cinco elementos em torno dos quais se estruturaria, concretamente, tal modelo. Primeiro, seria formulado um plano geral que dirigiria a produção, a distribuição, a poupança e o investimento. Segundo, todos os preços da economia seriam administrados em função do plano e não poderiam flutuar livremente. Terceiro, o lucro, apesar de continuar a exercer um papel importante, seria subordinado ao plano, não podendo em nenhuma hipótese contradizer os objetivos deste. Quarto, toda a improvisação nas atividades estatais seria substituída por uma racionalização e uma administração científica. Por fim, os meios econômicos seriam substituídos por meios políticos como última garantia de reprodução da vida econômica.

O modelo teórico de Pollock (1982) nunca se efetivou, mas desbloqueou a possibilidade de deslocar a relação entre capitalismo e democracia. A partir do modelo de “Capitalismo de Estado”, tornou-se possível pensar que governos totalitários podem ser capitalistas (o caso dos fascismos europeus) e que dentro das economias liberais é possível a existência de práticas totalitárias. Segundo Benhabib (1996, p. 76):

O termo ‘capitalismo de Estado’ indica que essa formação é ‘a sucessora do capitalismo privado, que o Estado assume importantes funções do capitalista privado, que os interesses voltados para o lucro continuam a desempenhar um papel expressivo, e que ela não é o socialismo’. O capitalismo de Estado transforma radicalmente as funções do mercado. Este já não atua como coordenador da produção e da distribuição. Essa função passa a ser assumida por um sistema de controles diretos. ‘A liberdade de comércio, iniciativa e trabalho fica a tal ponto sujeita a interferência governamental que é praticamente abolida. Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem. Se o livre comércio, a livre iniciativa e a liberdade de vender a própria mão-de-obra, em suma, o mercado de trocas – vão-se transformando em coisa do passado, a crítica da ordem social e política



emergente já não pode assumir a forma de uma crítica da economia política. Primeiro, a estrutura institucional dessa nova ordem social não mais pode ser definida em relações às leis do mercado e à administração impessoal da norma legal pelo Estado. A crescente estatização da sociedade e as novas prerrogativas do Estado criam estruturas institucionais cuja importância sociológica requer novas categorias de análise, além das da economia política. Segundo, se, juntamente com o ‘mercado autônomo’, as chamadas leis econômicas também desaparecem, a dinâmica e os potenciais de crise da nova ordem social não podem ser apresentados como contradições imanentes apenas ao funcionamento da economia. No capitalismo de Estado, as crises econômicas são suspensas ou transformadas. Terceiro, se a liberdade de troca no mercado materializou, em certo momento, os ideais normativos da sociedade burguesa liberal – individualismo, liberdade e igualdade –, com o desaparecimento do mercado por trás de um sistema de controles diretos, os ideais normativos do liberalismo também desaparecem. A crítica da economia política, por si só, já não pode dar acesso à estrutura institucional, às ideologias normativas e aos potenciais de crise da nova ordem social.

Não é por acaso que Adorno e Horkheimer (1985) dedicam a “Dialética do esclarecimento” a Pollock. É no economista alemão que os filósofos encontram apoio para sustentar a tese de que a racionalidade do capitalismo tardio é, em si, totalitária. O que deveria parecer uma contradição na verdade é inerência. As democracias liberais carregam estruturalmente traços de autoritarismo. Tomemos como exemplo a tese de Adorno (2015, p. 71) sobre a propaganda fascista no período da Segunda Guerra Mundial. Para ele:

[...] não é suficiente a velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública, pois as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas toscas e capciosas se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa.

De maneira pragmática, T. W. Adorno (2015) questiona-se sobre o poder de intrusão da propaganda nazifascista. Segundo ele, a explicação de uma dominação meramente midiática não seria possível se já não existisse na própria ordem social uma mobilização em direção ao conjunto de características e práticas que compõem o conjunto geral do nazifascismo.

Adorno e Horkheimer (1985), amparados por uma espécie de psicossociologia psicanalítica, concordavam com a premissa de uma ampla relação entre os processos de identificação, mimese e individuação. Para eles nos identificamos com os objetos da cultura à medida que os reproduzimos na própria mobilização social em que nos inserimos. Essa tensão dialética entre identificação e mimese produziria a individualização e especificaria o sujeito enquanto uma subjetividade singular na cultura.

Sérgio Paulo Rouanet (1986) percebe nesse movimento uma dimensão histórica e antropológica, pois para ele é preciso diferenciar a função da identificação no pensamento freudiano e nos filósofos da Escola de Frankfurt. Para o freudismo, diz ele, a individuação

cumprir o papel liberal de produzir subjetividades autônomas que se diferenciam da cultura para produzir o sujeito liberal.

Para Adorno e Horkheimer (1985), esse mecanismo psicológico cumpre um papel a mais. Ele se direciona para uma normatização dos sujeitos, posto que o estabelecimento do que chamamos de “Império” age em certa medida homogeneizando as subjetividades dentro de um sistema.

Não à toa, Hardt e Negri (2001) insistem na ideia de que a “nova ordem mundial”, cuja forja é iniciada pelo século XX, é necessariamente uma nova ordem político-jurídica e cultural. Ou seja, dentro do “sistema mundial capitalista” existe uma ordem normatizadora ligada ao Império da globalização.

Para Adorno e Horkheimer (1985, p. 104), “O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural”. Trata-se de um sistema complexo de transformação da cultura em um valor de troca. A própria cultura, assim, torna-se uma mercadoria feita para ser vendida, comprada e consumida. Para eles, a indústria cultural é puro consumo imediato, uma diversão vazia na medida em que a felicidade se transforma em um lucrativo negócio.

Com isso, as necessidades perdem seu caráter ontológico e passam a ser produzidas. Desta feita, ao produzir tais necessidades, a indústria cultural fabrica, concomitantemente, o objeto de satisfação dessa necessidade. Mas, em termos freudianos, é uma satisfação sempre parcial, temporária e que desbloqueia as veredas de outras necessidades. Assim, na indústria cultural o objeto consumido é sempre um passo de um caminho infinito em direção ao próximo consumo. A indústria cultural:

[...] não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encómio do quotidiano cinzento ao qual ele queria escapar. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115).

Ocorre nesse sentido uma espécie de gestão de uma satisfação que nunca acontece, em outras palavras, uma gestão da insatisfação, ou, nos termos de Marcuse (2015): da consciência feliz. Assim, a figura do consumidor é normatizada, enquadrada e sobre ela são produzidos modos de determinação que encarnam a própria identificação com a imagem. Ser consumidor é seguir um padrão de consumo, padrão este que não é, em seu discurso, aleatório, mas oriundo de uma racionalidade específica.

Um cálculo probabilístico que promete a fórmula racional da felicidade. Assim, a figura do consumidor é produto de uma racionalidade que, operando sobre determinados critérios de inteligibilidade, enuncia-se sobre a forma de uma promessa nunca realizável, mas sempre consumível. A indústria cultural, no século XX, é protocolar.

Ela atua sob uma série de protocolos de organização da aparição da imagem. Somente torna-se visível aquilo que é passivo de transformar-se em mercadoria. “Eis o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam as mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 138).

O problema surge exatamente na compreensão dessa tensão entre norma e subjetividade. Segundo Safatle (2008), Adorno teria percebido essa nova dinâmica anômala em relação aos modelos de sociabilidade anteriores. Ela estaria para além da ideologia no sentido marxiano, pois não é somente o obscurecimento de processos econômicos pelo fetiche da mercadoria, tese central na constituição da sociabilidade em Marx (2013). Agora a própria disposição da cultura passa a ordenar os processos da vida social. Adorno, então, fornecera:

[...] os fundamentos de uma teoria da ideologia e das produções culturais no capitalismo tardio com base na tendência das formas hegemônicas de vida de se organizarem a partir da ironização de seus próprios valores e normas, como se o diagnóstico hegeliano a respeito da ironia romântica acabasse por ser reaproveitado no interior de uma teoria geral da ideologia na fase tardia do capitalismo. Maneira de compreender uma teoria da ideologia não mais dependente de móveis clássicos da reificação e da falsa consciência, e isso a fim de transformá-la em esquema de análise de disposições de condutas, análise essa capaz de nos explicar como sujeitos são levados a ver como racionais certos modos de subjetivação de vínculos sociais. (SAFATLE, 2008, p. 19)

Adorno e Horkheimer (1973, p. 203) apresentam com isso uma transformação significativa no conceito de ideologia:

Entretanto, precisamente, porque a ideologia e a realidade correm uma para a outra: porque a realidade dada, a falta de outra ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos.

Neste caso, estamos diante daquilo que Marcuse (2015) denominou de “conquista da consciência feliz”. A alienação da consciência parece ter um caráter, em certo sentido, ativo do alienado. Marcuse (2015) admite, com isso, uma espécie de conformismo característico do que ele denomina “sociedades industriais avançadas”, uma quase aceitação tácita do cálculo probabilístico racional da administração da consciência. Para ele:

A Consciência Feliz – a crença de que o real é racional e que o sistema entrega os bens – reflete o novo conformismo que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. É novo porque é racional em um grau sem precedente. Sustenta uma sociedade que reduziu – e em suas mais avançadas áreas eliminou – a irracionalidade mais primitiva dos estágios anteriores, que prolonga e melhora a vida com mais regularidade do que antes. (MARCUSE, 2015, p. 107).

As “sociedades industriais avançadas”, ou o capitalismo tardio, tomam a racionalidade instrumental como um dado contingente de tal forma que esta assume o caráter de uma verdade especializada, ainda que temporária, mas capaz de guiar os sujeitos em direção ao caminho da felicidade às custas de sua alienação às imagens espetacularizadas. O que está em jogo aqui é a racionalidade que organiza, dispõe e dispersa essas imagens na realidade. Como aponta, de maneira acertada, sobre a indústria cultural Silva Junior (2018), p. 42):

Não se trata apenas de vender imagens e discursos através do cinema, da televisão, do rádio, da internet – veículos de venda de mercadorias de natureza cultural –, mas também da utilização da própria imagem como um sutil instrumento da venda de mercadorias. Não apenas ideais estéticos e sensoriais podem se tornar meio da indústria de produção de consumo, de consumo de roupas, hábitos de higiene ou produtos alimentares. Pode-se também produzir identidades, prazeres, valores morais e mesmo formas de adoração religiosa, ou seja, qualquer processo psíquico pode tornar-se uma ferramenta eficaz da produção de consumo. Mais especificamente, a cultura adquiriu a função de meio de produção de comportamentos de consumo.

Com base nisso, Benhabib (1996, p. 84) propõe que as consequências da “Dialética do esclarecimento” para a teoria crítica implicam em transformações em seus três sustentáculos fundamentais:

A transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental marca não apenas uma mudança no objeto da crítica, porém, o que é mais significativo, na lógica da crítica. Os três aspectos previamente descritos, de crítica imanente, crítica desfeticizante e crítica como diagnóstico da crise, são todos postos em questão. A crítica imanente transforma-se na dialética negativa, a crítica desfeticizante torna-se a crítica da cultura, e o diagnóstico da crise é convertido numa filosofia retrospectiva da história, com propósitos utópicos.

A dialética negativa proposta por Adorno (2013) é, a rigor, a mais radical das transformações. Para o autor, no capitalismo tardio, não existe síntese possível de modo que todo conteúdo sempre será o ponto de ignição de uma nova contradição. Assim, todo conceito será sempre marcado pela transformação em seu oposto, e a contradição perde sua dimensão aporia, tornando-se a norma de tal modo que:

A tarefa da dialética negativa é revelar a natureza mediada do imediato, sem por isso cair na ilusão de que todo imediato tem que ser mediado. Isso só ocorreria se a totalidade se tornasse totalitária, se todos os elementos de não-identidade, alteridade e individualidade fossem absorvidos no todo. [...] A crítica das ideologias já não pode justapor normas dadas à realidade; antes, tem que desmistificar uma realidade em vias de obliterar as formas que um dia forneceram sua própria base de legitimação. A crítica das formas deve ser conduzida como uma crítica da cultura, para desmistificar a cultura e revelar o potencial utópico latente que há nela. (BENHABIB, 1996, p. 83).

A concepção de uma dialética negativa implica necessariamente em mudanças na crítica do fetiche da mercadoria. Já desde Lukács (1989) existe a compreensão de que a racionalidade capitalista extrapolou os processos de produção, reduzindo-os, e atingiu diversas esferas da vida social. Todavia, é no conceito de Indústria Cultural que esse extrapolamento se realiza. A própria cultura é convertida em ideologia na medida em que passa a produzir insumos para consumo. A cultura como lugar da contemplação da *poiesis* dá lugar à cultura como novo mercado.

Isso implica diretamente em uma mudança no conceito de crise. Se esta era uma espécie de contradição interna ao capitalismo, tal contradição torna-se intencionalidade. O capitalismo tardio das sociedades industriais avançadas caminha deliberadamente em direção à crise. Se as crises do capitalismo na crítica marxiana, como demonstrado por Grespan (1999), são indeterminadas em relação a um estágio de transição, para a Teoria Crítica, segundo Benhabib (1996), a crise se torna um estado permanente.

A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ao mesmo tempo em que atualiza a crítica em relação à imanência de sua temporalidade, parece esbarrar em um certo fatalismo da racionalidade instrumental e da indústria cultural. É impossível escapar da trama do capitalismo de dentro do próprio capitalismo, pois este tem como principal tecnologia, aponta Marcos Nobre (2013), a administração total da vida.

## **2.2 Racionalidade Instrumental como um dispositivo de subjetivação**

Segundo Lowy (2014), existe um impasse sobre a paternidade do conceito de razão instrumental. De acordo com ele:

A questão da origem do conceito de razão instrumental é colocada num curioso diálogo entre Habermas e Marcuse em 1977. Enquanto Habermas atribui a paternidade do termo a Horkheimer, Marcuse designa Max Weber como sua fonte primeira. Na realidade ambos estão certos e errados: Max Weber utiliza os termos racionalidade em finalidade (*Zweckrationalität*) e racionalidade em valor (*Wertrationalität*), ou ainda racionalidade formal e racionalidade material; a distinção entre razão funcional e razão substancial é mencionada pela primeira vez no

livro de Mennheim; enfim o conceito de racionalidade instrumental aparece pela primeira com a Escola de Frankfurt (em particular em *Dialética do Esclarecimento*). (LOWY, 2014, p. 118).

Queremos aqui apresentar uma história complementar que não visa dissolver essas questões, mas busca apresentar elementos anteriores a ela e suas implicações políticas efetivas.

Segundo Agamben (2017), a filosofia aristotélica nos apresenta quatro causas que compõem a realidade: 1) causa material: a matéria a partir da qual as coisas do mundo são feitas; 2) causa forma: a forma como essa matéria se apresenta ao mundo; 3) causa eficiente: que diz respeito à relação entre artífice e forma; e, por fim, 4) causa final: a finalidade dessa forma ou para que servem as coisas do mundo.

A causa instrumental aparece na modernidade como um desdobramento da eficiente, ou seja, um nexos entre a eficiência e a finalidade. Nesse sentido, o instrumento seria o produto da técnica, e esta “nada mais é do que um agir humano voltado para um fim” (AGAMBEN, 2017, p. 91).

Todavia, para Agamben (2017, p. 94), na modernidade, “O conceito de causa instrumental, nasce, portanto, como um desdobramento da causa eficiente, que se cinde em causa instrumental e causa principal, assegurando, assim, à instrumentalidade um estatuto autônomo”. Se, em seu estatuto ontológico, a instrumentalidade aparece como a realização da técnica, em seu desdobramento, ela atinge um grau de autonomia tal que sua ação se torna praticamente independente do uso do seu artífice.

Essa racionalidade é apontada por Agamben (2011) como sendo análoga à noção grega de *oikonomia*. Para o filósofo italiano, há uma forte homologia entre a economia política moderna e as noções *oikônicas*. Em sentido estrito, tal termo significa “administração da casa” (AGAMBEM, 2011, p. 31). Todavia, a dispersão histórica de tal terminologia encontra seu *status* no providencialismo cristão. Trata-se, pois de um plano administrativo que, através de certa racionalidade organizativa, promete o reino da glória para a cristandade.

É preciso atentar para essa racionalidade, como colocado por Adorno e Horkheimer (1985), como uma promessa sempre postergada de uma benesse nunca imediata. Trata-se, pois, de uma aposta no por vir garantida pela racionalidade instrumental. Economia política seria uma herdeira moderna dessa aposta. Para Agamben (2011), trata-se, pois, da laicização da *oikonomia*.

Tal laicização torna-se um dispositivo que opera uma inversão entre sua eficiência e sua finalidade. Assim, para Agamben (2017), existe uma correlação direta entre a noção de dispositivo (*dispositio*) e o termo grego *oikonomia*. O dispositivo é uma operação que, seguindo

uma lei que lhe interna, conferida por seu estatuto de autonomia, realiza uma ação que transcende sua finalidade em nome de uma promessa de um plano de organização: uma economia.

Assim, a instrumentalidade surge como a primeira tentativa de produção de uma figura conceitual referida à tecnologia. Essa lógica de disposição e essa economia da técnica conferem à tecnologia um alto grau de autonomia. Seu uso inverte-se nas sociedades industriais e no capitalismo tardio, ao passo em que ela se torna um dispositivo capaz de organizar as formas de vida.

Agamben (2017, p. 99) atesta essa ideia quando escreve que “A analogia pode ser continuada: se o advento da máquina, conforme já havia sinalizado Marx, teve como consequência a degradação do trabalho do artesão, que, ao perder sua habilidade tradicional, se transforma em instrumento da máquina [...]”.

Essa inversão instrumental descrita por Agamben (2017), característica das sociedades do século XX, oferece-nos um nexos constitutivo entre a indústria cultural e a noção de dispositivo. Em linhas gerais, para esse autor, um dispositivo:

1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e neolinguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. a dispositivo em si mesmo e a rede que se estabelece entre esses elementos. 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder. 3) É algo de geral (um *reseau*, uma ‘rede’) porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico. (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Essa definição básica serve-nos na medida em que aceitamos o dispositivo como aquilo que operacionaliza uma racionalidade. Faz reconhecer algo como sendo portador de uma verdade racional, logo de um valor social. Dessa maneira, o dispositivo não é usado pelo sujeito, mas o usa de maneira estratégica, o que assume, de certa forma, sinônimo de racional. Agamben (2017, p. 100) demonstra isso ao escrever que:

É legítimo supor que a absoluta instrumentalidade que aqui é pensada constitua de algum modo o paradigma das tecnologias modernas, que tendem a produzir dispositivos que incorporam em si a operação do agente principal e, por isso, podem ‘obedecer’ a seus comandos (mesmo que estes estejam na realidade inscritos no funcionamento do dispositivo de maneira que aquele que os usa, pressionando ‘comandos’, obedeça, por sua vez, um programa predeterminado).

Situar a indústria cultural como dispositivos de subjetivação no século XX nos leva à questão de como estes usam aqueles que por eles são usados. É nesse ponto que voltamos ao

regime das imagens. Devemos reposicionar essa pergunta. Como nos identificamos com as imagens, impessoais, oriundas de uma racionalidade anética, apesar de interessada, a partir de suas disposições estratégicas?

A chave para o primeiro passo para esclarecer essa questão buscaremos na noção psicanalítica de identificação. Para Freud (1996/1921, p. 115), “A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. Desde sua constituição, o psiquismo parece fadado a identificar-se com o mundo ao seu redor. A própria concepção de socialização, oriunda das Ciências Sociais, atesta esse processo psicológico como elemento constitutivo das relações entre os sujeitos.

Segundo Safatle (2017, p. 22), “Identificar-se é, a grosso modo, ‘fazer como’, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelo e de polo de orientação para os modos de desejar, julgar e até agir”. Haveria nesse sentido um movimento da consciência em direção ao mundo, e sua constituição subjetiva estaria ligada à própria objetividade de um posicionamento social. De certa forma, seria como dizer que a biografia de cada sujeito é, pois, um somatório, em nível fenomênico, de todas as suas identificações.

Se seguirmos as pistas de Honneth (2018) sobre a noção de reificação, veremos que a identificação, em seu sentido sociológico, aproxima-se radicalmente dos processos de reificação da consciência. Para esse autor:

Lukács compreende sob o termo ‘reificação’ o hábito ou o costume de um comportamento meramente observador, em cuja perspectiva o mundo circundante natural, o mundo das relações sociais e as próprias capacidades pessoais são apreendidas apenas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos, ou seja, como se possuíssem qualidade de coisa. (HONNETH, 2018, p. 36).

Se essa análise estiver correta, e em nossa aposta está, todas as pessoas vivendo na sociedade capitalista se socializam de maneira coincidente, pois esse processo parece independe das paixões humanas; eis o elemento que caracteriza em nível de subjetividade a ação do Império como ordem mundial.

Honneth (2018) aponta, seguindo as teses adornianas, que as identificações não são um mero fenômeno contemplativo, mas um evento fundamentalmente afetivo. Adorno (2001, p. 146), sobre as identificações, escreve que “O humano aferra-se à imitação: um homem torna-se verdadeiramente homem só quando imita os outros homens. Neste comportamento, forma primigénia do amor, cheiram os sacerdotes da autenticidade vestígios da utopia que poderia abalar a estrutura da dominação”.



Notemos que, para o autor de *Minima Moralia* (2001), as identificações assumem um papel fundamental na constituição dos sujeitos. Elas, longe de serem passivas em relação à subjetividade, são, na verdade, um fenômeno ativo do psiquismo. Há nesse sentido um esforço do psiquismo de investir no objeto identificado. Todavia, diferentemente da psicanálise de Freud, essa identificação não é identidade. Ela apresenta-se, em sentido filosófico, como não identidade.

Isso aconteceria diante da “irreconciliação” entre sujeito e mundo na dimensão cultural. O pensamento freudiano aponta uma fratura irreparável entre a civilização e os indivíduos. Essa fratura é a própria condição *sine qua non* da existência da civilidade. A identificação aponta, portanto, os limites da reificação.

Adorno, ao seu modo, teria percebido a potência desse postulado. A reificação, enquanto processo ideológico, não seria somente uma alienação da consciência às relações econômicas do fetiche da mercadoria. Nesse sentido, a própria disposição da cultura ao ordenar os processos da vida social já seria, de antemão, uma ruptura na totalização alienante, pois, mesmo que suas imagens alimentem a ideologia da reconciliação, a identidade absoluta é impossível, dado que a identificação é um processo passional e ativo.

Assim, a dimensão externa com a qual temos que nos relacionar é relativa não mais à reificação da consciência da cultura, mas ao governo da subjetividade por uma cultura transformada produtora de mercadoria. O próprio Adorno (2006) oferece uma contratense em relação a essa situação. Para ele, o “não idêntico” deve se opor a essa unidimensionalização. A relação entre conceito e coisa é sempre parcial, não sendo possível uma totalização do mundo pela via conceitual. Assim, os objetos do mundo deveriam ser pensados através de constelações conceituais, e não de ilações diretas e teleológicas.

Safatle (2006, p. 34), ao explicar o não idêntico como elemento de uma dialética negativa, escreve que:

O sentido maior da dialética negativa, por exemplo, consiste exatamente no advento de uma síntese não totalizante, síntese formada com base na idéia de ‘constelação’ (Konstellation), na qual a negação dos procedimentos de universalização totalizante é conservada. A idéia de constelação permite o advento de um pensamento da síntese na qual: ‘não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito genérico (allgemeineren Oberbegriff), mas eles entram em constelação’. O modelo para este processo de ‘entrar em constelação’ nos é fornecido (e aqui não poderíamos ser mais lacanianos) pelo ‘comportamento da linguagem (Sprache)’.

A não identidade aparece, então, como uma força negativa à identidade. Dessa maneira, podemos inferir que, mesmo dentro da lógica da unidimensionalização, os fechamentos não são capazes de totalizar a diferenciação em direção a uma homogeneização final. Isso nos reposiciona no caminho das imagens. O que temos, então, é uma impossibilidade de uma identidade entre sujeito e imagem mesmo que a socialização apareça como uma pressão produtora de identidade.

Essa impossibilidade, o que leva Adorno (2006) a operar a partir das constelações, é, segundo Safatle (2007), a própria fratura produzida pela linguagem no mundo estático das imagens. Estaríamos diante de uma dupla opacidade. Nem a imagem é totalizante e nem o sujeito que com ela se relaciona o é. O próprio reconhecimento da imagem, que em última instância depende de um conceito, pertence ao campo da linguagem. Adorno (2006, p. 72) está ciente disso quando escreve que “nenhum conceito seria pensável nem mesmo possível sem o algo mais que torna a língua o que ela é”.

Não é por acaso que, em *Minima Moralia* (2001), o filósofo situa as relações entre os sujeitos no campo dos afetos, referindo-se a uma atividade do sujeito em tomar-se como posição de objeto de amor. A relação de passividade de uma alienação totalizante é tensionada frente a um psiquismo que, desde seus primórdios, já é ativo em sua relação com o mundo. Apoiando-se na tese adorniana, Honneth (2018) é enfático em sua defesa da extrapolação de processos cognitivos em direção aos fenômenos dos campos afetivos.

É essa disposição afetiva da identificação que nos permite reposicionar o campo da política. Assim, o político não seria o campo de um racional puro, mas das afetações. Eis o papel da indústria cultural e do espetáculo: oferecer, em alguma medida, as disposições afetantes. Por isso, insistimos em nos referir a essas organizações sociais como dispositivos de subjetivação. Essa também parece ser a aposta de Safatle (2015, p. 49), quando escreve que é isso “O que nos leva a dizer que a política é em sua determinação essencial um modo de produção de circuito de afetos [...]”.

### **2.3 Da Razão instrumental à Racionalidade neoliberal: questões sobre a subjetivação no Império da globalização**

Hard e Negri (2001) vislumbram, a partir da segunda metade do século XX, uma ordem global que se impõe como autoridade jurídico-política e cultural. Essa ideia de um Império, a partir da globalização, instaura uma nova compreensão da imanência. Fiori (2007) aproxima o conceito de “sistema mundial moderno” ao conceito de Império, dado que, para o

autor, desde sua formação, “Estados-economias nacionais” atuam como investidores de sua própria expansão.

Cinco são os pontos cruciais, segundo Fiori (2007), para o entendimento da relação entre Estado e economia: 1) o casamento entre o poder político e o capital privado; 2) o fato de que esse casamento já nasce com uma propensão à expansão, ou seja, visando mercados além de suas fronteiras; 3) a competição entre os Estados-economias que gerou alianças, produzindo blocos econômicos, políticos e culturais; 4) a hierarquização desses blocos, mantendo a concentração do poder econômico no norte do mundo; e 5) efeito colateral desses pontos, uma tensão que impossibilita a implementação ampla e geral de um império de uma ordem global unívoca.

Fiori (2007) entende, portanto, o sistema mundial moderno como essa rede complexa de tensões geopolíticas entre os Estados e suas economias incluindo a revés da participação das grandes economias privadas nessa geopolítica. O sistema mundial moderno, atravessado pelo Império da globalização, segundo ele, teria cunhado um modelo de expansão que teve origem com os países ibéricos e que, ao longo dos séculos, foi sendo reformulado.

Necessariamente, quando falamos nessa ordem mundial, falamos das tensões geopolíticas e geoeconômicas cuja circulação, hoje, ocorre via capitalismo. Se tratamos até agora a primeira metade do século XX como elemento fundamental do projeto da racionalidade instrumental, é apenas na sua segunda metade que outro diagnóstico pode ser dado: o nascimento da racionalidade neoliberal.

Segundo Badiou (2012), todo fracasso pode ser localizado em um ponto. Um ponto fundamental onde uma verdade começa a ser tecida. Esse ponto não é, em todo caso, isolado, mas antes um universo de pontos onde o tecido dramático da realidade constitui-se como verdade, e nele habitamos.

Nesse sentido, e a partir desse ponto, o fracasso pode ser interpretado, segundo o autor, de três maneiras diferentes: 1) vencer temporariamente para depois ser derrotado por uma força maior, como, por exemplo, uma revolução que sofre um golpe contrarrevolucionário; 2) um êxito temporário, mas ilusório, que se esvai por sua própria falta de coerência interna, resultando em uma regressão ao estado análogo ao anterior ao êxito; nesta forma de fracassar, a “vitória” temporária povoa o imaginário do que poderia ter sido se tivesse se efetivado; e, por fim, 3) o êxito resulta no seu extremo oposto, cujos mais gritantes exemplos são as revoluções que culminam em Estados totalitários.

Badiou (2012) dedica sua análise do fracasso aos movimentos revolucionários como a Comuna de Paris, a Revolução Cultural Chinesa e os movimentos de maio de 1968 e

suas consequências para o capitalismo contemporâneo. Para ele, em especial, o mundo continua contemporâneo dos movimentos de 1968.

O “fracasso” de tais movimentos, diz o filósofo, situa-se nessa segunda modalidade, a construção de um imaginário do que poderia ter sido, e é nesse sentido que, para ele, 1968 espreita o imaginário revolucionário como uma espécie de antídoto para o individualismo dos dias de hoje. Assim Badiou (2012, p. 41) resume essa ideia:

Em uma frase: devemos ter a coragem de ter uma ideia. Uma grande ideia. Devemos ter convicção de que ter uma grande ideia não é nem ridículo nem criminoso. O mundo do capitalismo generalizado e arrogante em que vivemos nos leva de volta aos anos 1840, ao capitalismo nascente, cujo imperativo, formulado por Guizot, é: ‘Enriqueceivos!’. O que traduzimos por: ‘Vivam sem ideia’. Devemos dizer que não se vive sem ideia. Devemos dizer: ‘Tenham a coragem de sustentar a ideia, que só pode ser a ideia comunista, em seu sentido genérico’. É por isso que continuamos contemporâneos de Maio de 1968. À sua maneira, ele declarou que a vida sem ideia é insuportável. Desde então, uma longa, uma terrível resignação se estabeleceu. Hoje, pessoas demais acreditam que viver para elas mesmas, para seus próprios interesses, é inelutável. Devemos ter a coragem de nos distinguir dessas pessoas. Como em 1968, rejeitaremos o imperativo: ‘Viva sem ideia’. O filósofo que sou está dizendo a vocês uma coisa que vem sendo repetida desde Platão, uma coisa muito simples. Ele diz que é preciso viver com uma ideia e que, com essa convicção, começa o que merece ser chamado de a verdadeira política.

Em certo sentido, estamos no campo temporal já situado através da leitura de Lapoujade (2017), quando o autor sustenta a ideia de que o passado é uma realidade paralela ao presente. Assim, ao revisitar maio de 1968 quarenta anos depois, Badiou (2012) não só reposiciona o papel desses eventos na narrativa histórica como, no dizer de Kehl (2015, p. 159) “atualiza o passado no presente”.

Uma outra leitura dos movimentos de maio de 1968 nos é oferecida por Žižek (2011) quando aponta que a verdadeira lição contida no desenrolar desses eventos foi o triunfo de uma nova forma de capitalismo.

Os protestos anticapitalistas dos anos 1960 remataram a crítica-padrão à exploração socioeconômica com os novos temas da crítica cultural: a alienação da vida cotidiana, a mercantilização do consumo, a inautenticidade da sociedade de massas, em que somos obrigados a ‘usar máscaras’ e a nos submeter à opressão sexual, entre outras etc. O novo espírito do capitalismo recuperou triunfantemente a retórica igualitária e anti-hierárquica de 1968, apresentando-se como uma revolta libertária bem-sucedida contra as organizações sociais opressoras, características do capitalismo corporativo e do socialismo real; um novo espírito libertário sintetizado por capitalistas que usam roupa esporte e são ‘legais’, como Bill Gates e os criadores dos sorvetes Ben & Jerrys. (ŽIŽEK, 2011, p. 56).

Nessa (re)leitura, Žižek (2011) acaba propondo uma outra forma de compreensão do fracasso. Compreensão esta que nos servirá como um “ponto de basta” que enoda essas três

significações. Lacan (1999) define esse ponto como aquele que produz as amarrações entre os significantes para produzir uma nova significação.

A amarração de que falo, o ponto de basta, é tão somente uma história mística, pois ninguém jamais pode alinhar uma significação num significante. Em contrapartida, o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá. Nesse caso, sempre se produz alguma coisa de novo, a qual, às vezes, é tão inesperada quanto uma reação química, ou seja, o surgimento de uma nova significação. (LACAN, 1958/1999, p. 202).

Essa nova significação é entendida por Žižek (1992) como o ponto de subjetivação do sujeito, ou seja, é a partir daqui que o indivíduo dá lugar ao sujeito como sendo aquele que se relaciona com a ordem externa. Para ele:

O ponto de basta é o ponto através do qual o sujeito é costurado ao significante e, ao mesmo tempo, é o ponto que interpela o indivíduo como sujeito, dirigindo-se a ele através do apelo a um certo significante-mestre ('Comunismo', 'Deus', 'Liberdade', 'América'); numa palavra, é o ponto de subjetivação da cadeia significante. (ŽIŽEK, 1992, p. 100).

A chamada “verdadeira lição de 1968” é o bastamento que nos interessa. Nesse sentido, a contemporaneidade desse fracasso produziu um ideário sobre o que ele poderia ter sido, como foi derrotado por uma força contrarrevolucionária maior na medida em que ajudou na produção, ou pelo menos dispersão, de sua maior antípoda: a racionalidade neoliberal.

Essa é a tese defendida por Boltanski e Chiapello (2009), pois, para eles, a partir dos anos 1970, o capitalismo absorveu as críticas operando significativas mudanças no seu modo de funcionamento. Todavia, os autores orientam suas análises para duas consequências dessa absorção: 1) o surgimento de uma nova elite empresarial e com formação técnica em socioeconomia e microeconomia; e 2) as mudanças no mundo do trabalho a partir da lógica da flexibilização.

É deveras delicado admitir a crítica de Boltanski e Chiapello (2009) como modelo para o capitalismo global. Contudo, é preciso admitir a importância da tecnificação da literatura empresarial, ou seja, a passagem do modo de produção industrial para o modo de produção em rede, como um dos pilares fundamentais na sustentação da racionalidade neoliberal.

O ponto fundamental desta análise, porém, reside na interação entre a crítica social e a crítica estética. Assim, para Boltanski e Chiapello (2009), talvez devido ao próprio conceito weberiano de espírito usado por eles, não se pode entender essas mudanças isoladas das aspirações de uma espécie de subjetividade social. Assim, a individualização, acentuada a partir

dos anos 1960 na subjetividade europeia, não pode ser compreendida apenas do ponto de vista de sociológico, mas também psicológico.

Nesse ponto, temos o surgimento de uma nova variável estética: as aspirações pessoais. O que deve ser acrescentado a esta análise é a necessidade de entender que as tais “aspirações pessoais” são oriundas dos modos de subjetivação das formas de vida. Desta feita, e assegurado pelo conceito de formas de vida já apresentado, tais aspirações não podem ser isoladas das mudanças do mundo do trabalho e do universo da linguagem.

Em sua análise da codição pós-moderna, nos idos dos anos 1970, Jean-François Lyotard (2009, p. 119), ao escrever sobre as novas orientações das interações sociais a partir dos jogos de linguagem que caracterizam a cultura pós-moderna, afirma que:

Esta orientação corresponde à evolução das interações sociais, onde o contrato temporário suplanta de fato a instituição permanente de matérias profissionais, afetivas, sexuais, culturais, familiares e internacionais, como nos negócios políticos. A evolução é, assim, equívoca: o contrato temporário é favorecido pelo sistema por causa de sua grande flexibilidade, de seu menor custo, e da efervescência de motivações que o acompanha, sendo que todos estes esforços contribuem para uma melhor operatividade.

A flexibilização acaba tornando-se um paradigma organizacional das formas de vida. A hipótese de Lyotard (2009) de que as sociedades entraram na era pós-industrial ao mesmo tempo em que as culturas na era pós-moderna ganha um tipo de sustentação pragmática. Somente é possível pensar nas aspirações individuais como variável fundamental para as mudanças do capitalismo se entendermos mutuamente a relação entre modos de produção e cultura.

Essa é a relação proposta por Frederich Jameson (1997) quando aponta a ideia de pós-modernidade não como um movimento, mas como uma pauta cultural dominante. Para ele, a pós-modernidade apresenta-se como a lógica cultural do capitalismo em seu estágio avançado (ou tardio, para usar a expressão de T.W Adorno). Tal pauta suporta a presença e a coexistência de uma gama de aspirações difusas que não têm, necessariamente, conexão entre si.

Jameson (2006) atenta ainda para o fato de que nessa pauta cultural existe uma fusão entre estilo e modos de produção. Trata-se, portanto, de uma espécie de filosofia geral da vida, ou seja, uma forma de organização da vida nos mais diversos aspectos. Se voltarmos ao “Novo espírito do capitalismo”, perceberemos que a crítica social e a crítica estética impetradas pelos movimentos de “1968” tinham como pauta fundamental as noções de “justiça social” e “liberdades individuais”.

O ponto de inflexão nessas aspirações, como bem aponta Harvey (2014, p. 51), no caso dos movimentos dos anos 1960:

[...] os valores ‘liberdade individual’ e ‘justiça social’ não são necessariamente compatíveis. A busca da justiça social pressupõe solidariedades sociais e a propensão a submeter vontades, necessidades e desejos à causa de alguma luta mais geral em favor de, por exemplo, igualdade social ou justiça ambiental. As metas da justiça social e da liberdade individual foram fundidas de maneira problemática no movimento de 1968.

Para Harvey (2014), essa fusão incorre em uma atomização social onde cada indivíduo deve recorrer a signos linguísticos mais pertinentes diante do problema a ser solucionado. Assim, haveria uma radical alteração em determinados valores que seriam característicos da modernidade. A flexibilidade como paradigma afeta a própria noção de “aspirações individuais” que migram da relação entre segurança/acumulação/estabilidade para a relação empreendedorismo/consumo/instabilidade.

A flexibilidade assume, também, o papel de uma psicologia comportamental. Assim, a atomização social implica também na produção do que Richard Sennet (2005) denomina “comportamento flexível”.

Enquanto Adam Smith era um moralista da solidariedade, os economistas políticos que o seguiram se concentraram em um valor ético diferente. Para Mill, é um comportamento flexível que gera liberdade humana. Ainda estamos dispostos a pensar que sim; imaginamos que estar aberto à mudança, ser adaptável, como qualidades de caráter necessárias para a ação livre – o ser humano é livre porque é capaz de produzir mudanças. Em nossa época, porém, a nova economia política trai esse desejo pessoal de liberdade. A repulsa a rotina burocrática e a busca da flexibilidade produziram novas estruturas de poder e controle, em vez de criarem condições que nos libertem. (SENNET, 2005, p. 54).

A economia política assume sua dimensão dispositiva, ou seja, subjetivante. O comportamento flexível é entendido como sinônimo de liberdade e de possibilidade das realizações de aspirações pessoais. A questão que se impõe é como essa dimensão psicológica (comportamental) e cultural se apresenta como modelo de subjetividade e de economia política.

Não é por acaso que Sennet (2005) correlaciona a flexibilização com as mudanças do caráter de uma sociedade. O “caráter” é entendido pelo autor como uma experiência emocional de longo prazo que molda comportamentos. Aqui é colocada a própria questão da autoexpectativa. Em linhas gerais, o sociólogo do trabalho diagnostica que as consequências pessoais dos novos modelos de capitalismo são a mudança de caráter dos indivíduos de uma sociedade.

A flexibilização ganha sua forma mais acabada no “novo capitalismo” a partir da lógica da *especialização flexível*. Para Sennet (2005), estaríamos diante do fim da rotina. Cada trabalhador pode criar sua própria rotina de trabalho, tornando-se, assim, seu próprio capitalista. Todavia, essa sensação subjetiva de controle do si está, segundo o autor, intimamente ligada a uma técnica denominada *reengenharia*. Trata-se de mecanismos tecnológicos de controle sobre os novos explorados. Um só administrador, através de *softwares*, pode “vigiar” a produtividade de dezenas de trabalhadores. Sobre isso, escreve o autor:

Os ingredientes necessários para a especialização flexível, também aqui, nos são conhecidos. A especialização flexível serve a alta tecnologia; graças ao computador, é fácil reprogramar e configurar máquinas industriais. A rapidez das modernas comunicações também favoreceu a especialização flexível, pondo os dados do mercado global ao alcance imediato das empresas. Além disso, essa forma de produção exige rápidas tomadas de decisões, e assim serve ao grupo de trabalho pequeno; numa grande pirâmide burocrática, em contraste, a tomada de decisão perde rapidez à medida que os documentos sobem ao topo para obter aprovação da sede. O ingrediente de mais forte sabor nesse novo processo produtivo é a disposição de deixar que as mutantes demandas do mundo externo determinem as estruturas internas das instituições. Todos esses elementos de responsividade contribuem para a aceitação da mudança decisiva, demolidora. (SENNET, 2005, p. 60)<sup>1</sup>.

Dardot e Laval (2016) argumentam que a nova concepção de mercado pós-liberalismo clássico é o entendimento deste como um processo subjetivo. Ainda que a ideia de mercado seja mantida, como no liberalismo das sociedades industriais (concepções neoclássicas de mercado), o mercado passa a ser entendido a partir de fluxos, movimentos e transformações.

A flexibilidade, nesse sentido, é de fato uma dimensão estética e performática que gerencia, do ponto de vista econômico, motivações psicológicas e comportamentais. Sobre isso, os autores escrevem que:

Contudo, o mercado não é mais o ‘ambiente’ natural no qual as mercadorias circulam livremente. Não é um ‘meio’ dado de uma vez por todas, regido por leis naturais, governado por um princípio misterioso do equilíbrio. É um processo regulado que utiliza motivações psicológicas e competências específicas. É um processo menos autorregulador (isto é, que conduz ao equilíbrio perfeito) do que autocriador, capaz de se autogerar no tempo. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 139).

---

<sup>1</sup> É fundamental destacar que Sennet (2005), quando da publicação original da obra *A corrosão do caráter*, desconhecia o que hoje Tom Slee (2017) denominou de “Economia compartilhada” ou uberização da vida. Nesse sentido, mais que um diagnóstico do seu presente, Richard Sennet nos fornecera um prognóstico do contemporâneo.



Esse interesse da economia política pelas disposições psicológicas é fundamental para entender o já situado processo de transição entre a sociedade da produção e a sociedade do consumo. Essa mudança no entendimento de disposições psicológicas, atrelada às mudanças estéticas, impacta diretamente a própria natureza dos vínculos sociais.

Frederich Jameson (1997), em sua crítica estética da pós-modernidade, sustenta esta, a estética, como parte dialética dos processos de globalização. Para ele, globalização é a infraestrutura da pós-modernidade. É a dimensão espacial dessa forma de vida. O crítico aponta que somente a partir do desenvolvimento das tecnologias da informática (aqui devemos lembrar que a informática é, para Lyotard, uma das premissas fundamentais da condição pós-moderna) o capitalismo multinacional tardio atinge sua real escala global.

Essa expansão se dá, para o autor, através do rompimento das barreiras espaciais proporcionado pela tecnologia. Mas não é somente isso. A barreira subjetiva da identidade moderna também é rompida. A realização do tempo presente é a sobreposição do espaço sobre o tempo (também defendida como característica fundamental na condição pós-moderna de David Harvey).

O que Jameson (1997) parece apontar é uma espécie de forma sem conteúdo. A pós-modernidade é tão flexível que seu poder de expansão e colonização é maior do que o velho modo imperialista do mercantilismo clássico. Em nossa leitura, seria como dizer que independentemente de como se usam os aparelhos de *smartphone* pelos países mundo afora, o que importa é usar o aparelho de *smartphone*.

Homi K. Bhabha (2013) nos oferece uma importante versão da leitura de Frederich Jameson sobre a globalização da cultura pós-moderna. Segundo ele, o crítico literário entende a pós-modernidade como um duplo fenômeno: 1) um acontecimento histórico: o surgimento dos modos de produção do capitalismo tardio multinacional; e 2) um processo estético ideológico de concepção do sujeito.

Para Bhabha (2013, p. 341):

A globalização cultural é figurada nos entre-lugares de enquadramentos duplos: sua originalidade histórica, marcada por uma obscuridade cognitiva; seu 'sujeito' descentrado, significado na temporalidade nervosa do transicional na emergente provisoriedade do 'presente'.

A noção de forma sem conteúdo mencionada acima parece acoplar-se perfeitamente a essa pressa da presentificação do agora através do paradigma da flexibilidade. Bhabha (2013), porém, admite a leitura de Jameson como incompleta. Pois, segundo ele, essa análise

macroestrutural perde de vista esse sujeito descentrado nas relações com outros sujeitos descentrados. Para o autor indiano:

A descontinuidade radical que existe entre a vida privada burguesa e o descentramento ‘inimaginável’ do capital global não encontra seu esquema de representação na *posição espacial* ou na *visibilidade representacional* das sentenças autônomas, desconectadas, para as quais Jameson insistentemente nos chama a atenção. O que deve ser mapeado como um novo espaço internacional de realidades históricas descontínuas é, na verdade, o problema de significar as passagens intersticiais e os processos de diferença cultural que estão inscritos no ‘entre-lugar’, na dissolução temporal que tece o texto ‘global’. E, ironicamente, o momento, ou mesmo o movimento, desintegrador, da enunciação – aquela disjunção repentina do presente – que torna possível a expressão do alcance global da cultura. E, paradoxalmente, e apenas através de uma estrutura de cisão e deslocamento – ‘o descentramento fragmentado e esquizofrênico do eu’ – que a arquitetura do novo sujeito histórico emerge nos próprios limites da representação, para ‘permitir uma representação situacional por parte do indivíduo daquela totalidade mais vasta e *irrepresentável*, que é o conjunto das estruturas da sociedade como um todo’ (grifo meu) (p.51). (BHABHA, 2013, p. 342).

A leitura de Jameson (1997) parece não encontrar na globalização a possibilidade do surgimento de um novo sujeito histórico, uma vez que o processo é sempre o de expansão do capitalismo, como salientado por Deleuze e Guattari (2010) em “O anti-édipo”. Não existem fronteiras ou as fronteiras são fluidas a ponto de se tornar possível no Império uma “ordem global”.

O que Bhabha (2013) argumenta é que essa leitura perde de vista uma dimensão performativa da multiplicidade dentro da cultura. Aqui estamos em um paradoxo complexo para as teorias críticas da globalização: o surgimento de uma classe global é possível sem que se faça por meio da generalização de uma cultura? Em outras palavras, é possível que a criação de um novo sujeito da luta de classes não seja feita através da colonização do imaginário dos países em situação economicamente desfavorável?

Bhabha (2013, p. 349) é incisivo sobre a leitura de Jameson quando escreve que:

A objetividade social da política de base grupal dos novos movimentos sociais – ou até os grupamentos políticos das minorias metropolitanas – deve, na argumentação de Jameson, ser buscada nas superfícies simulacrais das instituições da mídia ou naquelas práticas da indústria cultural que produzem ‘investimentos libidinais de caráter mais narrativo’. A construção de solidariedades políticas entre minorias ou entre grupos de interesses especiais seria então considerada ‘pseudo-dialética’ a menos que seu alinhamento fosse mediado através da identificação prévia e primária com a identidade de classe (como o modo de equivalência entre opressões ou explorações). As hierarquias raciais, as discriminações sexuais, ou, por exemplo, a união de ambas formas de diferenciação social nas práticas iníquas da lei de asilo e nacionalidade – estas podem ser causas legítimas para a ação política, mas a articulação do grupo político por si mesmo como consciência efetiva só poderia ocorrer através da mediação da categoria de classe.

De acordo com Bhabha (2013), a proposição de uma classe global que não leve em conta as categorias de gênero e raça é uma proposição narcisista. Presa em seus próprios termos, a “categoria classe” tem uma dimensão de um narcisismo ferido que impede sua coadunação com outras formas de existência revolucionárias. Assim, qualquer mudança que não seja necessariamente uma mudança de classe não seria uma revolução, mas uma reforma estética.

Existem, nesse sentido, duas linhas paralelas, que não se cruzam. A globalização como dado e um sujeito estético-ideológico como outro. Podemos, por exemplo, questionar quais os motivos da aceitação tácita da flexibilização por parte desse sujeito. Admitir essa situação como um fenômeno histórico centrado em um sujeito ideológico, sem analisar os mecanismos de justificação, é perder de vista as condições necessárias para a própria emergência do fenômeno.

O que estaria em jogo seria apenas a dimensão macroeconômica do capitalismo. A negligência de uma dimensão política não permite entender a globalização para além dessa forma sem melhor compreender a articulação entre os conteúdos. Parece haver aqui a ausência da dimensão performativa da ação humana. Em outras palavras, ainda que possamos admitir a relação causal entre o fracasso dos movimentos de 1968 e a cultura pós-moderna, esbarramos no problema žižekiano de como a ordem impessoal é introjetada na ordem pessoal (subjetividade).

Em nossa leitura, portanto, é preciso afirmar que essa globalização dissemina, em nível mundial, uma determinada lógica de funcionamento econômico e político que entendemos ser a racionalidade neoliberal. Aqui, talvez, o conceito de Império ganhe um contorno mais materialista. Estamos falando do nascimento do Império do neoliberalismo cuja principal fonte de disseminação de sua racionalidade são os fenômenos culturais da globalização.

Se adotarmos essa premissa, diremos que o que de fato é globalizado é um conjunto de técnicas de governar e gerir a partir de generalizações políticas e econômicas imbricadas na ética e na estética disso que chamamos de pós-modernidade. Por ser uma racionalidade, é fundada em princípios tais como: *performance*, eficiência e resultados. Essas variáveis são profundamente dependentes da ação humana. Desta feita, há a necessidade de elaborar um programa de subjetivação baseado em dispositivos que interpelam ética e esteticamente as novas formas de vinculação social.

Como esquematizam Dardot e Laval (2016, p. 17), “O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência”. Não se trata mais somente da universalização da concorrência entre instituições, mas entre pessoas. A

racionalidade neoliberal é uma força subjetivante que reinaugura a lógica da “guerra de todos contra todos” do pensamento hobbesiano, agora, em nível de mercado.

Han (2019), acertadamente, aponta que a globalização transformou o mercado em um território a ser habitado. Luta-se por espaço no mercado como se luta por espaço na terra. Porém, o poder da globalização afrouxa a dimensão territorial do espaço. O mercado está em todos e qualquer lugar ao mesmo tempo. A economia política e o dispositivo passam, como defendido por Agamben (2017), a dimensão de sinônimos. Ou seja, a economia política atua a partir de processos de subjetivação.

Guattari (1992, p. 33) nos lembra de que “Os dispositivos podem existir em escalas de megalópoles, assim como em escalas dos jogos de linguagem de um indivíduo”. A generalização da concorrência é um exemplo ilustrativo desse apontamento. Na lógica neoliberal existe uma transversalização da concorrência. Assim, pessoas concorrem entre si, mas também contra empresas ou mesmo Estados.

Para entender como o paradigma da concorrência adentra o universo subjetivo dos sujeitos, é necessário entender como se constitui, em nível econômico, o individualismo inerente aos dispositivos de subjetivação na racionalidade neoliberal. Para tal, é necessário compreender o *constructo* fundamental da economia política liberal: o homem econômico.

Tomemos como ponto de partida a definição de Foucault (2008, p. 310), que escreve que:

Pois bem, é homem da troca, é parceiro, é um dos dois parceiros no processo de troca. E esse *Homo oeconomicus* parceiro da troca implica, evidentemente, uma análise do que ele é, uma decomposição dos seus comportamentos e maneiras de fazer em termos de utilidade, que se referem, é claro, a uma problemática das necessidades, já que é a partir dessas necessidades que poderá ser caracterizada ou definida, ou em todo caso poderá ser fundada, uma utilidade que trará o processo de troca. *Homo oeconomicus* como parceiro da troca, teoria da utilidade a partir de uma problemática das necessidades: é isso que caracteriza a concepção clássica do *Homo oeconomicus*.

Segundo a economista Leda Paulani (2005) a noção de “homem econômico” é estritamente ligada à ideia moderna de “necessidades humanas”. Para a autora, foi o pensamento do teórico liberal britânico, Jonh Stuart Mill, o principal responsável pela elaboração desse *constructo* econômico como modelo de comportamento do homem liberal moderno.

Na análise de Paulani (2005), a ciência econômica moderna, portanto liberal, depende fundamentalmente da noção de natureza humana. Assim, seria uma “necessidade” da natureza humana o comportamento de troca. O mérito do liberalismo de Mill teria sido colocar

essa natureza em questão, pois tais necessidades inerentes da natureza do ser humano estão em contradição com determinadas formas de organização social.

Para resolver esse problema, Paulani (2005) sustenta que, para o pensamento liberal de Mill, o homem econômico tem que ser entendido a partir de uma dupla função: 1) sua propensão natural à busca por riqueza; e 2) as condições contingenciais que determinam essa busca. Essa figura da subjetividade moderna marca a fundamentação do individualismo metodológico liberal.

Seguindo as pistas deixadas por Paulani (2005), devemos compreender que existe, na concepção liberal, a ideia de que há uma natureza humana que busca a riqueza. Diremos que as condições atravessam essa natureza. Dessa maneira, é a partir da própria individualidade que as condições de prosperar dentro da lógica do mercado apareceram.

O homem econômico é fundamentalmente individualista, pois sua atuação no mercado, seu comportamento de troca, depende fundamentalmente de como ele opera sobre as condições contingenciais. O mercado aparece aqui então como contingência. É a partir do livre mercado (*laissez-faire*) que a economia se sofisticava e se desenvolve. Temos aqui um dos pontos-chaves da ideologia liberal, pois é, em certa medida, a “natureza humana”, buscando melhorar as condições de sua realização, o agente de aprimoramento da sociedade.

Para Dardot e Laval (2016, p. 80), a grande diferença entre o liberalismo e o neoliberalismo reside na “concepção de vida econômica e social”. O pensamento liberal tende a buscar, a partir do método da ciência econômica moderna, as condições apriorísticas, ou seja, da natureza humana, para identificar a ordem de funcionamento da sociedade e do mercado.

No neoliberalismo, o único critério possível para entender o funcionamento do mercado é a lei da concorrência. Nada possui uma ordem natural, tudo é concorrencial, performático e flexível. Dardot e Laval (2016, p. 90-91) afirmam que:

O neoliberalismo repousa sobre a dupla constatação de que o capitalismo inaugurou um período de revolução permanente na ordem econômica, mas que os homens não se adaptam espontaneamente a essa ordem de mercado cambiante, porque se formaram num mundo diferente [...] Mais ainda, a política neoliberal deve mudar o próprio homem. Numa economia em constante movimento, a adaptação é uma tarefa sempre atual para que se possa recriar uma harmonia entre a maneira como ele vive e pensa e as condicionantes econômicas às quais deve se submeter. Nascido num estado antigo, herdeiro de hábitos, modos de consciência e condicionamentos inscritos no passado, o homem é um inadaptado crônico que deve ser objeto de políticas específicas de readaptação e modernização. E essas políticas devem chegar ao ponto de mudar a própria maneira como o homem concebe sua vida e seu destino a fim de evitar os sofrimentos morais e os conflitos inter ou intraindividuais.

A concepção do novo homem passa significativamente pela concepção de um novo modelo de individualismo. Para Paulani (2005), foi Frederic Hayek, da escola austríaca de economia, o responsável por oferecer esse novo paradigma individualista. O ponto de partida desse individualismo hayekiano é sua crítica ao individualismo metodológico de Mill.

Em linhas gerais, explica Paulani (2005), trata-se da ideia de que não existe uma “natureza humana”, mas que esta deve-se a uma série de condições exteriores ao indivíduo. Assim, a individualidade não estaria condicionada a dados positivos extraídos das contingências do meio, como, por exemplo, um conhecimento verdadeiro da natureza.

Paulani (2005) explica que o individualismo de Hayek é composto por três pilares fundamentais:

- 1) a linguagem: que marca o fator interpretativo das relações humanas. É através das estruturas desta que os indivíduos se relacionam com o meio que os cerca, e ela permite que esses indivíduos o entendam de maneira particular;
- 2) a especialização: este é o fato contingencial propriamente dito. As especializações tratam da especificidade da história de vida e das particularidades de cada indivíduo. É o conjunto de circunstâncias espaço-temporais que demarcam a localização econômica de cada um;
- 3) o tempo como fator delimitador do que é ou não possível produzir a ação humana.

Em última instância, segundo Paulani (2005), o individualismo hayekiano admite a impossibilidade de uma compreensão totalizante da ação humana, pois a própria condição subjetiva de cada indivíduo no mundo, a partir desses três elementos, coloca a ação humana no campo do subjetivismo.

Temos com isso uma passagem da ordem ligada à “natureza humana” para as aspirações individuais atreladas ao caráter subjetivista da ação humana. Do ponto de vista de uma teoria da ação humana, é a noção de praxeologia de Ludwig Von Mises que leva a cabo esse empreendimento.

Segundo Dardot e Laval (2016), para Mises, todo indivíduo possui algum tipo de conhecimento e por isso é um “empreendedor” em si. Essa dimensão empreendedora seria a constituição básica do indivíduo; a partir das proposições de Hayek, somente encontraria sua potencialidade máxima diante da livre possibilidade de empreender. O empreendedorismo é o caminho para a realização das aspirações individuais.

Se voltarmos à noção de Jameson (1997;2006) sobre a dimensão estética da pós-modernidade, poderíamos dizer que estamos tratando de uma infeliz convergência entre uma agenda política e uma agenda econômica. Pois, do ponto de vista político, temos o

individualismo (as aspirações pessoais) como cultura de massa. Do ponto de vista econômico, aposta-se em um receituário econômico que se torna uma ideologia para essa lógica individualista.

Aqui devemos voltar às análises de Foucault (2008) quando aponta o surgimento de um novo tipo de “*Homo oeconomicus*”. Não mais aquele da troca, mas o da empresa. É somente através do nascimento da cultura empresarial que podemos abarcar a dimensão do poder de globalização, e por que não dizer colonização, da generalização da racionalidade neoliberal.

Devemos atentar para o fato de que, na concepção de Foucault (2008), o “homem econômico” é aquele que tem a si mesmo como próprio capital. Diferente de um *constructo* teórico das ciências econômicas, Foucault (2008) entende esse gênero social como uma figura da subjetividade neoliberal, ou seja, o sujeito neoliberal é o *Homo oeconomicus*.

O *homo oeconomicus* é um empresário, é um empresário de si mesmo. Essa coisa é tao verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Ao admitir a figura do empresário de si mesmo, Foucault (2008) tautologicamente admite o si mesmo como empresa. Ou seja, essa nova velha figura da subjetividade é um homem e uma empresa ao mesmo tempo. O homem-empresa, como chamam Dardot e Laval (2016), somente é possível ser concebido a partir do diagnóstico foucaultiano de que a empresa não é uma instituição, mas um comportamento.

Um comportamento baseado em um cálculo racional que leva em conta investimentos, lucros, custos etc. Assim, torna-se generalizável, pois passa a ser uma forma da subjetividade. Não se define, portanto, a empresa como uma unidade produtiva, mas como uma forma de organização da sociedade. Assim, em uma forma de organização social na qual os homens são empresas, todos são concorrentes entre si. O concorrencialismo paradigmático do neoliberalismo funda a forma social que Foucault (2008) denomina de sociedade empresarial.

Em sua análise, Foucault (2008) faz convergir o *Homo oeconomicus* do neoliberalismo com a sociedade empresarial. O sujeito dessa sociedade seria, portanto, este que se toma por uma empresa. É nessa convergência que a Teoria do Capital Humano do economista T. W. Schultz ganha destaque. Para Foucault (2008), a partir dessa lógica de

investimento do homem tomado como capital, a racionalidade econômica invade esferas da vida que outrora não pertenciam ao seu campo de abrangência.

Essa subjetividade autônoma (por que não autômata) da sociedade empresarial transforma o “homem econômico” no homem empresa. A esfera do trabalho, dessa maneira, invade as outras esferas na medida em que o *ethos* da forma de vida da sociedade empresarial é a produção de uma homologia entre todas as esferas da vida e a forma de funcionamento de uma empresa. A gestão da vida não é “como se fosse” a gestão de uma empresa. A gestão da vida “é” a gestão de uma empresa. Sobre isso, Dardot e Laval (2016, p. 334) escrevem que:

O grande princípio dessa nova ética do trabalho é a ideia de que a conjunção entre as aspirações individuais e os objetivos de excelência da empresa, entre o projeto pessoal e o projeto da empresa, somente é possível se cada indivíduo se tornar uma pequena empresa. Em outras palavras, isso pressupõe conceber a empresa como uma entidade composta de pequenas empresas de si mesmo.

A empresa adentra globalmente a vida. O individualismo aqui atinge seu apogeu, posto que cada um está, como empresa, atuando no espaço do livre mercado e do concorrencialismo. A maximização da *performance* torna-se um imperativo de sobrevivência. Este é inclusive o elemento que permite o diagnóstico de Han (2017) de “sociedade do desempenho”. O desempenho empresarial se torna o horizonte de expectativa do *Homo oeconomicus* do neoliberalismo.

Na lógica da empresa, a *praxeologia* e o investimento em capital humano tornam-se um binômio inseparável. Pois é pela lógica da livre vontade que cada sujeito deve optar por investir em habilidades e competências que melhorem seu desempenho no concorrencialismo. No mundo do *laissez-faire* neoliberal, o sujeito deve consumir ativamente para criar, por sua própria responsabilidade e autonomia, as condições de ser competitivo nesse livre mercado.

A noção de Han (2018) da transformação dos cidadãos em consumidores deve ser analisada a partir disso por outro aspecto. Segundo Wendy Brown (2018, p. 34), na lógica do investimento em capital humano:

Qualquer que seja o caso, a cidadania ativa é diminuída para coincidir com o capital humano responsabilizado, enquanto a cidadania sacrificial se expande, incluindo qualquer coisa relacionada à saúde de uma empresa ou nação, ou, mais uma vez, a saúde da nação como empresa. Essa diminuição e expansão são facilitadas pela substituição neoliberal dos discursos e valores políticos democráticos pela governança, aquele modelo de ordem baseado no consenso, que integra todos a um projeto superior.



É preciso assinalar que, segundo a autora, governança pode ser entendida como a fusão entre práticas políticas e empresariais. A ação política do Estado, no sentido público, dá lugar à racionalidade empresarial como forma de gestão. Em suma, a governança opera como uma técnica de despolitização que age em nome da regulação empresarial, pois admite como princípio que a gestão privada é mais eficiente do que a administração pública. Para Brown (2018), a governança racionaliza o sacrifício da cidadania em nome de uma agenda econômica, pois a função do Estado neoliberal é o lucro, e não a manutenção de bem-estar social ou qualquer variante análoga.

Nesse ponto, a afirmação de Foucault (2008) de que o *Homos oeconomicus* é o homem governável ganha contornos dramáticos. Na sociedade empresarial, essa figura assume um papel de colaboração. Como aponta Brown (2018), o homem econômico torna-se um cooperador sem coletividade, visto que coopera com a lógica da empresa, mas tem os outros cooperadores como concorrentes.

Paulani (2005) argumenta que o neoliberalismo é unicamente uma agenda econômica. A partir do mapeamento de determinados pontos da forma de vida neoliberal até aqui apresentados, a afirmação da autora não parece convergir com nossa análise. Todavia, não deve ser descartada, mas localizada. Devemos perguntar como toda essa organização da forma de vida decanta sobre as práticas econômicas. Assim, a racionalidade neoliberal constitui um verdadeiro Império que se expande por todo o globo terrestre.

### 2.3.1 *O Império do neoliberalismo, nanorracismo e a Multidão: questões sobre a violência da universalidade no Império*

A problemática do Império é determinada, em primeiro lugar, por um fato singular: a existência de uma nova ordem mundial. Essa ordem é expressa como uma formação jurídica. Nossa tarefa inicial, portanto, é entender a *constituição* da ordem que está se formando hoje. Para isso, já de saída, eliminamos duas concepções comuns a respeito dessa ordem que partem de extremos opostos: a primeira é a noção que a ordem atual surge, de alguma forma, *espontaneamente* da interação entre forças globais radicalmente heterogêneas, como se fosse um concerto harmonioso orquestrado pela mão neutra e oculta do mercado mundial; a segunda é a ideia de que a ordem mundial é ditada por uma única potência e um único centro de racionalidade *transcendente* para as forças globais, guiando as diversas fases do desenvolvimento histórico segundo um plano consciente e onisciente, algo assim como uma teoria conspiratória da globalização. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 21, grifos do autor).

Com essas palavras, Hardt e Negri (2001) abrem as primeiras páginas da obra *Império*. Não nos cabe aqui uma longa arqueologia do termo, dado que os autores já se dão ao trabalho de fazê-la. Cabe-nos a ideia de articular a concepção de Império, já algumas vezes

citadas neste texto, com a noção de racionalidade neoliberal. Desta feita, compreendemos que, através da globalização, a racionalidade, nesse sentido a forma de vida, neoliberal se generalizou por várias partes do mundo.

Mas, como citam os autores, apesar de parecer contraditório, o Império não é por si imperialista. Não parte de um único centro organizador, muito menos a racionalidade neoliberal funciona de modo exatamente igual em todos os países que ela assenta. Poderíamos falar então em “neoliberalismos” e substantivá-los a partir do Estado-nação como um estilo que se entranha na cultura local, territorializando-a. Podemos falar, por exemplo, de um neoliberalismo brasileiro, ou chileno, ou argentino etc. Isto caracteriza o Império. O conceito, que remonta à Roma antiga, é trazido ao contemporâneo sob a forma de uma ordem global política e jurídica unidas através de uma diversidade de modelos econômicos.

Desta feita, existem práticas neoliberais diversas ao longo de todo o Império, ou seja, de toda a “nova ordem mundial”. Tais práticas são garantidas pelos mais diversos dispositivos de subjetivação produzidos pelas estéticas culturais contemporâneas. Apesar das críticas já feitas, cabe lembrar Jameson (2000), quando o autor fala que a pós-modernidade é antes de tudo uma lógica cultural. Vale lembrar a concepção de Lowy (2014) de que o capitalismo é uma ordem anética e, nesse sentido, adéqua-se às várias estéticas para as quais se expande.

Como apontam Hadt e Negri (2003), em suas lições sobre o conceito, no Império há paz, mesmo que para isso seja evocada a guerra. O conceito de “guerra justa” é traduzido para a contemporaneidade, guardadas as devidas proporções, pelo “Estado de Exceção”. Agamben (2004, p. 13) aponta que:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.

A soberania do Império é garantida pela exceção. Se há algo em comum ao longo de toda a tecitura da “nova ordem global”, seria que as constituições mundo afora garantem, dentro de suas democracias, as exceções, mesmo quando tal exceção parte de uma exterioridade, como lembra Roberto Esposito (2009). Se existe a constituição de um direito internacional, esse direito é imunitário. Isso implica dizer que cria mecanismos de defesa de

sua própria constituição à medida que se expande. Esposito (2009, p. 68, tradução nossa), ao analisar o conceito de direito imunológico de Niklas Luhmann, lembra que:

Quando escreve que a função imunológica do direito consiste em ‘proteger, na medida do possível, a autopoiese do sistema de comunicação representado pela sociedade, defendendo-o da maior quantidade possível de perturbações que esse sistema produz em si mesmo’, questiona uma forma explícita de comparação entre imunização e comunicação: não só a imunização serve para proteger a comunicação contra possíveis riscos, mas também a sobrepõe até que coincidam em última instância.

Esposito (2017) lembra que, segundo N. Luhmann, o sistema, por nós alocado como Império, usa a negação da vida para proteção da vida. Essa seria a principal característica do direito imunitário. Assim está assegurada no Império a “guerra justa” ou mesmo que as superpotências levem a exceção a outras partes do Império para garantir a imperiosidade. Nesse sentido, não há, nessa lógica, coincidência necessária entre democracia e neoliberalismo, pois, como escrevem Hardt e Negri (2003, p. 117):

Em suma, o império é um sujeito soberano único, que compreende em sua lógica todas as três formas clássicas ou níveis de governo: a monarquia, a aristocracia, e a democracia. O Império, em outras palavras, é uma forma particular de soberania por sua capacidade de incluir e administrar diferenças dentro de sua constituição. Nessa perspectiva, é possível constatar que a autoridade dos Estados-nações não desapareceu. Provavelmente seria mais justo dizer que as funções primárias do Estado-nação – a regulamentação da circulação monetária, dos fluxos econômicos, das migrações, das normas legais, dos valores culturais e assim por diante – mantiveram sua importância, mas foram transformadas pelos processos contemporâneos de globalização.

O diagnóstico de Hardt e Negri (2003) conflui com os de Agamben (2004) do “Estado de Exceção” e o de Esposito (2009) do direito imunológico. O que liga todos esses diagnósticos seria o paradigma da soberania da exceção que costura as entrelinhas das diversas constituições internacionais. Para Esposito (2017), a criação de um “direito internacional” ou “direito no Império” marca o potencial de expansão da “nova ordem global”. Assim, a função imunitária do direito é proteger a vida, mesmo que para isso tenha que tirar a vida de outros.

Esse novo imperialismo, agora justificado pelo Estado de exceção, é o argumento *sui generis* da ideologia por trás do Império. No Império, impera a paz, mesmo que para isso tenha que se fazer guerra. Não é incomum as grandes potências mundiais mobilizarem suas máquinas de guerra sobre os países terceiro-mundistas afirmando levar a paz que ancora-se sobre a forma de “democracia”.

Se olharmos para as intervenções militares na América do Sul e Central, apoiadas pelos países do eixo central do neoliberalismo europeu, temos uma prévia de como se organiza política e juridicamente o Império. A exceção é sempre evocada como uma concessão diante da iminência ideológica da perda de direitos. Assim parece agir o direito imunitário: atacando inimigos externos não somente ao Estado-nação, mas à lógica do Império. Para Hardt e Negri (2001), não existe um dentro e fora do Império neoliberal. Uma vez que não existem fronteiras ou tais fronteiras são fluidas, dentro e fora são indiscerníveis. Assim, o Império age a partir de três imperativos: o inclusivo, o diferencial e o gerencial.

Em sua inclusividade, o Império age solapando as diferenças e unidimensionalizando, ainda que apenas legislativamente, os direitos. Algo como a Declaração de Direitos Universais é o exemplo mais concreto que temos dessa prática da nova ordem. Do ponto de vista da jurisdição, todo ser humano tem direito a uma determinada forma de humanidade que é absolutamente derivada do processo civilizatório europeu.

Essa inclusão, portanto, mantém o paradigma imunológico. O preço a se pagar pela inclusão é a universalização dos direitos imperiais no capitalismo ou, como já colocado por Brown (2018), a *cidadania sacrificial*. Ser cidadão do Império requer sacrificar uma série de direitos concernentes aos modelos de social-democracia que estruturam a ordem econômica anterior.

O segundo imperativo de governo do Império reside na celebração do *multiculturalismo*, pois:

Enquanto da perspectiva jurídica as diferenças precisam ser deixadas de lado, da perspectiva cultural as diferenças são festejadas. Como essas diferenças são agora consideradas culturais e contingentes, em vez de biológicas e essenciais, julga-se que elas não afetam a faixa central da comunalidade ou consenso sobreposto que caracteriza o mecanismo inclusivo do Império. São diferenças não conflituosas, de uma espécie que se pode deixar de lado quando necessário [...] Essas diferenças, imagina-se, são ‘culturais’ e não ‘políticas’, supondo-se que não levarão a conflitos incontroláveis, mas que, pelo contrário, vão funcionar como força de pacífica identificação regional. Da mesma maneira, muitas promoções oficiais de multiculturalismo dos Estados Unidos envolvem a celebração de tradicionais diferenças étnicas e culturais, sob o guarda-chuva da inclusão universal. Em geral, o Império não cria diferenças. Recebe o que existe e trabalha com o que recebe. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 218-219).

Žižek (2005) afirma que o *multiculturalismo* é a principal transição do fim do Estado-nação para as corporações multinacionais. Assim, o autor designa o *multiculturalismo* como uma espécie de “autocolonização” que não nega o modelo colonizador exploratório

eurocêntrico, mas o faz a partir de outro eixo. As grandes empresas assumem o papel de Estado, inclusive transformando políticas públicas em políticas privadas, porém com gratuidade.

A nova ordem implica, para Žižek (2005), uma colonização sem metrópole. A partir da globalização, o mundo está passivo de ser colonizado pelas multinacionais. Não é por acaso que tais empresas constituem grande parcela dos financiadores das celebrações multiétnicas, inclusive gerando mercados consumidores baseados em nichos étnicos, nichos de gênero etc. Nesse sentido, o Império é includente, porém, alerta Žižek (2005), estamos diante de uma forma contemporânea e sofisticada de racismo que o Império produziu.

Em outras palavras o multiculturalismo é uma forma repudiada, invertida de auto-referência de racismo, um ‘racismo com distanciamento’ – ‘respeita’ a identidade do Outro concebendo o Outro como uma comunidade ‘autêntica’ e autocontida em relação a qual, ele o multiculturalismo, possibilita por sua posição universal privilegiada. O multiculturalismo é um racismo que esvazia sua própria posição de todo conteúdo positivo (o multiculturalista não é um racista direto, não opõe ao Outro os valores *particulares* de sua própria cultura), mas mantém sua posição como *ponto vazio da universidade*, privilegiado, a partir do qual se pode apreciar (ou depreciar) apropriadamente outras culturas particulares – o respeito do multiculturalista pela especificidade do Outro é a forma mesma como afirma a sua superioridade. (ŽIŽEK, 2005, p. 33, grifos do autor).

O multiculturalismo é absolutamente condizente com a lógica do Império. Se o Estado-nação é gradativamente substituído pelas multikorporações, nada mais plausível que estas busquem diversificar o seu mercado consumidor. Voltamos a Jameson (2000) e sua crítica estética da pós-modernidade. A cultura, e isso já enunciava ao capitalismo tardio de Adorno e Horkheimer (1977), pode ser transformada em mercadoria cultural. O racismo eugênico, por que não dizer biogênico, o imperialismo do século XIX não é condizente com a expansão do mercado via consumo.

Porém, notemos o alerta que o autor faz. Ao produzir mercadorias que se sobrepõem às produções locais, aqui nos referimos às grandes marcas internacionais, uma outra forma de superioridade é colocada. O fetiche agregado ao produtor, como pensado em Marx (2013), dá lugar à fantasia multicultural de que tudo que vem “de fora” é melhor do que o que é produzido no terceiro mundo. Não obstante, o conteúdo ideológico se mostra quando sabemos que as mercadorias europeias e estadunidenses são produzidas no leste asiático.

Contudo, a fantasia ideológica, conceito de Žižek (1996), encontra-se tão imbricada na racionalidade neoliberal que isso não é o suficiente para desfazer seu conteúdo. A racionalidade neoliberal é, portanto, uma racionalidade, no dizer de Peter Sloterdijk (2012), cínica. O Império é fundado sobre os pilares do cinismo fantasioso da existência de uma sociedade global.

Butler (2015), ao analisar a noção de “violência ética”, aponta que a universalização é em si uma forma de violência, uma vez que ela dilui qualquer forma de liberdade à presunção de uma liberdade em termos universais que só pode ser concebida pela liberdade de consumir. Butler (2015, p. 15) escreve que:

Podemos imaginar, por exemplo, a imposição de governos em países estrangeiros em nome de princípios universais de democracia, quando na verdade essa imposição nega efetivamente os direitos da população para eleger seus próprios representantes. Nesse sentido, podemos pensar na proposta do presidente Bush de uma Autoridade Palestina, ou em seus esforços para substituir o governo no Iraque. Nesses exemplos, usando as palavras de Adorno, ‘o universal [...] aparece como algo violento e extrínseco, sem nenhuma realidade substancial para os seres humanos’ (PMP, p. 19).

Seguindo a colocação de Butler (2015), a universalidade que pretende o Império é em si violenta, pois dilui presunçosamente qualquer concepção de liberdade, erigindo normas de funcionamento e desnudando as vidas que dessas normas se excluem. Todavia, assim como a biopolítica caminha em direção ao *Homo sacer*, o Império expande suas fluidas fronteiras em direção à “vida nua” por ele produzida.

O ponto da “violência ética” do Império reside na falsa escolha que a universalidade da globalização impõe. É de fato possível ficar de fora da trama neoliberal? Se sim, quais as consequências obscenas dessa escolha da vida em detrimento da bolsa<sup>2</sup>?

É nesse sentido que Hardt e Negri (2001) apontam que o terceiro imperativo da dominação imperial é sua capacidade multifacetada de gestão. Enquanto o universo da expansão colonial dos regimes anteriores tomava a metrópole como matriz identitária, o Império age de maneira pragmática incorporando a ele as diversidades e acentuando-as. Assim, as lógicas neoliberais do *do it* e do *Just in time* assumem não somente uma forma de ideologia, mas uma racionalidade propriamente.

O que o Império nos coloca é uma gestão das políticas de inimizade dentro da Multidão a partir da acentuação das diferenças do multiculturalismo. Por isso, a insistência de Žižek (2005) em afirmar que os multiculturalistas são racistas sofisticados. Aqui Achille Mbembe (2017) talvez nos ajude a compreender melhor esse racismo sofisticado do neoliberalismo a partir de seu conceito de *nanoracismo*. Segundo ele:

---

<sup>2</sup> Aqui nos referimos à proposição de Jacques Lacan (1996) em seu seminário XI, onde o autor coloca a alienação como uma falsa escolha. A escolha entre a bolsa ou a vida, diante de um assalto de algo muito importante dentro da sua bolsa, algo da qual dependa a sua vida. O falso paradoxo da posição subjetiva é: se entregar a bolsa ao ladrão, você perde o que há de mais valioso para você. Se não entregar, você perde a vida.

Por nanorracismo entenda-se essa forma narcótica do preconceito em relação a cor expressa nos gestos anódinos do dia-a-dia, por isto ou por aquilo, aparentemente inconscientes, numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos. (MBEMBE, 2017, p. 95).

O nanorracismo é um racismo sofisticado que marca uma violência caracteristicamente estrutural da universalidade. O universal que organiza as diferenças a partir de conceitos jurídicos, políticos e econômicos dilui o conceito de classe, que agora não pode mais ser entendido indiscriminado da raça e do gênero. Isso é um racismo explícito, porém marcadamente cotidiano. O Império, afirmam Hardt e Negri (2014), produziu uma disruptiva desigualdade no interior de seu funcionamento.

O que era visto como uma contradição *per se* passa a ser uma prerrogativa. O Império é desigual. O que ele generalizou foram os mecanismos perversos que mantêm a desigualdade. Assim, desta feita, a lógica que incide sobre o trabalho no neoliberalismo é estritamente uma lógica de desigualdade. No Império é impossível distinguir com precisão classe X ou Y, posto que as próprias classes se organizam em camadas complexas compondo uma poliarquia de hierarquias difusas, flexíveis e em rede.

Nesse sentido, a classe não perde seu valor categorial, mas dá lugar a uma nova categoria necessária para compreender a diversidade do parque humano: a Multidão. O nanorracismo é o racismo entranhado no Império e talvez seja fundamentalmente um de seus pilares.

O nanorracismo se tornou o complemento obrigatório do racismo hidráulico, aquele dos micro e macro dispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina do estado que produz a perder de vista clandestinos e ilegais, que não para de encampar a ralé na beira das cidades, como se fosse um amontoado de objetos desfeitos, que multiplica os 'sem documentos' aos montes, que pratica às vezes o afastamento do território e a eletrocussão nas fronteiras, quando não se acomoda pura e simplesmente do naufrágio em alto mar, que a qualquer hora pratica o baculejo pela aparência nos ônibus, nos aeroportos, no metrô, na rua, que desvenda as muçulmanas e faz sem parar o fichamento dos seus, que multiplica os centros de detenção e os campos de trânsito, que investe sem contar nas técnicas de deportação, que discrimina e pratica a segregação em plena luz do dia ao mesmo tempo que jura pela neutralidade e imparcialidade do estado laico republicano indiferente à diferença, que invoca a torto e a direito essa putrefação a céu aberto que não enrijece mais o seu falo mas que continua chamando, a despeito do bom senso, de 'direitos do homem e do cidadão'. O nanorracismo é o racismo feito cultura e respiração, na sua banalidade e sua capacidade em se infiltrar nos poros e nas veias da sociedade, a hora de abastalhamento generalizado, da descerebração maquínica e do encantamento de massa. (MBEMBE, 2017, p. 97).

O nanorracismo é o racismo do Império exatamente por ser um racismo disperso e difuso com algumas lógicas bem estruturadas e outras não. Por mais que, como afirmado por Negri e Hardt (2014), a Multidão seja um conceito de classe, porém radicalmente distinto da “classe operária” em seu conteúdo utópico messiânico, o que é proposto no conceito de “Multidão” é que a própria classe seja analisada a partir da nova ordem. Desta feita, é necessário articular as mudanças na lógica do trabalho para entender que a Multidão não se reduz a uma única lógica trabalhista.

Se no Império todas as formas de soberania coexistem, a Multidão é seu isômero político. Todos os modos de produção das várias fases do capitalismo coexistem a partir de geografias e topografias territoriais. Hardt e Negri (2014) apontam que durante as várias etapas do capitalismo, vários modos de produção coexistiram, mas havia a forte tendência do modo industrial de tornar-se reconhecidamente hegemônico dadas as condições históricas e geográficas.

Tal ponto é fundamental, pois, a partir da nova ordem, a pluralidade de classes implica também uma pluralidade de modos de produção. O trabalho industrial não deixa de existir, ele se desloca territorialmente para as periferias do neoliberalismo, enquanto em seu eixo central sobrevaloriza-se o “trabalho imaterial”. Assim, a Multidão não é definida pelo que é, mas pelo que produz.

Para não incorreremos no equívoco de desmaterializar, gostaríamos de dar um exemplo sobre essa complexa rede de pirâmides socioetárias. Peguemos os trabalhadores mais bem pagos do mundo. São trabalhadores da Indústria Cultural: atletas de alto rendimento, entretenedores, astros da música e do cinema etc. Não podemos negar que se trata de uma classe trabalhadora, todavia, não podemos comparar suas condições materiais de vida com as dos assalariados, trabalhadores rurais etc.

Tais trabalhadores não produzem insumos, sua mercadoria é propriamente simbólica. Vendem um estilo de vida, diversão, entretenimento. Contudo, para que haja tal produção, ainda é necessário que nas bases dessas pirâmides estejam os setores primários. Mas até em tais setores nos deparamos com outra rede complexa de funcionamento em que coexistem o trabalho material e o imaterial.

Hardt e Negri (2014) admitem que o conceito de “trabalho imaterial” é, por vezes, demasiado confuso, sugerindo que chamemos de trabalho afetivo, dado que seu insumo é a produção de afetos, emoções, tendências, disposições e subjetividades. Tal trabalho, por sua vez, nunca será encontrado em separado do trabalho matéria, pois em larga medida são situações retroalimentativas.



Como apontam os autores, é muito comum no dialeto econômico tal situação ser expressa através da oposição fordismo × toyotismo ou fordismo × pós-fordismo. Para além dessas confusões terminológicas, interessa-nos analisar as consequências éticas dessa mudança no mundo do trabalho. Pois se a Multidão é um organismo diferente da classe operária, devemos imaginar também que sua fisiologia é diferente (HARDT; NEGRI, 2014).

Nesse sentido, o termo “fisiologia” aqui é usado para explicar o modo de funcionamento dessa “forma de vida” existente no império. Assim, operando através de uma rede de significações difusas sobre classes, imbricam-se outras formas de significação, como raça e gênero. Nesse sentido, não se podem desarticular do conceito de classe a raça da classe e o gênero da classe. A própria classe *per se* não existe mais de maneira uníssona e inequívoca.

Com tal conceito, incorremos no erro de pensar as novas formas de trabalho como necessariamente inclusivas. Mas, como escrevem Hardt e Negri (2014, p. 153):

A hegemonia do trabalho imaterial, portanto, não torna agradáveis ou compensadoras todas as formas de trabalho, nem diminui a hierarquia e o comando local de trabalho ou a polarização do mercado de trabalho. Nosso conceito de trabalho imaterial não deve ser confundido com os sonhos utópicos, que se manifestaram na década de 1990, de uma ‘nova economia’ que, em grande medida através de inovações tecnológicas, da globalização e da ascensão dos mercados de ações, teriam segundo alguns, tornado interessante e satisfatórias todas as formas de trabalho, democratizado as riquezas e relegado as recessões ao passado.

Longe de tal situação, a obra originalmente publicada quatro anos antes da crise da bolha já prenunciava os limites objetivos dessa ideologia de um novo *welfare state* baseado nos estados de bem-estar psicológicos. O ponto que enoda e limita o trabalho imaterial é o enunciado nanorracismo que reside nas estruturas do Império. Assim, mesmo existindo uma Multidão e vastidão de formas de trabalhos imateriais, eles estão longe de funcionar unicamente a partir do que Han (2017) chama de princípio da inclusão/exaustão na sociedade do desempenho.

Só poderíamos pensar em algo como tal se, e somente se, estivermos livres de qualquer forma de racismo ou sexismo no Império. O nanorracismo é, em larga medida, o operador prático do racismo e do sexismo entranhados na ordem neoliberal. Como escrevem Hardt e Negri (2014, p. 215):

O conceito de divisões globais do trabalho e poder implica, por um lado, que não é possível determinar de maneira fixa os graus de desenvolvimento e exploração, sendo necessário reconhecer as situações oscilantes das divisões geográficas e entre populações. As divisões globais são resultado e objetos de lutas de poder. Por outro lado, ele implica que só é possível alcançar um equilíbrio de divisões estáveis pela imposição de regras que normalizam, naturalizam e controlam o trabalho.

### 2.3.2 Trabalho imaterial, racismo e sexismo no Império: problemas na Multidão

Lazzarato e Negri (2001) identificam três fases, não necessariamente consecutivas, que constituem a história da constituição do trabalho imaterial. A primeira fase é marcada pelo *ancient regime* europeu e o trabalho é intimamente ligado à exploração da força de trabalho agrícola. Os autores denominam esta a fase da política clássica. A segunda fase é a das “representações políticas”. Nesta, a economia política e o poder jurídico se encontram para normatizar a exploração dando a ela conteúdos legais. Nessa fase, onde se concentra a crítica de Marx, segundo os autores, a esfera do trabalho vai gradativamente ganhando regulação normativa e adentra o universo do trabalho disciplinar. Certamente, temos como expoentes dessa época a figura do “operário” e o trabalho material propriamente dito. Mas, para Lazzarato e Negri (2001), estamos na época da política das redes ou *general intellect*. Aqui há o predomínio da flexibilização e do trabalho em rede descrito por Sennet (2005).

Em nossa época, a tecnologia da informação se coloca como objeto de poder e disputa. No Império quem tem controle da informação detém o poder. Todavia, agora os Estados-nações disputam espaço com as grandes corporações multinacionais que, muitas vezes, têm lucros e dividendos maiores que PIBs de alguns países do mundo.

A *grande indústria*, segundo Lazzarato e Negri (2001), contemporânea, aquela que funciona sob a lógica empresarial, não tem seu objetivo focado na produção de insumos, mas na apresentação de insumos. Diferentemente do século XIX, a *grande indústria* do século XX e XXI é movida pela produção, distribuição e consumo de serviços, e não de insumos. Assim, a mercadoria produzida por essa indústria é sempre a entrada para uma rede de serviços que vem a reboque dessa mercadoria.

Quando se compra determinado *smartphone*, não se compra apenas um aparelho celular ou de telefonia móvel. Compram-se, também, câmeras fotográficas de alta resolução, *players* de vídeos, jogos e músicas, acesso a plataformas de *streaming* e até inteligências artificiais nos *softwares* dos sistemas operacionais. Desta feita, o objetivo final é emaranhar o consumidor em uma trama de serviços intermináveis e cada vez mais competitivos entre si, posto que:

A ‘necessidade de consumir, a capacidade de consumir, a pulsão de consumir’ não são mais produzidas indiretamente pelo objeto (produto), mas diretamente por dispositivos específicos que tendem a identificar-se com o processo de constituição da ‘comunicação social’. A publicidade e a produção da ‘capacidade de consumir, impulso ao consumo, da necessidade de consumir’ transformaram-se em um

‘processo de trabalho’. O trabalho imaterial produz acima de tudo uma relação social (uma relação de inovação, de produção, de consumo) e somente na presença desta produção a sua atividade tem um valor econômico. (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 46).

O trabalho imaterial produz, nesse sentido, o que Jacques Rancière (2009) chama de regime de pensamento, pois opera produzindo formas de apresentação da vida. Não é incomum encontrarmos um *way of life* batizado pelo nome da marca. Tudo nesse sentido é passivo de ser comercializável, inclusive os polos mais opostos, como *fast-food* e *fit-food*.

Essa conjunção até mesmo das antinomias é possível graças à ausência de uma ideologia dominante e à existência de ideologias no Império que percorrem as veredas da Multidão. O ciclo que marca constitui-se de quatro fases paralelas e não necessariamente consecutivas. O ciclo dos fluxos: ou seja, tudo é possível de ser transformado em mercadoria na medida em que as necessidades do consumidor são produzidas pelo próprio ciclo (LAZZARATO; NEGRI, 2001).

O ciclo do “produto ideológico”. Neste:

O termo ‘ideológico’ não caracteriza aqui o produto como reflexo da realidade. Os produtos ideológicos produzem, ao contrário, novas estratificações da realidade, novos modos de ver, de sentir, que pedem novas tecnologias e novas tecnologias pedem novas formas de ver e de sentir [...] O conjunto dos produtos ideológicos constitui o ambiente mental do homem. (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 50).

A ideologia é aqui um modo de governo do sensível de tal sorte que este sensível ganha, como lembra Rancière (2009), contornos políticos. A partir do trabalho imaterial, a sensibilidade do consumidor é controlada, bem como suas emoções. Dessa forma, o consumidor também se torna público, constituindo assim o ciclo do público/cliente sempre ávido por consumir a novidade, gerando o infinito ciclo da inovação.

Estamos aqui diante do que Dardot e Laval (2016) denominaram de *neoschumpeterianismo*. Trata-se de um rebuscamento da teoria da inovação criada pelo ordoliberal Joseph Schumpeter. Segundo os autores:

A valorização teórica do empreendedor terá um novo impulso com Joseph Schumpeter e sua Teoria do desenvolvimento econômico (1911). Para o economista austríaco, o fato fundamental que a teoria deve levar em consideração é a mudança dos estados históricos, que impede que se raciocine como se o circuito fosse pura repetição. Em outras palavras, uma ciência econômica que privilegia a imobilidade em detrimento do movimento, o equilíbrio em detrimento do desequilíbrio, passa ao largo do essencial. A evolução econômica resulta de rompimentos ligados a novas combinações produtivas, técnicas e comerciais, a inovações de múltiplos tipos, desde a criação de novos produtos até a abertura de novos mercados, passando pelo aperfeiçoamento de novos procedimentos, utilização de novas matérias-primas e

estabelecimento de modos diferentes de organização. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 152).

A teoria da inovação, ou o *schumpeterianismo*, encontra sua versão contemporânea no Império do neoliberalismo a partir da lógica do *management*, pois, para Schumpeter, escrevem os autores, o homem da inovação era um homem *plus ultra*. Nem todos podiam ser inovadores, essa era uma característica relegada apenas a alguns corajosos desbravadores da selva do mercado. Já para o administrador austríaco Peter Drucker, pai do *management theory*, o espírito do empreendedor está em todos e em cada um. Todos são empreendedores em potencial.

Segundo Drucker, a grande inovação ‘schumpeteriana’ foi, mais do que a informática, a gestão empresarial: ‘A gestão empresarial é a nova tecnologia que, melhor do que qualquer ciência ou invenção, fez a economia norte-americana passar para o estágio da economia de empreendedores, e está transformando os Estados Unidos numa sociedade de empreendedores’. Essa sociedade é caracterizada por sua ‘adaptabilidade’ e sua norma de funcionamento, a mudança perpétua: ‘O empreendedor vai buscar a mudança, ele sabe agir sobre ela e explorá-la como uma oportunidade’. A nova ‘gestão de empreendedores’, tal como o define Drucker, pretende espalhar e sistematizar o espírito de empreendimento em todos os domínios da ação coletiva, em particular no serviço público, fazendo da inovação o princípio universal de organização. Todos os problemas são solucionáveis dentro do ‘espírito da gestão’ e da ‘atitude gerencial’; todos os trabalhadores devem olhar para sua função e seu compromisso com a empresa com os olhos do gestor. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 154).

Duas são as principais consequências dos ciclos do trabalho imaterial no Império do neoliberalismo: 1) A produção da forma de vida é referenciada por valores arbitrários produzidos a partir de uma demarcação estético-ideológica de mercado; e 2) A forma de vida gira em torno do eixo central da inovação. A inovação se torna uma característica que perpassa desde o desempregado até o multimilionário, constituindo, assim, uma verdadeira estrutura ideológica em seu mais amplo sentido (LAZZARATO; NEGRI, 2001).

No trabalho imaterial, o ciclo produtivo se torna um ciclo cada vez mais político, restando à economia sua financeirização. Desta feita, a economia se torna uma reguladora dos meios de comunicação, posto que o que está em jogo, nessa lógica, é que a regulação econômica depende de uma série de relações jurídico-políticas estabelecidas pelos Estados-nações e pelas grandes corporações.

A questão torna-se ideológica na medida em que o trabalho imaterial é a menor parte do trabalho produzido no Império, porém seu valor se sobrepõe ao trabalho material, constituindo assim uma hegemonia qualitativa. Pois, como nos lembra Piketty (2014, p. 427):

Concretamente, o 0,1% mais rico do planeta, ou seja, cerca de 4,5 milhões de adultos em 4,5 bilhões, parece deter um patrimônio líquido da ordem de 10 milhões de euros, quase duzentas vezes o patrimônio médio mundial (por volta de 60.000 euros por adulto), daí uma participação no patrimônio total de quase 20%. O 1% mais rico, cerca de 45 milhões de adultos sobre 4,5 bilhões, possui um patrimônio médio da ordem de 3 milhões de euros (trata-se, grosso modo, da população que ultrapassa 1 milhão de euros de patrimônio individual), o que equivale a cinquenta vezes o patrimônio médio, de modo que a participação no patrimônio total é de 50%.

Em termos concretos, estamos afirmando que o trabalho imaterial é a ponta de um *iceberg* sustentado ainda pelas formas de trabalho material, colocando assim os dois em uma lógica de exploração e dominação. Hardt e Negri (2014, p. 151) estão completamente cientes dessa situação quando escrevem que:

O trabalho imaterial constitui uma minoria do trabalho global, concentrando-se em algumas das regiões dominantes do planeta. Nossa tese, isto sim, é que o trabalho imaterial tornou-se hegemônico em termos qualitativos, tendo imposto uma tendência a outras formas de trabalho e a própria sociedade. Em outras palavras, o trabalho imaterial encontra-se hoje na mesma posição em que esteve o trabalho industrial há 150 anos, quando respondia apenas por uma pequena fração da produção global e se concentrava em uma pequena parte do mundo, mas exercia hegemonia sobre todas as outras formas de produção. Assim como naquela fase todas as formas de trabalho e a própria sociedade tinha, de se industrializar, hoje o trabalho e a sociedade têm de se informatizar, tornar-se inteligentes, comunicativos e afetivos.

Essa tendência ideológica, todavia, esbarra na maneira desigual como o próprio Império impera. Daí a noção de Multidão ser uma categoria política de classe, mas que, em sua dimensão de economia política, não pode ser desarticulada dos dispositivos geográficos, dos dispositivos racializantes e dos dispositivos de gênero.

Aqui é preciso suscitar a crítica de Silvia Federici (2019) para desenvolvermos a nossa ideia de que o trabalho material só é possível graças à manutenção de diversas estruturas anteriores ao modelo contemporâneo. Como já apontado diversas vezes nesse texto, o Império coaduna todas as formas de política que o antecederam em um quebra-cabeças de classes, raças e gêneros, espacializando o trabalho e as formas de produção de vida a partir de uma história e uma geografia que proporcionam continuidades e descontinuidades a essas três categorias.

De maneira incisiva, a autora escreve que:

Em nome da ‘luta de classes’ e ‘do interesse unificado da classe trabalhadora’, a Esquerda sempre selecionou certos setores da classe trabalhadora como sujeitos revolucionários, condenando outros ao mero papel de coadjuvantes nas lutas travadas pelos setores escolhidos. A Esquerda tem, assim, reproduzido em seus objetivos estratégicos e organizacionais a mesma divisão de classe que caracteriza a divisão capitalista do trabalho. Neste ponto, apesar da variedade de posições táticas, a Esquerda tem estado estrategicamente unida. Quando se trata da escolha dos sujeitos revolucionários, stalinistas, trotskistas, anarco-libertários, velha e nova Esquerda dão

as mãos com os mesmos pressupostos e argumentos por uma causa comum. (FEDERICI, 2019, p. 63).

O nanorracismo, nesse sentido, é acompanhado por um nanossexismo que sustenta as entranhas do Império. A crítica em sua falência, como admite Safatle (2008), parece perder de vista o que Bhabha (2013) admite como sendo ainda produto do dispositivo colonialista. Para entender que é possível que o trabalho material se concentre e se hegemonize no primeiro mundo, é preciso compreender como este usa os mecanismos de exploração e dominação dos corpos e psiquismos no terceiro mundo.

A crítica de Federici (2019) nos parece fundamental para entender como o dispositivo de gênero atua mantendo o trabalho material doméstico como sustentáculo da nova ordem, assim como o nanorracismo de Mbembe (2017). Lembremos que Hardt e Negri (2014, p. 153) escrevem sobre a crise global, antes de adentrarmos as questões do trabalho doméstico. Para os autores:

Em outras palavras, a crise fundamental é que a cor da população global está mudando, tornando-se mais escura. É difícil separar a maioria dos projetos contemporâneos de controle populacional de um certo pânico racial. É primordialmente isto que leva as maquinações políticas e ao estado global de alerta demográfico. A reprodução da vida deve ser adaptada para preservar hierarquias do espaço global e assegurar a reprodução da ordem política do capital. É esta talvez a forma mais primária do biopoder: se, como se costumava dizer, quantidade é poder, a reprodução de todas as populações deve ser controlada. No período contemporâneo a transição, o interregno global, podemos assistir ao surgimento de uma nova topografia da exploração e de novas hierarquias econômicas, cujas linhas desenham-se acima e abaixo das fronteiras nacionais. Estamos vivendo num sistema de *apartheide* global. Devemos deixar claro, no entanto, que o *apartheide* não é apenas um sistema de exclusão, como se as populações subordinadas fossem simplesmente isoladas, sem valor e descartáveis. No Império global de hoje, tal como acontecia antes da África do Sul, o *apartheide* é um sistema produtivo de *inclusão hierárquica* que perpetua a riqueza de poucos graças ao trabalho e a pobreza de muitos. Desse modo, o corpo político global também é um corpo econômico definido pelas divisões globais de trabalho e de poder.

A divisão do trabalho, assim, e daí a relevância do conceito de Multidão, está cada vez mais estratificada. Como apontam Hardt e Negri (2014), a Multidão é um conceito de classe, mas de que classe estamos falando? Voltando à crítica de Federici (2019), uma crítica das classes que não leve em conta que o trabalho imaterial desenvolvido em certas regiões economicamente enriquecidas do Império sustenta-se com a dominação e exploração do trabalho material de outras regiões perde todo seu potencial crítico.

É *mister* do Império que dispositivos como o sexismo e o racismo produzam formas daquilo que Spivack (2010) chama de *subalternos*. É preciso analisar o *general intellect* do Império geográfica e topologicamente. Assim, a Multidão contém, em si, a estratificação do

trabalho com todas as suas incoerências e antinomias. O conceito de Multidão parece um antípoda do conceito de subalternidade em uma primeira leitura, todavia, se considerarmos que o subalterno compõe a grande massa da Multidão que produz o trabalho material. veremos onde a crítica encontra seus limites.

Se olharmos para a divisão sexual do trabalho, veremos que o trabalho material doméstico é um desses sustentáculos mencionados. Assim, para existir a produção do *general intellect* é necessária a ocultação de outras formas subalternizadas de trabalho que sustentam o trabalho imaterial. O *trabalho oculto*, como denomina Federici (2019), serve-nos de modelo para essa compreensão. Nesse sentido, o Império, ao manter as várias formas de governo: monarquia, democracia presidencialista, democracia parlamentarista, práticas econômicas neoliberais e até autocracias militares e teocráticas, também mantém atrelados a tais formas de soberania os vários modelos de trabalho existentes ao longo da história das formações dos Estados-nações até o Império da racionalidade neoliberal.

É necessário frisar que o *general intellect* ganha contornos ideológicos na medida em que qualitativamente sobrepõem-se ao *trabalho oculto* ainda que este, em termos quantitativos, seja o componente da massa da Multidão. Sobre isso, Federici (2019, p. 69) diz:

É por isso que, até hoje, tanto nos países ‘desenvolvidos’ como nos ‘subdesenvolvidos’, o trabalho doméstico e a família são os pilares da produção capitalista. A disponibilidade de uma força de trabalho estável e disciplinada é uma condição essencial da produção em cada um dos estágios do desenvolvimento capitalista. As condições do nosso trabalho variam de país a país. Em alguns países somos forçadas a uma produção intensa de crianças; em outros, nos dizem para não reproduzirmos, especialmente se somos negras ou contamos com auxílios do governo, ou que temos a tendência de reproduzir ‘pessoas causadoras de problemas’. Em alguns países nós produzimos trabalho pouco qualificado para o campo; em outros, produzimos trabalhadores e técnicos qualificados. Mas em todos os países o nosso trabalho não assalariado e a função que realizamos para o capital são os mesmos. Conseguir um segundo emprego nunca nos libertou do primeiro. Ter dois empregos apenas significou para as mulheres possuir ainda menos tempo e energia para lutar contra ambos. Além disso, uma mulher, trabalhando em tempo integral fora ou dentro de casa, casada ou solteira, tem que gastar horas de trabalho na reprodução da sua própria força de trabalho, e as mulheres bem sabem a tirania dessa tarefa, pois um vestido bonito e um cabelo arrumado são condições para arranjar um emprego, tanto no mercado conjugal quanto no mercado de trabalho assalariado.

A expansão do *general intellect* depende fundamentalmente da subalternização de trabalhos como o trabalho doméstico feminino ou mesmo outras formas análogas à servidão coletiva ou ao trabalho escravo. Assim, é impossível pensar que haja um trabalho imaterial que não seja, antes de tudo, fruto de outras formas de exploração do trabalho material que nada têm de sofisticadas. Muitas delas são reproduções de tradições seculares como o escravismo e o trabalho doméstico.

O ponto fundamental para pensar essa reprodução dentro do Império é encontrado na proposição de Wendy Brown (2019). Em uma leitura particular dos modos de reprodução da forma de vida neoliberal, a filósofa faz uma analogia entre a racionalidade neoliberal e a razão do homem branco. Ao analisar a obra de Hayek, Brown (2019, p. 97) escreve que:

Há uma terceira distorção da formulação de Hayek da moralidade tradicional no neoliberalismo realmente existente. Ela se refere à imbricação da moralidade com as energias reativas advindas das feridas e dos deslocamentos do homem branco, sua função como uma réplica àqueles que ele julga serem responsáveis por suas feridas. Na medida em que cosmopolitas urbanos advogam o feminismo, as sexualidades não normativas, famílias não tradicionais, secularismo, as artes e a educação, interioranos brancos aflitos rugem reativamente contra o aborto, o casamento homossexual, o Islã, os ‘ataques aos brancos’, o ateísmo e o intelectualismo. Não se trata aqui da ‘tradição’ ou sequer da moralidade, mas sim de ódio de um mundo percebido como aquele que deseja o fim do seu.

Império e Multidão devem ser entendidos de maneira histórica e geográfica como forças em conflito cujo produto de tal tensão é uma multiplicidade de formas de vida e modos de existência em constante atrito com a hegemonia da racionalidade neoliberal. Nesse sentido, nem sempre tais atritos são disposições contrárias; muitos deles corroboram a hegemonia do neoliberalismo a que nos referimos constantemente como Império.

Todavia, a oposição básica entre duas classes – proletários e detentores dos meios de produção, ao anular as diferenças produzidas pelos dispositivos de raça e gênero, perde a dimensão da multiplicidade de conformações de classe na Multidão. Eis o ponto que acentuamos, como faz Safatle (2008), como falência da crítica. A crítica encontra seu limite nas políticas de inimizade produzidas pelas tensões e distensões da Multidão com e contra o Império.

Assim, em nossa compreensão, essa figura apontada por Brown (2019), o *homem branco*, é, antes de tudo, um modelo de subjetividade que serve como orientação para ação política. Assim, tanto a mulher branca como o branco pobre podem se ver tentados a sentir-se *homens brancos* a partir de disposições comportamentais e psicológicas mesmo que estejam longe de ser a ponta da lança do *general intellect*. O produto desses nanorracismos e nanossexismos é um ressentimento que a diferença como um corpo ameaçador para um lugar que ideologicamente pertence ao *homem branco* por direito de nascença.



### 3 O MÉTODO: OU SOBRE UM DIAGNÓSTICO CARTOGRÁFICO DAS FORMAS DE VIDA

A melhor maneira de descrever um conto é contá-lo. Entende? O modo como alguém descreve uma história, para si mesmo ou para o mundo, é contando a história. É um número de equilíbrio e é um sonho. Quanto mais exato o mapa, mais ele se parece com o território. O mapa mais exato possível seria o território, e assim seria perfeitamente exato e perfeitamente inútil. O conto é o mapa que é território. Você precisa lembrar disso. (GAIMAN, 2010, p. 17).

O que vem a seguir é uma espécie de subversão das ideias de Roy Wagner (2017) e Benedict Anderson (2008) sobre a noção de cultura. Por que dizemos subversão? Por mais influentes que esses dois texto-autores sejam em nossa escrita, adotamos a postura epistemológica do perspectivismo e do multinaturalismo que, em certo sentido, busca restaurar um tipo de experiência, que Félix Guattari (1991) chamaria de ecosófica, do sintagma natureza-cultura contra a ideia de Cultura tão cara a esses autores.

Concordamos com Wagner (2017) que todo trabalho com o manejo das experiências culturais tenha uma natureza antropológica e que a Cultura é presunçosa na medida em se toma como a referência para um determinado projeto de civilização. Não à toa fazemos uso constante de expressões artísticas da cultura *pop* para materializar nossas ideias. Todavia, partimos do pressuposto de que a existência dessa possibilidade de materialização de uma ideia através de um referencial cultural passível de traduzir uma experiência singular para uma experiência universal (a jornada do herói, por exemplo) já é uma consequência da colonização.

Mas, em alguma medida, também nos apoiamos em Žižek (2019) sobre os perigos de um pensamento anti-europeu. Ser anti-eurocêntrico não é ser anti-europeu. Não temos intuito nenhum de negar o marxismo ou a psicanálise, muito pelo contrário. De todas as inconstâncias deste trabalho, talvez essas sejam as únicas invariavelmente constantes.

A princípio, a Bruzundaga de Lima Barreto (2013) seria o nosso grande referencial para a construção desse mapa de palavras, mas percebemos que a Bruzundaga já é um mapa, já oferece as pistas do que viria a ser a modernidade brasileira. Por isso recorreremos à ideia do escritor cubano (sim, cubano, e não italiano) Italo Calvino para nos fornecer as coordenadas necessárias sobre como se constrói um mapa que não seja um mero decalque de significantes, não só porque, de alguma forma, ele já fora inspiração para trabalhos como o de Luiz Claudio Figueiredo (1995) para escrever sobre os modos de subjetivação no Brasil a partir da obra *Cavaleiro inexistente*.

Mas, por acreditarmos que *Cidades invisíveis* se encontra na zona nebulosa do período de expansão do pensamento europeu em direção àquilo que seria conhecido como “oriente”. Tal expansão fez com que as experiências conflituosas entre Oriente e Ocidente transformassem as Américas nesse mundo entre dois mundos, nessa zona vermelha manchada pelo sangue dos colonizados. Em alguma medida, o modo de expansão para o Oriente não se encaixava na colonização das Américas, e a nós não cabe avaliar o conteúdo histórico dessa pressuposição.

Entretanto, é minimamente consensual que o Atlântico negro, como diz Paul Gilroy (2012), é radicalmente distinto da colonização do Pacífico (que de pacífica nada teve). A escravidão atlântica tem características únicas, assim como a colonização asiática. Nos dois casos, o que temos em comum é a Europa como referencial de civilização. Nesse sentido, algo de uma relação de poder vertical (como no racismo e no sexismo) é marcado no processo colonizatório. Nem ousaríamos dizer quem veio primeiro: este ovo ou galinha. Se a colonização e suas mazelas (sexismo, racismo etc.) ou se as mazelas são anteriores à colonização.

Preferimos adotar a ideia de que um e outro estão tão engendrados que é impossível discerni-los, muito menos apontar uma origem. Assim, talvez o que melhor explique a postura que tomaremos em relação ao traçado do nosso mapa diagnóstico dos efeitos da colonização é previamente descrito por Rebeca Solnit (2017, p. 35) quando nos conta a história da colonização através de metáforas e metonímias nesta breve narrativa contida na obra *Os homens explicam tudo pra mim*:

Como posso contar uma história que já conhecemos tão bem, bem até demais? O nome dela era África. O nome dele era França. Ele a colonizou, a explorou, a silenciou, e mesmo décadas depois que isso já deveria ter terminado, continuou forçando e usando sua superioridade para resolver os negócios dela, em lugares como a Costa do Marfim – nome dado ao país em função dos seus produtos de exportação, não da sua própria identidade. O nome dela era Ásia. O nome dele, Europa. O nome dela era silêncio. O dele, poder. O nome dela era pobreza. O dele, riqueza. O nome dela era dela, mas o que pertencia a ela? O nome dele era dele, e ele presumia que tudo fosse dele, inclusive ela, e julgou que poderia tomá-la sem pedir nem perguntar, e sem consequência alguma. É uma história muito antiga, embora seu desfecho tenha mudado um pouco nas últimas décadas. E dessa vez as consequências estão abalando muitos alicerces – todos os quais, sem dúvida, bem precisavam de uma boa sacudida.

### **3.1 A narrativa, saber e ficção: o delineamento de mapas através de palavras**

Em *As cidades invisíveis*, Italo Calvino (1990) nos apresenta sua versão da fabulosa história de como o explorador veneziano Marco Polo narrava para o grande imperador tártaro Kublai Khan o mapa de seu império. “Não se sabe ao certo se Kublai Khan acredita em tudo

que diz Polo quando este lhe descreve as cidades visitadas em suas missões diplomáticas [...]” (CALVINO, 1990, p. 9).

Polo aparece, para nós, como aquilo que Deleuze e Guattari (2010) chamam de figura estética<sup>3</sup>. Trata-se, porém, como referem os autores, de um caso especial de figura estética: ele é um personagem conceitual. Ele é a princípio o nosso cartógrafo, pois:

Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento. Os personagens conceituais são pensadores, unicamente pensadores, e seus traços personalísticos se juntam estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 84).

Dessa maneira, a preocupação de Polo em narrar as cidades invisíveis é muito menos com uma suposta realidade e mais com seu compromisso de criar um atlas para o império tártaro. Assim, esse mapa, como talvez todos os mapas o sejam, é produto da imaginação do cartógrafo. Nesse sentido, não se trata de um delírio mitomaniaco de Marco Polo, mas de como a experiência organiza a realidade a partir da própria experiência vivida enquanto realidade.

O que seria, então, essa experiência que organiza a própria realidade? Em certo sentido, a resposta nos remete a Walter Benjamin (1987). Experiência é o acontecimento possível de ser narrado. Para ele, o empobrecimento da experiência no mundo do século XX estava diretamente ligado à perda gradativa da capacidade de narrar. Polo, de Calvino, não só narra as cidades, mas ele as cria enquanto narra. A perda da capacidade de narrar é íntima da perda da capacidade de criar.

Essa situação impacta diretamente na produção da história. Em suas *Teses sobre a história*, Benjamin (1987, p. 229) escreve que “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras”. Assim, a experiência é vivida em uma dimensão temporal. Segundo Giorgio Agamben (2005, p. 109), na esteira do pensamento benjaminiano:

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer a luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência [...]. O pensamento político moderno não elaborou uma concepção correspondente do tempo. Até hoje o próprio materialismo histórico furtou-se assim a elaborar uma concepção do tempo a altura da sua concepção de história.

---

<sup>3</sup> Ao longo do texto, outras figuras estéticas e personagens conceituais se farão presentes. Marco Polo de Italo Calvino representa um *diagnóstico* de uma figura que cumpre uma função conceitual. Assim, ele é para nós um instrumento para uso conceitual mesmo não sendo ele, em si, um conceito. Ele assume nossa ideia geral do que é o cartógrafo.

Calvino (1990) parece estar ciente da necessidade levantada por Agamben (2005). Marco Polo constrói suas cidades narradas à medida que as situa no tempo de sua narração. Ao colocar as cidades no tempo, Polo finca com concreto a experiência narrativa de sua invenção, pois sua concepção de tempo não é *cronológica*. Não se trata de especificar uma sucessão de fatos. Não se sabe, ao certo, a ordem das viagens de Polo, por quais cidades vagou primeiro ou depois, mesmo que elas estejam organizadas em uma ordem lógica. Essa ordem não remete a um tempo cronológico, mas àquilo que Agamben (2005) denominou “tempo do prazer”.

Nem sempre as relações entre os diversos elementos da narrativa resultavam claras para o imperador; os objetos podiam significar coisas diferentes: uma fâretre cheia de flechas ora indicava a proximidade de uma guerra, ora uma abundância de caça, ou então a oficina de um armeiro; uma ampulheta podia significar o tempo que passa ou que passou, ou então a areia, ou uma oficina em que se fabricavam ampulhetas. (CALVINO, 1990, p. 41).

Tal concepção de temporalidade é retroalimentada pela experiência. Para Kehl (2015), devemos pensar a temporalidade como uma passagem subjetiva do tempo experienciada na relação entre o eu e o outro. Assim, a experiência que se tem do tempo é também sua materialização em uma temporalidade. Nesse ponto, Benjamin (1987) insiste na tese de um empobrecimento da experiência em detrimento da vivência. A narrativa dá lugar ao imediato de tal sorte que essa relação entre o eu e o outro subsume-se a uma econômica da temporalidade.

A vivência pode ser traduzida pelo regime 24/7 de Crary (2016, p. 39), quando este escreve que:

O 24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material ou identificável, sem sequência nem recorrência. Implacavelmente redutor, celebra a alucinação da presença, de uma permanência inalterável, composta de operações incessantes e automáticas. Inscreve-se num momento em que a vida comum se transforma em objeto da técnica [...] A despeito de sua falta de substância e de sua abstração – afinal é um slogan –, o caráter inexorável do 24/7 repousa em sua temporalidade impossível. É sempre uma reprimenda e uma depreciação da fraqueza e da inadequação do tempo humano, com suas tessituras confusas e irregulares. Ele solapa a relevância e o valor de qual intervalo ou variação.

Em oposição a esse regime de compreensão do tempo que organiza a temporalidade contemporânea, o tempo do prazer surge como uma ideia de um tempo do experimentar. Uma mudança qualitativa na noção de cronologia. Trata-se, antes de tudo, do tempo da *poiesis*. Para Agamben (2013, p. 118), a *poiesis* é a produção do mundo “[...] a experiência que estava no

centro da *poiesis* era a produção na presença, isto é, o fato de que nela algo viesse do não ser ao ser, da ocultação a plena luz da obra”.

Dessa maneira, a criação das cidades na narrativa de Polo é um ato denominado por Agamben (2018) de *poien*, ou seja, o ato de produzir o novo. O elemento central dessa ideia é que o novo passa a existir em sua concretude a partir do ato de sua criação. Assim, o explorador veneziano reorganiza o atlas do grande Khan. Calvino (1990) nos conta que o grande atlas tem cidades que nem Polo conhecia, pois elas ainda estão por existir. Mas a tarefa do narrador é outra. Não é conhecer todas as cidades que existem, mas transmitir a experiência da sua narração organizada segundo o “tempo do prazer”.

O atlas tem essa qualidade: revela a forma das cidades que ainda não têm forma nem nome. Há a cidade com a forma de Amsterdam, semicírculo voltado para o setentrão, com canais concêntricos: o dos Príncipes, do Imperador, dos Senhores; há a cidade com a forma de York, engastada nas elevadas estepes, murada, hirta de torres; há a cidade com a forma de Nova Amsterdam, também chamada Nova York, repleta de torres de vidro e aço sobre uma ilha oblonga entre dois rios, com ruas perfeitamente retas como canais profundos, exceto a Broadway. O catálogo de formas é interminável: enquanto cada forma não encontra a sua cidade, novas cidades continuarão a surgir. Nos lugares em que as formas exaurem as suas variedades e se desfazem, começa o fim das cidades. Nos últimos mapas do atlas, diluíam-se retículos sem início nem fim, cidades com a forma de Los Angeles, com a forma de Kioto-Osaka, sem forma.

O tempo da *poiesis*, ou tempo do prazer, é, segundo Agamben (2015), uma *cairologia*. Se recorrermos à historiologia tradicional, não é essa que importa para a ficção de Italo Calvino, é possível que cronologicamente o diálogo com Kublai Khan tenha acontecido em algum ano do século XIII. Todavia, no relato do contista, o atlas apresenta cidades semelhantes a Nova York e suas grandes torres de vidro.

David Lapoujade (2017, p. 22), em sua particular leitura sobre a relação entre o passado e o presente, escreve que:

O passado é um mundo paralelo ao presente, ele não está atrás de nós, mas ao nosso lado. O passado não tem, portanto, que se tornar passado, ele já o é de imediato. Ele acompanha nossa vida presente e se forma ao mesmo tempo, não logo depois que o presente tenha deixado de ser, mas ao mesmo tempo como uma imagem no espelho.

Mesmo que as cidades narradas pertençam ao passado de Polo, elas são como uma miríade entre o que foi e o por vir narradas no presente. Em certo momento do diálogo entre Polo e Khan, o imperador questiona-se por que as cidades são sempre diferentes das por ele imaginadas. O imperador afirma usar todas as regras lógicas de composição de uma cidade para derivar as cidades narradas de um esquema lógico.

De agora em diante, começarei a descrever as cidades — dissera Khan. — Nas suas viagens, você verificará se elas existem. Mas as cidades visitadas por Marco Polo eram sempre diferentes das imaginadas pelo imperador. — Entretanto, construí na minha mente um modelo de cidade do qual extrair todas as cidades possíveis — disse Kublai. — Ele contém tudo o que vai de acordo com as normas. Uma vez que as cidades que existem se afastam da norma em diferentes graus, basta prever as exceções à regra e calcular as combinações mais prováveis. (CALVINO, 1990, p. 43).

A diferença entre as cidades reside na própria singularidade do ato. A *poien* é a potência da criação em termos econômicos. Agamben (2018) exemplifica esse ato a partir da figura do *oikodomos*, ou seja, o arquiteto. Alguém capaz de, fazendo uso do velho, fazer o não ser tornar-se ser. Deleuze (1996, p. 51), ao explorar as relações entre virtualidade e atualidade, no plano da imanência, parece apontar para os caminhos que estamos traçando aqui quando escreve que:

O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta não tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que reconverte o objeto em sujeito.

Eis a questão da experiência colocada de maneira propriamente dita: a questão do acontecimento criador. Em nosso entendimento, Lapoujade (2018, p. 34) nos oferece a correlação que buscamos aqui para pensar a relação entre criação e acontecimento. Para ele, “O mundo da experiência pura surge assim como um vasto campo percorrido por virtualidades, um aquilo que não é ainda um o quê definido apesar de poder ser todas as espécies de o quê”.

Ainda para o autor:

A experiência pura é a experiência apreendida do ponto de vista do acontecimento. Ora, o acontecimento surge na intersecção do encontro sujeito/objeto (se privilegiarmos essa relação), no entre-dois, mas antes que eles estejam ali: é por isso que o acontecimento não é sua a sua fusão; ele os precede. Sujeito e objeto são seus sucedâneos. O erro da divisão sujeito/objeto está exatamente em supor, implicitamente, a existência de dois mundos, um duplicando o outro ou regulando o outro. (LAPOUJADE, 2018, p. 31).

Tal experiência opõe-se em radicalidade ao que apresentamos anteriormente como montagem do semblante. O acontecimento é o que precede essa montagem. É uma situação momentânea e atonal. Em sua definição do “acontecimento segundo Deleuze”, Badiou (2008, p. 424, tradução nossa) escreve, em seu axioma II, que “O acontecimento é sempre o que acaba de suceder o que vai suceder, nunca o que sucede”.

Essa enigmática postulação pode ser compreendida como uma síntese entre passado e futuro no presente. Dessa maneira, o acontecimento situar-se-ia no campo da *cairologia*, pois não admite essa categorização temporal. Todavia, também não é uma pura abstração metafísica. O acontecimento é a experiência cravada no corpo.

Em certo sentido é o corpo o lugar da tensão entre a experiência e a vivência, ou, como escreve Lapoujade (2018, p. 42), “[...] o corpo é o olho do furacão, a fonte das coordenadas. O lugar constante das acentuações em todo esse curso da experiência. Tudo está a sua volta e é sentido a partir de seu ponto de vista”. Por esse preciso motivo Deleuze (2015) questiona: o que há de mais íntimo ao corpo do que o acontecimento?

O corpo, como registro da experiência pura, é também testemunho do acontecimento. Segundo Agamben (2008), a palavra *mártir*, da qual deriva o termo martírio, é o significante usado, pelos gregos, para referir-se ao ato de testemunhar. Assim, o martírio seria o testemunho dos corpos violentados dos cristãos nas perseguições do império romano.

Polo só pode falar das experiências das cidades invisíveis, pois seu corpo é o *mártir*, ou seja, testemunho dessa experiência mesmo que situada no campo da ficcionalidade. Aqui a relação entre acontecimento e corpo se liga, se o acontecimento é de fato aquilo de mais íntimo do corpo, este é por sua vez testemunha do acontecimento. O acontecimento é, pois, a experiência que o corpo testemunha e relata.

Marco Polo, de Calvino, é o exemplo máximo dessa relação. Ao tentar reconstruir um mapa narrativo tal qual faz Polo, em termos analógicos, para analisar nosso objeto de pesquisa, entraríamos no campo de uma narrativa em que sua história é tributária de uma *cairologia* temporal, e não de uma cronologia. Assim, a relação espaço-tempo na reconstrução de Polo está sempre no limiar da relação entre a fantasia e a ficção.

Essa ficção narrativa que surge como um regime de verdade na relação entre Polo e o grande Khan, todavia, não lança o romance narrado pelo aventureiro italiano ao limbo da inverdade, da falsidade ou da mentira. Ao contrário, acopla essa condição ficcional à própria construção da verdade. O que temos aqui é uma outra forma de reconhecimento do tempo e do espaço na narrativa do veneziano. Segundo Michel de Certeau (2016), é pela via da literatura que a ficção ganha a legitimidade de falar sobre a verdade. Desta feita, a narrativa de Polo é histórica, mesmo que ficcional. Sobre isso, Certeau (2016, p. 96) escreve que:

Vamos atribuir ao qualificativo ‘histórico’ uma definição que sirva de ponto de partida: assim a análise é histórica ao considerar seus materiais como efeitos de sistemas (econômicos, políticos, ideológicos, etc.), além de ter o objetivo de elucidar operações temporais (causalidade, cruzamento, inversão, coalescência, etc.) que poderiam ter dado lugar a esse efeito.

Essa relação entre história e ficção também é encontrada no pensamento de Jacques Rancière quando este nos apresenta uma relação análoga entre história e tempo a partir do conceito de *poética do saber*. Para ele, trata-se de um:

[...] estudo do conjunto de procedimentos literários pelos quais um discurso se subtrai da literatura, dá a si mesmo um *status* de ciência e significa-o. A poética do saber se interessa pelas regras, segundo as quais um saber se escreve e se lê, constitui-se como um gênero de discurso específico. Ela procura redefinir o modo de verdade a que ela se destina, sem lhe estabelecer normas, validade ou invalidar sua pretensão científica (RANCIÈRE, 2014, p. 15).

Haveria, na literatura, segundo esses autores, um forte elo entre o romance e a produção da verdade. Em certa medida, a separação entre realidade e ficção está, para esses autores, muito mais no tratamento dado à maneira como uma ficção se organiza do que numa espécie de essência ontológica ou estrutural delas.

(Re)contar uma história, como faz Polo, a partir de uma dimensão ficcional ganha valor historiográfico a partir do momento em que, nessa narrativa, os elementos de uma economia política costuram essa história. Ou seja, esse “(re)contar” ganha uma dimensão de *poien* – o novo que passa a constituir a realidade a partir de sua irrupção – quando essa narrativa subtrai-se da literatura e se torna elemento constituinte da dimensão simbólica da vida.

Para Certeau (2016), pensar a possibilidade da história a partir da ficção é algo que já está em Freud e sua psicanálise. Para ele, o freudismo teria devolvido o valor do romance frente à historiografia. Seria a psicanálise, em alguma medida, aquela capaz de produzir o “tempo do prazer” referido por Agamben (2018). Essa expressão do filósofo italiano não faz parte da gramática de Michel de Certeau ou de Jacques Rancière, todavia, é possível inferir a existência de algum nexo entre essas produções.

Certeau (2016) aponta que a diferença básica entre a psicanálise e a historiografia reside no trato que as duas dão ao tempo. Na historiografia podemos falar de uma *cronologia*, na psicanálise de *cairologia*. Essa distinção se faz presente quando o autor escreve que:

A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o *espaço da memória*; elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um no outro, enquanto a segunda coloca um no lado do outro. A psicanálise trata essa relação segundo o modelo de imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está ‘no lugar’ de quê? Há por toda parte, jogos de máscaras, de reviravolta e ambiguidade). Por sua vez, a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do feito (um segue o outro) e da disjunção



(um ou o outro, mas não aos dois campos ao mesmo tempo). (CERTEAU, 2018, p. 73).

Em Lacan (1987), toda história do “sujeito” é, última instância, uma narrativa mitológica sobre si. Eis o paralelismo entre história e memória. Os “fatos”, na constituição do mito individual dos neuróticos, não assumem uma relevância positiva para sua história. O valor da construção narrativa reside na narração em si, pois:

O mito é o que confere uma fórmula discursiva a alguma coisa que não pode ser transmitida na definição de verdade, pois a definição de verdade não pode apoiar-se senão sobre si mesma, e que na medida que a fala progride é que ela a constitui. A fala não pode apreender-se a si mesma nem apreender o movimento de acesso a verdade como uma verdade objetiva. Ela pode exprimi-la, isto é, de uma maneira mítica. É nesse sentido que se pode dizer que aquilo que a teoria analítica concretiza relação intersubjetiva, isto é o complexo de Édipo, tem o valor de mito. (LACAN, 1987, p. 10).

A “mentira” do mito constitui-se enquanto verdade na medida em que se subtrai de uma de aprisionamento de uma narrativa individual e torna-se uma narrativa social, pois o mito diz sobre o mundo mesmo que a partir do ponto de vista do sujeito. Para que não se possa reduzir isso à singularidade máxima da experiência analítica, não seria esse o mesmo efeito do mito de Ulisses na “Dialética do esclarecimento” de Adorno e Horkheimer (1985, p. 15) quando escrevem que “[...] o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”.

Toda a racionalidade moderna, para os autores, seria tributária de uma espécie de estrutura mitológica de sua narrativa. Essa extração da verdade do interior do mito ou do interior da verdade só parece ser possível na medida em que os dois frankfurtianos procedem uma espécie de poética do saber ao extraírem do texto mitológico uma estrutura que lhe confere valor de racionalidade.

Segundo Rouanet (1986), a teoria crítica de Adorno e Horkheimer é uma geografia: a geografia do percurso do esclarecimento. De acordo com Rancière (2014), nenhuma poética do saber, em certo sentido, nenhum pensar sobre o mundo está livre de uma geografização do tempo histórico, pois nesta encontra-se a “territorialização do sentido”

Para Deleuze (2015, p. 131), “Quando perguntamos ‘que é orientar-se no pensamento?’, aparece que o pensamento pressupõe ele próprio eixos e orientações segundo as quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que trata dimensões antes de construir sistemas”.

Longe de entrarmos na querela levantada por Deleuze entre altura, profundidade e superfície, parece-nos mais produtivo situar a narração de uma história, tal qual faz Marco Polo de Calvino, nesse enlace entre a poética do saber e a geografia do pensamento. O pensamento se pensa a partir de um lugar: um *topos*, e esse topos que para Rancière caracteriza o próprio sentido do pensamento.

Assim, trata-se de um duplo compromisso, mas que não é solução. O de, na concepção de Rancière (2014), a história tornar-se *geo-história*<sup>4</sup>. Mas, também, de a filosofia tornar-se *Geo-filosofia*, como propõem Deleuze e Guattari (2010). Para esses autores, as condições de surgimento de um conceito são tão ou mais geográficas que históricas. Assim, algo somente pode ser narrado a partir de uma dimensão contingencial, ou seja, das condições de possibilidade para essa narrativa.

Precisamente por esse motivo, a cidade que existe na imaginação de Polo é, talvez, o grande exemplo desse duplo compromisso, pois a cidade de Polo é um conceito uma vez que diz do acontecimento. Instaure-se assim um além da verdade. A cidade rompe o virtual e se torna atual mesmo que sua existência não seja factual, mas ainda assim ela é real. Essa é a função de um conceito segundo Deleuze e Guattari (2010). A cidade de Polo:

É uma cidade feita só de exceções, impedimentos, contradições, incongruências e contrassensos. Se uma cidade assim é o que há de mais improvável, diminuindo o número dos elementos anormais aumenta a probabilidade de que a cidade realmente exista. Portanto, basta subtrair as exceções ao meu modelo e em qualquer direção que eu vá sempre encontrarei diante de uma cidade que, apesar de sempre por causa das exceções, existe. Mas, não posso conduzir a minha operação além de um certo limite: obteria cidades verossímeis de mais para serem verdadeiras. (CALVINO, 1990, p. 67).

Diminuir o número de elementos anormais dessa narração é aumentar consideravelmente a probabilidade de uma positividade dela. Todavia, quanto mais positiva essa narrativa for, mais se tornará verossímilhança demais para ser verdadeira. Eis o ponto de inflexão da montagem do semblante no século XX brasileiro. A busca pela verdade do Brasil e seu excesso de verossímilhança produziu uma ficção real em demasia para ser realidade.

É para evitar o excesso de realidade que esconde, que subtrai o real que os elementos anormais precisam ser mantidos como nexos da narrativa. A anormalidade aqui aparece como designação do caráter anamórfico da realidade. Não é possível dizer precisamente o que é normal e anormal, mas admitir o anormal como elemento de perspectiva.

---

<sup>4</sup> Segundo Aguirre Rojas (2013), a ideia de uma *geo-história* é a tese fundamental do historiador francês Ferdinand Braudel. Nesta tese, a geografia torna-se elemento central da construção da narrativa histórica fornecendo uma outra compreensão dos procesos civilizatórios das civilizações mediterrâneas.

Assim, desenhar o mapa das formas de vida no Brasil é, antes de tudo, cartografar essas formas anamórficas. Ao assumir essa postura nos afastamos da orientação de Darcy Ribeiro e nos aproximamos do ornitorrinco de Francisco de Oliveira (2013). Há um nexo entre esse animal e as cidades narradas por Polo. Nos dois casos, eles existem. Nos dois casos, são feitos de exceções, incongruências e contrassensos.

Segundo a Grande Enciclopédia Larousse Cultural (1998) apud Oliveira (2013), o ornitorrinco é um mamífero adaptado à vida aquática, com bico semelhante ao bico de pato, pés espalmados como os de pato, rabo chato como o de esquilo. Mora em tocas próximas aos rios, põe ovos, mas os filhotes se alimentam do leite da fêmea que escorre do peitoral, pois esta não tem mamas. O macho possui esporões venenosos, e a espécie conserva características reptilianas.

O ornitorrinco, essa figura conceitual de Oliveira (2013), indica-nos que, para desenhar um mapa das formas de vida no Brasil, devemos primeiro buscar os signos desse anamorfismo. Arriscar-se a desenhar um mapa de palavras do ornitorrinco é incorrer no risco de desenhar essa “geringonça” viva que é este animal-país. Um país onde as cidades reais são fantásticas demais para serem falsas e reais demais para existirem. Devemos escarafunchar essas partes do ornitorrinco. Devemos reconstruir essas formas de vida; em última instância: produzir uma *diagnóstica*.

### **3.2 O sentido do “eu” como experiência de alienação ao mundo**

Lacan (1998/1949) também percebera isso no campo da clínica de psicanálise. Em uma de suas primeiras tentativas de elaborar uma teoria das identificações, a noção de “estádio do espelho” aparece como elemento formador do “eu”, logo elemento fundamental na socialização. Para ele, o “eu” se constitui fundamentalmente a partir da alienação a imago. Poderíamos inferir a partir disso que estamos no mesmo campo da reificação, ou seja, de uma alienação da consciência ao mundo.

Todavia, a literatura freudiana desarticulou a identidade entre “eu” e consciência. O que ocorre no “estádio do espelho”, segundo Lacan (1998/1949, p. 101), é a “mediatização do desejo do outro”. A disposição das imagens no mundo, a instância do imaginário, é, portanto, uma relação ideal. Idealização essa sempre ordenada pelo desejo do outro que serve de coordenadas para a socialização. Em um famoso aforismo proferido no seminário sobre a angústia, Lacan (2004/1962-1963, p. 70) afirma que “o desejo do homem é o desejo do outro”.

Essa frase aparentemente obscura, na verdade, implica a ausência de uma identidade ontológica. O sujeito se constitui a partir das coordenadas oferecidas pelos outros sociais que, por sua vez, já são constituídas assim, criando uma cadeia infinita sem começo ou fim. A socialização ocorre, então, pela via, também, do desejo de tal sorte que a alienação da consciência deixa de constituir a experiência fundamental dessa socialização.

Há nesse sentido um investimento próprio do sujeito em relação a essa entrada no universo social. Safatle (2017, p. 36) explica que “O mundo dos objetos é desde sempre constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro, um desejo que não posso reconhecer como alteridade, no interior do si mesmo”. Essa impossibilidade de alterar o desejo do outro impele o sujeito em direção à identificação com a imagem como se este desejasse participar do jogo social. Temos, assim, a questão de como o sujeito se constitui através de uma imagem que, de antemão, ele reconhece como sendo referência para sua constituição a partir das coordenadas oferecidas pelo desejo do outro.

Eis porque em Lacan (1998/1949) a constituição imaginária é, antes de tudo, um problema narcísico. Arantes (2003, p. 54) escreve que “Na base da relação narcísica, há a auto-afecção pelo espelhamento do Mesmo numa imagem que implica desdobramento”. Para Arantes (2003, p. 64):

Onde há identificação, Lacan vê ‘alienação’, outra palavra que também não falta e cujos efeitos estão subordinados na alternância, ‘dialética da identificação com outro’, dialética cujas sínteses – outro termo do repertório da época seguem uma linha ficcional segundo a qual o sujeito se constrói. Uma alienação progressiva, enfim, escondida pelo poder da captação da imago que sujeita o Eu a forma do outro.

Nesse sentido, o primeiro movimento do sujeito é o da constituição de uma “identidade”. Lacan (2003/1961-1962), em seu seminário sobre as identificações, percebe interpelação da lógica da identidade na constituição do sujeito ao propor em primeira análise como se constitui o “mesmo” (*metipsissimum*) em posição silógica ao outro. Para ele:

[...] a experiência nos sugere procurar o sentido de toda identidade, no coração do que se designa por uma espécie de reduplicação de mim mesmo [moi-meme]; esse mim mesmo sendo já, se quiserem, esse metipsissimum, uma espécie ‘do dia’, de ‘no dia de hoje’ [d'aujourd'hui], de que não nos apercebemos, e que está bem aí no mim mesmo. E, então, em um metipsissimum que se precipitam, depois do eu [moi], o tu [toi], o ele, o ela, o eles, o nós, o vós, e até o se [soi], que acontece ser, em francês, um si-mesmo [soi-meme]. (LACAN, 2003/1961-1962, p. 15).

Toda experiência identitária, tratada por ele de maneira pronominal aqui, remete-se ao mesmo de um “mim” que se toma por referência dos outros pronomes. Assim, para ele, “O

eu é referente ao outro. O ‘eu’ se constitui na relação com o outro. Ele é o seu correlato. O nível no qual o outro é vivido, constitui exatamente o nível no qual o eu existe para o sujeito” (LACAN, 1996/1953-1954, p. 63).

A relação com a reificação continua preeminente, no entanto o imaginário constitui apenas um aspecto da instância psíquica. O universo das imagens é cindido pelo universo dos símbolos tal qual a identidade é pelo não idêntico. A partir da ordem simbólica, a relação sujeito-imagem deixa de ser direta e passa a ocorrer pela via da fantasia. A indústria cultural e o espetáculo, que são dispositivos econômicos de subjetivação tributários da reificação, encontram assim seus limites.

Pois, para Lacan (1996/1953-1954, p. 97), a relação com as imagens não é totalidade, mas um elemento imbricado na constituição dos sujeitos de sorte que ele escreve que “Quer dizer que, na relação do Imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ele resulta disso, depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito – vocês devem sabê-lo desde que lhes repito – é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico”.

O que Adorno e Lacan, a partir de suas assinaturas específicas, ofereceram-nos são novas coordenadas sobre o sujeito contemporâneo. De um lado, em Adorno, uma tensão entre a positividade e negatividade do sujeito enquanto expressão. Um sujeito que, pela via conceitual, fratura o universo positivo causado pela objetificação das experiências culturais. Já em Lacan, um sujeito que se orienta pelo desejo do outro antropomorfizado na disposição das imagens do mundo. Mas, ainda assim, um sujeito que, em seu narcisismo, relaciona-se de maneira ativa com esse desejo, referenciando-o como pedra angular de sua constituição identitária.

Podemos inferir, sem muitos custos, que a experiência intelectual oferecida por esses dois autores reposiciona a noção clássica de reificação. Trata-se, pois, não mais de uma alienação da consciência obliterada pela forma-mercadoria reconhecida como imagem do mundo, mas das posições do sujeito frente a essas imagens. Não se trata de negar, com isso, a alienação como forma de sociabilidade na sociedade capitalista. Muito pelo contrário. Trata-se de propor uma teoria da alienação mais complexa que desloca os móveis clássicos da noção de consciência em direção à experiência dos sujeitos com o universo da linguagem e do desejo.

Aqui a noção de dispositivo de Agamben (2017) encontra correlativo nas teorias críticas e na psicanálise. Vejamos, por exemplo, a crítica de Guattari e Rolnik (1996, p.36) à

noção de ideologia. Segundo as teses micropolíticas, no Capitalismo Mundial Integrado<sup>5</sup> (CMI):

A noção de ideologia não nos permite compreender essa função literalmente produtiva da subjetividade. A ideologia permanece na esfera da representação, quando a produção essencial do CMI não é apenas a da representação, mas a de uma modelização que diz respeito aos comportamentos, a sensibilidade, a percepção, a memória, das relações sociais, as relações sexuais, aos fantasmas imaginários etc.

A noção de uma economia dispositiva nos serve para colocar essa tensão em perspectiva. Se é verdade que a ideologia é incapaz de pensar a constituição subjetiva dos modos desejantes do eu, por outro lado, negar o poder de subjetivação de determinadas organizações ideológicas é negar elementos contidos, por exemplo, nos governos populistas<sup>6</sup>.

Nos parece mais produtora pensar em termos de economia dos dispositivos de subjetivação e seus efeitos na constituição do eu. Žižek (2012) parece ter ciência dessa necessidade de pensar o eu (em termos de *self*) como relação. Se essa constituição é subjetiva, e concordamos que seja, existe um grau de objetividade na disposição dos dispositivos, e este é a atuação sobre o corpo.

Tomemos Freud (1996/1923, p. 39) quando escreve que “O ego é primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície”. O eu é um corpo e, na medida em que esse corpo é moldado por disposições gerais da cultura, esse eu, que dele não se separa, é subjetivado. Eis por que Žižek (2012, p. 64) escreve que “O self não é o núcleo interior de um organismo, mas seu efeito de superfície [...]”.

Nessa ipseidade entre eu e corpo é que as imagens articulam seu papel de disposição afetiva, oferecendo modelos para a alienação, aqui pensadas não como a abstração de um “eu” enquanto uma entidade metafísica, mas um modelo corporal de uma imagem a ser espelhada, mimetizada. Um exemplo mais ou menos consistente reside, por exemplo, nos corpos modelos das redes sociais.

Não parece produtora discutir o quão é verdadeiro ou falso o efeito de superfície da imagem. Independentemente disso tais corpos oferecem os horizontes, nesse sentido ideologia e subjetivação caminham em paralelo, imaginários a serem buscados. Tais horizontes

---

<sup>5</sup> A expressão é usada constantemente por Deleuze e Guattari para aludir ao atual estatuto do capitalismo. Apesar de reproduzir a expressão, temos preferência pela noção de “moderno sistema mundial” ou “sistema mundo moderno”. Em nosso entendimento, essa noção é mais abrangente por entender que no próprio capitalismo coexistem muitas outras formas de dominação e exploração para além dos modelos éticos e estéticos de uma determinada racionalidade.

<sup>6</sup> Retomaremos a questão do populismo sob a ótica de Ernesto Laclau (2018) em *A razão populista*.

são ideológicos na medida em que são sempre impossíveis. Como aponta Žižek (1996), a ideologia tem esse efeito *ad hoc*, ou seja, quanto mais perto delas chegamos, mais ela se afasta de nós. Mas tais imagens são, também, dispositivos de subjetivação na medida em que, mesmo sem uma orientação específica, mobilizam afetos em sua direção.

Aqui a crítica à ideologia ainda parece sustentar-se quando se pensa em uma intencionalidade dessas disposições, mesmo que devamos admitir um certo grau de arbitrariedade ontológica. Não é como se a indústria cultural, o espetáculo ou a mídia soubessem exatamente como produzir subjetividades. Todavia, em determinados espaço e tempo, encontramos uma insistência mediante um modo mais ou menos regular dessas disposições.

De alguma maneira, Guattari e Rolnik (1996, p. 27), ao seu modo, endossam essa ideia quando escrevem que “Não contraponho as relações de produção econômica às relações de produção subjetiva. A meu ver, ao menos nos ramos mais modernos, mais avançados da indústria, desenvolve-se na produção um tipo de trabalho ao mesmo tempo material e semiótico”.

### **3.3 Desterritorialização e reterritorialização no “Império”: a passagem da repressão produtivista ao gozo consumista e os novos modos de sofrimento**

Nesse ponto, precisamente, reencontramo-nos com as mudanças no “sistema mundial”, pois se este, em um nível que podemos denominar de objetivo do plano da imanência, reorganiza-se historicamente, devemos nos questionar, mediante o modelo explicativo oferecido, como isso ocorre em nível subjetivo. “Pois devemos nos perguntar o que deve acontecer ao sujeito para que ele possa se pautar por um regime de racionalidade que impõe padrões de ordenamento, modos de organização e estruturas institucionais de legitimidade” (SAFATLE, 2008, p. 117).

Claus Offe (1989), ainda na década de 1940, apontava que a dinâmica do capitalismo estava sofrendo uma mudança radical em direção ao terceiro setor. O modelo industrial acumulativo, segundo ele, provavelmente, daria lugar à expansão do terceiro setor e à hiperatividade das práticas de consumo. Essa mudança no sistema mundo, que oferece um novo imperativo em que a satisfação não mais se encontra na estocagem dos bens, mas no acesso ao consumo rápido e imediato, implica mudanças subjetivas dentro do “sistema mundial”.

De maneira geral, diagnostica Safatle (2008), essa passagem de uma sociedade da produção para a sociedade do consumo produz uma nova exigência ética. Uma ética que Maria Rita Kehl (2002) denomina ética do consumo. Trata-se de um clamor por direito a um gozo infinito em que o direito incorreria no risco da redução do direito ao gozo, e não mais a estabilidade, pois é “[...] a procura do gozo que impulsiona a plasticidade infinita da produção das possibilidades de escolha do universo do consumo” (SAFATLE, 2008, p. 126).

Deleuze e Guattari (2010, p. 30) têm ciência dessa plasticidade infinita ao propor que esse processo ocorre via a “produção do consumo”. Essa produção ocorre desterritorializando e reterritorializando o plano da imanência a partir da proposição de infinitude de modos de gozo. Ainda para eles:

O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias. É isto que faz do capitalismo, na sua ideologia, ‘a pintura mesclada de tudo aquilo em que se acreditou’. O real não é impossível, ele é cada vez mais artificial. Marx dava o nome de lei da tendência contrariada ao duplo movimento da baixa tendencial da taxa de lucro e do crescimento da massa absoluta de mais-valia. O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

Não há nada no plano da imanência, pelo menos em sua atualidade, imune a uma espécie de colonização do capitalismo que age como uma mola elástica entre a territorialização total e o que Žižek (2003) chama de “deserto do real”. Para Safatle (2008, p. 141):

Isso implica, entre outras coisas, afirmar que a desterritorialização a qual os objetos estão submetidos no processo de valoração econômica será também imposta aos sujeitos. Suas identidades serão cada vez mais flexibilizadas, cada vez menos dependentes de padrões de conformações de condutas.

Se colocarmos em termos lacanianos, ocorre a passagem de um *supereu* repressivo, onde o gozo era proveniente da repressão, para um *supereu* imperativo onde o gozo é proveniente não só do consumo, mas do consumo como dispositivo de subjetivação. A própria felicidade passa a ser sinônimo de consumo. O problema oriundo dessa passagem, explica Safatle (2008), situa-se no próprio imperativo, pois um gozo sem limites encontra um corpo limitado. Assim, não é humanamente possível gozar no mesmo nível da exigência do gozo.

Vejamos o caso tragicômico do filme *Bruce Almighty*, cujo título brasileiro é *Todo poderoso*. Jim Carrey interpreta Bruce Nolan, um jornalista medíocre que inveja seu



concorrente, âncora do telejornal em que trabalha. Nolan questiona-se por que Deus não atende suas preces, até que, em certo momento da obra, o próprio Deus, interpretado pelo ator Morgan Freeman, aparece para Nolan e oferece alguns dias com seus poderes, ou seja, um dia em que ele poderá fazer tudo. A reviravolta do filme ocorre quando, em vez de tudo poder por ser deus, Nolan quase destrói sua vida e o mundo por tudo poder.

Há uma tensão paralítica entre tudo desejar e tudo poder. O desejo tudo deseja, pois preenche o plano da imanência sempre em direção ao outro desejo que é o desejo do outro, criando, assim, uma cadeia sem fim. Não por outro motivo, o *socius* de Deleuze e Guattari (2010) age como codificando desejos. Por outro lado, tudo poder implicaria necessariamente na autoaniquilação e na aniquilação do outro.

A sofisticação da indústria cultural parece jogar esse jogo. Uma ordem imperativa do gozo em que não está colocado um limite e nem mesmo um como fazer. Esse vazio que faz do imperativo uma afirmação sem conteúdo implica o reposicionamento da relação entre sujeito e mundo a partir do que o filósofo alemão Peter Sloterdijk (2012) chama de racionalidade cínica. Para ele, por definição básica, deve-se entender essa forma da razão como uma *falsa consciência esclarecida*.

Trata-se do momento em que a consciência ironiza seus atos e, por assim dizer, seus próprios limites. A separação entre o racional e o irracional é absorvida pela consciência cínica de tal modo que os regimes de verdade já cristalizados pelo esclarecimento tornam-se alvo de “deboche”. Para essa consciência, a terra pode retornar à sua forma pré-galileica e o nazismo tratar-se de um movimento político de esquerda.

Por outro lado, essa consciência também parece cumprir uma função importante na manutenção da norma imperativa do gozo. Ou seja, somente a partir dela é possível viver o impossível como se fosse possível sem que essa contradição produza um curto-circuito na subjetividade. Safatle (2008, p. 138) afirma que essa racionalidade cria um “[...] universo social ‘carnavalesco’ de aparências reflexivas, ou seja, aparências postas como aparências”. Desta feita, a satisfação encontra-se diretamente no regime das imagens espetacularizadas.

Não se trata mais apenas de uma administração bruta da cognição. Trata-se do que em outro momento chamamos de administração dos afetos. Um certo governo das disposições, dos móveis e dos construtos sociais na relação sujeito e objeto. Uma nova modalidade de política cujos afetos são objetos de governo ou, como bem coloca o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2018): uma “psicopolítica”.

Seria como dizer que o descompasso histórico entre racionalidade e afeto parece ter encontrado seu ponto de equilíbrio no cinismo. Os afetos, antes tomados por inimigos do

esclarecimento, hoje acomodam o irracional como racional e vice-versa, de modo que o regime de verdade do esclarecimento iluminista pouco ou nada pode diante das novas colonizações do plano da imanência.

Žižek (1996) aponta, com isso, para uma inversão ideológica em que a própria noção de realidade está em jogo. Se no diagnóstico de Marx (2013) o fetiche da mercadoria se sustenta pelo desconhecimento dos processos de valoração social da forma-mercadoria, a consciência cínica pouco ou nada se importa com o desconhecer. Ela age como se aquilo que conhece fosse apenas o que há para conhecer. Eis o porquê da inversão žižekiana no axioma fundamental de Marx sobre a ideologia: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” (ŽIŽEK, 1996, p. 313).

As formas de vida no atual “sistema mundial” parecem ser intimamente dependentes do cinismo para suportar o mal-estar da impossibilidade do gozo total. A partir dessa racionalidade, a própria experiência de sofrimento no sistema mundial parece se reorganizar.

Se, como nos apresenta Lapoujade (2017), o corpo é o centro da experiência, devemos entender que “A experiência seria um modo de habitar o mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além da própria existência corporal, finita, encarnada, no tempo e no espaço, com outros” (LARROSA, 2016, p. 43).

Com o “sofrimento de indeterminação”, Honneth (2007), seguindo a proposta de atualização da filosofia do direito de Hegel, aponta que duas são as precondições para a autorrealização dos sujeitos: 1) um espaço interior, uma espécie de subjetividade, que se reconheça como portadora de direitos; e 2) um espaço exterior que ofereça para o sujeito uma gramática que possibilite esse reconhecimento.

Honneth (2003, p. 260), ao analisar os processos pelos quais o reconhecimento e o desrespeito se estabelecem, escreve que:

Do que foi dito até aqui parece resultar agora a ideia de que todos os confrontos sociais e todas as formas de conflito seriam constituídos em princípio segundo o mesmo modelo de uma luta por reconhecimento: nesse caso, todo ato coletivo de resistência e rebelião seria atribuído, segundo sua origem, a um quadro invariante de experiências morais, dentro do qual a realidade social é interpretada conforme uma gramática historicamente cambiante de reconhecimento e de desrespeito.

Para ele, a gramática moral de uma determinada forma de sociabilidade oferece os padrões mais ou menos racionais para sofrer a partir da tensão entre reconhecimento e desrespeito. Nesse sentido, a experiência de sofrimento é determinada pelo ato de reconhecer

ou não uma experiência enquanto sofrimento. Para Dunker (2015), o sofrimento é uma função da gramática que o reconhece.

A questão que se impõe para nós dentro da nova organização do sistema mundo é: mas e se essa gramática for de fato cínica? Ou seja, se ela ironiza as formas de sofrimento, entendendo-as como fundamental. Como aposta Han (2018), e se hoje a própria exploração for entendida como autorrealização?

Para solucionar esse problema é preciso recorrer à enigmática noção de “sintoma em Marx”. Lacan (1992), em seu seminário XVII, aponta que o que Marx teria descoberto com a mais-valia teria sido na verdade um excedente do *gozo*: o *mais-de-gozar*. Para ele:

Marx denuncia este processo como espoliá-lo, mas ele o faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo – como o de reduzi-lo do próprio trabalhador a ser apenas valor. Passando um estágio acima, o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula. O que se acumula de uma natureza essencialmente transformada. O trabalhador é apenas unidade de valor. Aviso para aqueles para quem esta expressão tem ressonâncias. O que Marx denuncia na mais-valia e a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia e o memorial do mais-de-gozar, e o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento; entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado. (LACAN, 1992, p. 76).

Essa quantidade de gozo que sempre falta para o gozo se completar é, para Lacan (1992), o que movimenta a sociedade de consumidores. Žižek (1996), seguindo as pistas deixadas por essa ideia, é categórico ao afirmar que Marx é o verdadeiro inventor do sintoma. Para ele, ao desvelar os processos de universalização da mercadoria através do fetiche, Marx teria achado uma ruptura na própria estrutura da realidade liberal, visto que ela depende fundamentalmente da naturalização do fetiche como valor universal.

Para Žižek (1996), essa universalização se concretiza na constituição de uma fantasia cínica de se organizar como aceitação tácita de uma racionalidade organizadora de uma forma de vida. Assim, a fantasia ideológica por excelência retoma a ideia de que a lei deve ser vivida enquanto lei pelo simples fato de que ela é a lei. O aforismo de Žižek (1996, p. 317) “a lei é a lei” conjuga bem essa situação.

Trata-se, para ela, da fantasia autorreguladora do cinismo. Tal fantasia consiste na crença de que a maneira como vivemos é a maneira mais racional possível para se viver. Eis por que a consciência cínica ironiza a crítica. Parece, portanto, que a ideia de um sofrimento de indeterminação precisa ser expandida para uma diversidade de sofrimentos dos quais a indeterminação é o ponto de ignição.

Como indica Safatle (2012, p. 161), “Mas uma forma de vida pode ser ‘patológica’ quando ela produz um sofrimento social advindo da impossibilidade de dar conta de exigências de reconhecimento dos sujeitos em suas expectativas de autorrealização”. O problema não está na indeterminação propriamente dita, mas na qualidade dessa indeterminação.

Assim, Dunker (2015) nos fala de dois metadiagnósticos desbloqueados pelo diagnóstico do sofrimento de indeterminação: 1) um excesso de experiências improdutivas de determinação; e, em paralelo, 2) déficit de experiências produtivas de indeterminação.

O primeiro caso encontra sua variante antropológica no modelo formalizado de controle das disposições e móveis sociais oferecidos por Adorno e Horkheimer (1985) na indústria cultural, ou seja, a ideia cria as condições para o que Marcuse (2015) chamou de fechamentos sociais, políticos e linguísticos. Trata-se de determinações imperativas de como as formas de vida devem se organizar dentro do sistema capitalista.

No outro caso, temos a variante antropológica lacaniana do imperativo do gozo, pois, para ele:

O que é o gozo? Aqui ele se reduz apenas a uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito ao gozo. O direito não é dever. Nada força ninguém a gozar, se não o supereu. O supereu é o imperativo de gozo – Goza! (LACAN, 1985/1972-1973, p. 11).

Segundo Žižek (2005), o dado antropológico do consumo é possível ser encontrado a partir de dois exemplos que se tornaram clássicos em sua obra: “Kinder Ovo surpresa” e “Coca-Cola”. Para ele, o Kinder Ovo não é apenas um ovo de chocolate, mas uma casca opaca que guarda um objeto dentro. O gozo do consumo do Kinder Ovo não reside no chocolate, mas em uma espécie de satisfação postergada pela surpresa. Não se come o chocolate. O que se quer é de imediato saber qual objeto o chocolate guarda.

É muito natural então que haja uma analogia entre o Kinder ovo, o nada de hoje e a abundância de mercadorias que nos oferecem de ‘X sem X’, privadas de sua substância (café sem cafeína, adoçantes sem açúcar, cerveja sem álcool etc.): em ambos os casos recebemos, aparentemente, a forma superficial desprovida de seu núcleo essencial. (ŽIŽEK, 2005, p. 204, tradução nossa).

Para ele, porém, a Coca-Cola é o exemplo máximo dessa experiência da indeterminação do gozo. A “Coca-Cola” é o puro excesso de indeterminação. Ela é a própria manifestação do consumo compulsivo, pois:

O resultado imprevisível dessa característica não é que, como a Coca-Cola não satisfaz nenhuma necessidade concreta, nós a tomamos apenas como um suplemento, depois de satisfazer nossa necessidade substancial com outra bebida – antes é esse caráter supérfluo que torna ainda mais insaciável nossa sede de Coca-Cola. (ŽIŽEK, 2015, p. 43).

Não se bebe Coca-Cola quando se está com sede. O ato de consumir nesse caso é puramente espetacularizado. Bebe-se Coca-Cola para beber Coca-Cola. A determinação aparente da indústria cultural e sua propaganda é fundamental, pois existe uma *performance* em beber. Levanta-se a garrafa, gira-se o cotovelo enquanto se recolhe a cabeça para trás formando um triângulo isósceles perfeito. A publicidade aqui produz o *imago* da ideologia. Mas não se mata a sede com Coca-Cola, ao contrário, é necessário consumir mais e mais, pois o gozo que circula nesse ato é incompleto. Ele é o aspecto perfeito do mais-de-gozar lacaniano.

O consumo se torna um fim em si mesmo. Esse é o grau máximo da indeterminação da sociedade de consumo. Quanto mais se consome, mais se quer consumir. Busca-se uma satisfação sempre postergada para o próximo gozo. Consume-se exatamente por não se saber o que se pretende satisfazer com esse consumo.

O problema referente ao sofrimento aqui é duplo. O primeiro é que a amarração lacaniana entre sofrimento e gozo reposiciona o sofrer – aqui diferindo de Honneth (2003), que entende o sofrimento como ponto de ignição da luta social – não como algo a ser evitado, mas como algo a ser buscado. Quanto mais se sofre, mais se quer sofrer. Não pelo sofrimento em si, mas pela quantidade de gozo que escapa entre um ato e outro de consumo. O mais-de-gozar é, nesse sentido, o equivalente psicodinâmico da mais-valia.

Segundo, é necessário pensar que, se as condições de sofrimento estão contingenciadas por gramáticas de reconhecimento, não seria preciso pressupor, analogamente como fazem Deleuze e Guattari (2010) com a história e a filosofia, as geo-condições para que determinada forma de sofrimento seja codificada a partir da localização sígnica dessas gramáticas? Assim, se a desterritorialização e territorialização efetivam o plano da imanência, no capitalismo, há que se questionar se esses acontecimentos são os mesmos todo o plano instaurado.

### **3.4 Problemas diagnósticos e reposicionamentos cartográficos**

“Essa gente deve saber quem somos e contar que estamos aqui” (GAIMAN, 2010, p. 02)

Byung-Chul Han (2017), em sua obra *Sociedade do cansaço*, fala-nos de uma mudança paradigmática nas relações sociais e nos modos de produção da subjetividade no século XXI. Para ele:

A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido aqueles muros institucionais disciplinares, os que delimitam os espaços entre o normal e o anormal se tornaram arcaicos. (HAN, 2017, p. 23).

Em associação ao seu diagnóstico magno, a psicopolítica, o filósofo sul-coreano propõe uma série de metadiagnósticos que apresentam o quadro geral de sua *diagnóstica* do século XXI. Ele apresenta, dessa maneira, uma espécie de nosografia da sociedade do século XXI e de suas formas de vida. O mundo globalizado, segundo o autor, estaria cada vez menos compatível com o que Roberto Esposito (2006) denominou “paradigma da imunização”.

Para Esposito (2006), a lógica imunitária política é intrínseca à modernidade. Os modos de reconhecimento a partir da identidade fundam uma espécie de proteção da vida a partir do reconhecimento da figura do outro como parte do organismo social ou como um vírus. Diante da presença de um corpo estranho no organismo social, ele aciona seu sistema imunitário, que trata de expulsar ou destruir esse corpo invasor. Segundo ele, “O mecanismo imunitário assume o caráter de uma autêntica guerra cujo objeto de disputa é o controle e, em última instância a sobrevivência, do corpo ante invasores externos que primeiro tratam de ocupá-lo e mais tarde destruí-lo” (ESPOSITO, 2005, p. 217, tradução nossa).

Esposito (2006) aposta que esse “paradigma imunitário” é o que confere uma característica *sui generis* à questão biopolítica de Foucault. Para ele, somente é possível pensar em uma política que tenha a vida como seu objeto de intervenção a partir do surgimento da economia política liberal. Assim ele escreve em *O nascimento da biopolítica*:

O que é esse novo tipo de racionalidade na arte de governar, esse novo tipo de Cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer ‘aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?’ Pois bem, acho que isso que se chama, em linhas gerais, ‘liberalismo’ [...]. Por conseguinte, e a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade – antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opera a razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo e que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica. (FOUCAULT, 2008, p. 28-30).

Já na primeira aula do curso, Foucault (2008) deixa clara a íntima relação entre o liberalismo e a biopolítica. Em linhas gerais, explica Thomas Lemke (2017), Foucault sustenta que o nascimento dessa racionalidade econômica e política chamada liberalismo reposiciona a noção de governo em direção às populações. Ela justifica por meio da técnica a ação política e se sustenta a partir dos dispositivos de segurança.

Os dispositivos de segurança representam o oposto do sistema disciplinar. Enquanto esse assume uma norma prescritiva, os aparatos de segurança tomam o normal empírico como o ponto de partida que funciona como uma norma reguladora, permitindo diferenciações e variações. No lugar de ajustar a realidade a um valor pré-definido, os dispositivos de segurança tomam a realidade como a norma: como uma distribuição estatística de eventos, como a taxa medida de doenças, nascimentos e mortes etc. (LEMKE, 2017, p. 68).

Esposito (2005) aposta que esse caráter *dispositivo* da segurança é análogo ao sistema imunológico que age excluindo ou destruindo invasores e corpos estranhos. Aqui sua leitura aproxima-se à de Agamben (2010) quando este aponta a figura conceitual do *Homo sacer*. Assim, tanto para Esposito quanto para Agamben, o século XX apresentou um duro golpe na biopolítica: o nazismo e seus campos de concentração.

O campo é a zona de indistinção entre a biopolítica e a disciplina. Talvez, por esse motivo, Agamben (2010) insista no campo como paradigma biopolítico moderno. Seria como dizer que o “Estado de exceção” existe nas fraturas da biopolítica através dos campos de concentração ou somente do conceito de “campo”.

O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão aparece claramente na ‘military order’, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a ‘indefinite detention’ e o processo perante as ‘military commissions’ (não confundir com os tribunais militares provisórios pelo direito da guerra) dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. (AGAMBEN, 2004, p. 14).

O exemplo acima nos mostra como o conceito de campo extrapola a noção particular do campo de concentração. Ao se debruçar sobre os campos de concentração de Auschwitz, Agamben (2008) aponta a ideia de que nesse campo o Estado de exceção coincide plenamente com a regra, todavia o autor deixa clara a existência de um “metaparadigma” do campo: o da “situação extrema”.

Eis a necessidade de extrapolar a ideia dos campos de concentração nazistas tomando-os como ponto de partida para análise, pois, para Agamben (2015), o campo é

qualquer lugar onde se realiza a “situação extrema”. O Estado de exceção sugere, em última análise, a permissividade política para instauração do campo.

Tal princípio entra, agora, num processo de deslocamento e de deriva no qual o seu funcionamento torna-se, com toda evidência, impossível e no qual não devemos esperar não apenas novos campos de concentração, mas também sempre novas e mais delirantes definições normativas da inscrição da vida na Cidade. O campo que agora se instalou firmemente no seu interior, é o novo *nomos* biopolítico do planeta. (AGAMBEN, 2015, p. 47).

O diagnóstico de Esposito e o de Agamben parecem convergir, ainda que por caminhos diferentes, no que se refere à produção do corpo estranho que precisa ser excluído ou dizimado da vida social. Nos dois casos, a biopolítica se converte em tanatopolítica quando a política que decide sobre a vida passa a decidir sobre a morte, ou seja, sobre quem será objeto da ação imunológica do Estado.

Assim, segundo Agamben (2010, p. 137), “na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica”.

Na contracorrente, encontramos a seguinte afirmação de Han (2017, p. 13): “O paradigma imunológico não se coaduna com o processo de globalização. A alteridade que provocaria a imunorreação atuaria contrapondo-se ao processo de suspensão das barreiras”. Para Han (2017), Esposito se equivoca ao não perceber que a sociedade do desempenho toma a alteridade como uma espécie de energia.

Assim, ao invés de excluir, o capitalismo digital fagocita o corpo estranho para dentro de seu funcionamento, ainda que estabeleça para esses corpos o *locus* da subalternidade. Ao analisar a nova topologia da violência contra o outro na sociedade do desempenho, Han (2017b, p. 132) escreve que “Ela reside no fato de que já não é possível qualquer estado de exceção: tudo está sendo absorvido pela imanência do igual”.

Em nosso entendimento, essa querela diagnóstica não é a primeira, não se esgota em soluções, tampouco será a última. Todavia, queremos apresentar uma tentativa de reposicionamento do problema. Não se trata de encontrar a verdade em um ou outro diagnóstico, mas de entender que essas perspectivas no fundo implicam um ato narcísico do diagnosticador. Se é preciso tornar a filosofia uma geo-filosofia, a história uma geo-história, a diagnóstica também precisará ser uma geo-diagnóstica e é isso que chamamos aqui de *cartognose*.



### 3.4.1 *Uma querela diagnóstica: biopolítica, psicopolítica e necropolítica*

Antes, porém, convém apresentar uma solução não cartognóstica para o impasse, pois tais soluções também são de interesse do trabalho da cartognose. Primeiro, comecemos com a crítica de Lemke (2018, p. 80) à noção biopolítica de Agamben. Segundo o intérprete alemão de Michel Foucault:

[...] Agamben lê o presente como ponto final catastrófico de uma tradição política que tem sua origem na antiguidade grega e que leva ao campo de extermínio nacional-socialista. Se para Foucault, o surgimento dos mecanismos biopolíticos no século XVII e XVIII representam uma censura histórica. Agamben insiste em uma conexão lógica entre o poder soberano e a biopolítica: a biopolítica formaria o cerne do exercício soberano de poder. A modernidade, logo, não marca uma quebra na tradição ocidental, mas somente generaliza e radicaliza aquilo que já estava posto em sua origem. Segundo Agamben, a constituição do poder soberano pressupõe a produção de um corpo biopolítico. A inclusão na comunidade política só seria possível por meio da exclusão concomitante de humanos a quem o status do direito é recusado.

Seguindo a esteira da crítica de Lemke (2018), é possível assinalar que Agamben parece necessitar dialetizar o direito à vida. A vida, segundo ele, passa a ser pensada a partir de sua negação, assim como o direito só pode ser compreendido em relação ao não direito. É a partir dessa dialética que o “Estado de exceção” se torna o paradigma político do mundo contemporâneo mesmo que vivamos sob a égide das democracias.

Se, para Foucault, a biopolítica é, pois, uma lógica de positivação da vida, e não devemos entender compromisso em um sentido moral, para Agamben, o campo é a negatividade necessária à biopolítica. O campo instaura a exceção nas entrelinhas da democracia, assim como a “vida nua” instaura o “não humano” na fratura do direito à vida. Ainda para Lemke (2018, p. 89):

Agamben não compreende que a biopolítica é essencialmente uma economia política da vida; sua análise permanece no banimento do poder soberano e continua cega a todos aqueles mecanismos que operam aquém ou além do direito. Diferentemente do que ele admite, os mecanismos biopolíticos não se concentram somente naqueles que são reduzidos ao estatuto de seres vivos privados de seus direitos elementares. Na análise e crítica da biopolítica não devem ser incluídos apenas os sem direitos que são roubados do reconhecimento político, isto é, os refugiados e sem estados mencionados por Agamben, mas, além deles, todos aqueles que são expostos aos processos sociais de exclusão, mesmo que possivelmente sejam cidadãos formais plenos e possuam direitos políticos: os ‘supérfluos’ e ‘supranumerários’, os ‘excedentes’ e ‘inúteis’. Essas formas da exclusão não se encontram hoje somente na periferia, mas também e cada vez mais no centro da economia globalizada, na qual a questão social é colocada novamente pela desconstrução dos sistemas de seguridade do Estado de bem-estar e pela crise social do trabalho.

Ao propor a noção de uma economia política da vida, em certo sentido, Lemke (2018) esbarra na necessidade de uma teoria do valor e da organização na qual o direito é apenas um elemento, pois existem outros mecanismos jurídicos de valoração que não o Estado em sua jurisdição. A própria biopolítica é tributária dessa condição de autonomia dos sujeitos em relação ao Estado de direitos, pois Foucault (2008) aponta uma íntima relação entre a biopolítica e o sujeito neoliberal, ou seja, o sujeito empresa, aquele que se vê como autônomo em suas decisões na sua relação com o Estado. O sujeito do autoinvestimento e da competitividade. Para esse sujeito, a própria noção de Estado é um entrave entre ele e seus objetivos, pois:

Cada vez menos é o Estado que, por cuidado com a saúde do ‘corpo do povo’, decide soberanamente sobre o valor ou desvalor da vida; competência decisória é cada vez mais exigida dos próprios sujeitos. A determinação da ‘qualidade da vida’ aparece como um problema de maximização individual das utilidades, de preferência individual e de alocação correta dos recursos. (LEMKE, 2018, p. 90).

Para Lemke (2018), é mais provável uma transferência de responsabilidade sobre o direito dos setores públicos para os setores privados do que propriamente uma inflação estatal a ponto de uma formulação tal qual o “Estado de exceção”. O empreendimento jurídico de Agamben ainda encontra outra crítica na visão desse autor. A própria dimensão de vida. Para ele, Agamben ontologiza a vida em direção a uma “vida mesma”, ou seja, ontológica e que se perde em seu percurso histórico devido às modulações do direito.

Lemke (2018) defende que sustentar uma continuidade da noção de vida dos gregos até a contemporaneidade é algo contraproducente para análise biopolítica, pois não haveria em comum mais que o nome “vida”. Tais noções seriam radicalmente distintas, uma vez que vida, como entendemos a partir do surgimento da biologia, é um conceito fundamentalmente moderno.

Na esteira da crítica à “sociedade imunitária” e ao campo, Han (2017, p. 12, grifos do autor) parece convergir com as ideias de Lemke quando escreve que o

Também assim chamado ‘imigrante’, hoje em dia, já não é mais imunologicamente um *outro*, não é um *estrangeiro*, em sentido enfático, que apresentaria um perigo real ou alguém que nos causasse medo. Imigrantes são vistos muito mais como um peso do que como uma ameaça.

Em uma livre interpretação dessa ideia, parece que a biopolítica em certo sentido teria que convergir seus esforços para o imigrante. Tal ideia coaduna com a crítica de que pensar um fora seria inviável, pois a política da vida englobara essas formas de vida anômalas a um

certo estado de organização social. Han (2017b) sustenta que a insistência de Agamben em um binômio amigo/inimigo é povoada de anacronismos, pois, para ele, o contemporâneo é pós-imunológico de tal maneira que essa distinção perde seu sentido político.

Para ele, Agamben e, por conseguinte, Esposito estariam presos a uma sociedade da inibição/exclusão. Tal sociedade não retrataria a realidade do contemporâneo marcada pela relação exaustão/inclusão. Mas o impasse levantado por Byung-Chul Han envolve toda teorização biopolítica e suas derivações, pois, para ele:

A biopolítica é a técnica da governança da sociedade disciplinar, mas totalmente inadequada ao regime neoliberal, que, antes de tudo, explora a *psique*. A biopolítica, que usa as estatísticas demográficas, não possui acesso ao psíquico. Ela não fornece um *psicograma* da população. A demografia não é uma psicografia; não explora a *psique*. (HAN, 2018, p. 35, grifos do autor).

Para Han (2018), o único diagnóstico possível sobre a sociedade contemporânea deve levar em consideração os efeitos psicopolíticos do neoliberalismo. O “psicopoder” atuaria transformando cidadãos em consumidores, diagnóstico análogo à passagem da produção para o consumo através do *mais-de-gozar*, porém essa forma do poder atuaria através dos dispositivos *high-tech*, em sua análise, fundamentalmente, os *big data*.

Se, para Foucault (1987), o *panóptico* cumpre a função de arquitetura modelo das sociedades disciplinares, ou seja, um regime de vigilância em que o vigiado não consegue ver quem o vigia, os *big data* são a arquitetura digital (linguagem de programação) da sociedade do desempenho.

O mais eficiente dos controlatos, pois ele não oferece uma bioestatística demográfica das disposições dos corpos, mas uma *psicometria* psicográfica da disposição dos desejos no mundo virtual. Han (2018) aponta a existência de um segundo Iluminismo: o dataísmo. Se para a racionalidade iluminista a Razão era o meio para a verdade, para o dataísmo esse meio são os dados.

Trata-se de um regime de produção de verdades muito mais rápido e flexível do que a ciência moderna com suas metanarrativas. Através de estratégias de registro, agrupamento e análise de dados digitais (*micro-targeting*) os *big data* traçam perfis psicológicos e preveem padrões de respostas a determinados estímulos nas redes. Quanto mais você consome uma informação, produto ou serviço virtual, mais exposto a estímulos análogos e referentes você será.

Para Han (2018), a psicopolítica difere radicalmente da biopolítica nesse ponto. Enquanto a segunda está limitada a bioestatísticas e padrões demográficos, a primeira consegue

acessar todas as informações, registros e caminhos percorridos pelos sujeitos na rede mundial de computadores. O objetivo da psicopolítica não é mais o governo dos corpos, mas o governo das mentes.

Essa querela dos diagnósticos políticos ganha contornos interessantes quando nos deparamos com o relato do filósofo italiano Franco Berardi sobre sua visita à Coreia do Sul, país de origem de Byung-Chul Han. O relato foi transcrito por Žižek no livro *Problemas no paraíso*:

A Coreia é o marco zero do planeta, um modelo para o futuro do mundo... Depois da colonização e das guerras, da ditadura e da fome, a mente sul coreana, liberta da carga do corpo natural, entrou tranquilamente na esfera digital com um nível de resistência cultural mais baixo do qualquer outro país do mundo. Essa é, em minha opinião a principal fonte do incrível desempenho econômico que esse país tem tido na revolução eletrônica. No espaço cultural esvaziado, a experiência coreana é marcada por um extremo de individualização e ao mesmo tempo se orienta para o cabeamento final da mente coletiva. Essas mônodas solitárias caminham pelo espaço urbano em suave e contínua interação com fotos, tuítes, jogos surgindo das suas telinhas, perfeitamente isoladas e conectadas a serena interface do fluxo ... A Coreia do Sul tem a mais alta taxa de suicídios do mundo ... O suicídio é causa de morte mais comum de pessoas abaixo de quarenta anos nesse país... Curiosamente a taxa de suicídio na Coreia do Sul dobrou na última década... No espaço de duas gerações, sua condição certamente melhorou do ponto de vista da renda, nutrição, liberdade e possibilidade de viajar para o exterior. Mas, o preço dessa melhoria tem sido a desertificação da vida cotidiana, a hiperaceleração dos ritmos, a individualização extrema das biografias e a precariedade do trabalho, que também significa uma competição agressiva... O Capitalismo High-tech naturalmente implica uma produtividade sempre crescente e uma intensificação incessante dos ritmos de trabalho, mas também é a condição que tornou possível uma melhoria impressionante nos padrões de vida, nutrição e consumo... Mas a alienação atual é um tipo diferente de inferno. A intensificação do ritmo de trabalho, a desertificação da paisagem e a virtualização da vida emocional estão convergindo para produzir um nível de solidão e desespero que é difícil de recusar e combater conscientemente... Isolamento, competição, senso de insignificância, compulsão e fracasso: a cada ano, 28 pessoas em cada 100 mil têm sucesso em sua tentativa de escapar, e um número muito maior o tenta sem êxito. Como o suicídio pode ser considerado a marca decisiva da mutação antropológica ligada a transformação e a precarização digitais, não surpreende que a Coreia do Sul esteja em primeiro lugar no mundo no que se refere a taxa de suicídios. (BERADI *apud* ŽIŽEK, 2015, p. 12).

O que Franco Berardi descreve é a máxima antropologia psicopolítica, todavia tal descrição é feita na Coreia do Sul, e não em algum país da América do Sul, da África ou do Oriente Médio. Se voltarmos os nossos olhos para o continente africano, veremos um diagnóstico político extremamente análogo à tanatopolítica de Giorgio Agamben. Trata-se do conceito de Achille Mbembe (2018b): a necropolítica. Em um grande resumo do texto contido na última página do ensaio, o filósofo africano escreve que:

[...] as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Tentei demonstrar que o biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Além disso propus a noção de necropoder e

necropolítica para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar destruição máxima das pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social nas quais vastas populações são submetidas as condições de vida que lhe conferem o estatuto de morto-vivo. (MBEMBE, 2018b, p. 71).

Para Han (2017), as consequências psicopolíticas produzem uma sociedade em que nada pode se esconder: a sociedade da transparência. Assim, a distinção entre inimigo e amigo perde sentido, pois todas as características acessíveis do outro são sempre utilitárias. Mbembe (2018b) tenta demonstrar através do necropoder uma hiperinflação do binômio amigo/inimigo, principalmente nas regiões da África e do Oriente Médio.

O necropoder e a necropolítica são o poder e a política da colonização contemporânea. Diferentemente da crítica de Lemke (2018) à noção de campo, é imprescindível a essa estratégia de desterritorialização e reterritorialização a produção de campos e de zonas de indeterminação jurídica como as ocupações militares em países do Oriente Médio e da África e nas favelas brasileiras. Para Mbembe (2017), os processos de colonização nunca cessaram. Eles se reconfiguraram, ainda que mantendo características de outras épocas.

Mas, para Mbembe (2018b, p. 48):

[...] a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O ‘estado de sítio’ em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são alvos do soberano. As vilas as cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. A vida cotidiana é militarizada.

Convém adicionarmos ao encadeamento de poderes acima descrito uma psicopolítica e uma economia libidinal. Do ponto de vista de uma psicopolítica, Mbembe (2017) fala-nos de uma sociedade de inimigos cujo cerne encontra-se no desejo de *apartheid* e na fantasia do extermínio. O necropoder, para ele, age organizando as sociedades entre amigos e inimigos e, de certa forma, assume uma postura imunológica a partir da fantasia do extermínio.

O final do século XX é marcado profundamente por esse acirramento das políticas de inimizade. Trata-se de uma reconfiguração das lógicas coloniais de produção do inimigo, vide o caso do terrorismo no eixo central do capitalismo ou o narcotraficante na América do Sul. A produção desse inimigo é, hoje, fundamentalmente psicopolítica, pois trata-se de um governo de afetos como medo, ansiedade, felicidade etc.

A leitura de Mbembe (2017, p. 82) permite-nos não excluir a sociedade da transparência, mas entender que ela cumpre uma função, pois, segundo ele:

É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário identificar inequivocamente o inimigo. Figura desconcertante de ubiquidade, é agora muito mais perigoso, porque está em todo lado: sem rosto, sem nome e sem lugar. Se tivesse rosto, será apenas um rosto velado, um simulacro de rosto. E se tem nome, é um nome emprestado – um falso nome cuja função principal é dissimulação. Avançando, tanto mascarado quanto descoberto, está a nossa volta, e até em nós, capaz de surgir em pleno dia como a meia noite, e, a cada uma de suas aparições, é o nosso modo de vida que ele ameaça aniquilar.

A sociedade da transparência cumpre a função de securitização da vida. Quanto mais transparente, mais a fantasia de segurança se erige sobre nossas formas de vida. O próprio Han (2017) tem ciência disso quando aponta que a transparência é necessária dada a intensificação da desconfiança.

Se podemos deduzir uma psicopolítica do pensamento de Achille Mbembe, certamente esta, também, vem acompanhada de uma economia libidinal. Mbembe (2018a) é assertivo quando aponta que as novas formas de colonização do contemporâneo fetichizam o universo do colonizado, transformando-o em mercador de consumo. O problema é apresentado em esquetes de comédia, como no “Porta dos fundos”. Este tem um marcante episódio sobre essa economia libidinal: o esquete “Pobre”.

No esquete, um grupo de pessoas brancas e ricas fazem um safári na favela acompanhados por um guia turístico que explica o cotidiano da favela através de uma exotificação desse cotidiano. Segundo o guia, os objetos dos pobres são ressignificados de tal sorte que um pote de sorvete se torna um utensílio para estocagem de feijão na geladeira. Trata-se de um modelo de fetichização cujo alvo é mero cotidiano da diferença. O fenômeno da *gourmetização* parece se implicar nisso. Trata-se de transformar o cotidiano em uma forma-valor fetichizada infinitamente mais cara do que seu valor de troca padrão.

O diagnóstico político de Mbembe nos apresenta uma visão *sui generis* da relação entre biopolítica, tanatopolítica, psicopolítica e necropolítica. Em nosso entendimento, trata-se de um diagnóstico em larga medida consciente da sua dimensão geo-diagnóstica. Convém-nos agora desdobrar essa ideia no conceito que apostamos que nos oferecerá instrumental teórico para entender os efeitos desses diagnósticos no mundo.

#### 3.4.2 Por um diagnóstico cartográfico perspectivista

Mbembe (2018b) nos apresenta mais ou menos as pistas do conceito de *cartognose*, pois seu diagnóstico da “colonização contemporânea” escapa da ideia do campo como

paradigma político ao mesmo tempo em que absorve essa ideia. Nesse sentido, ao propor um entrelaçamento dos poderes políticos, ele aproxima-se do conceito de assinatura proposto por Agamben (2019, p. 54), que escreve que “Consideraremos uma assinatura (firma ou monograma) como o que o artesão (ou o artista) marca sua obra”.

Mbembe (2018b) parece apresentar sua ideia de colonização como *index*, ou seja, um indicador de assinaturas, e para tal ele faz uso da firma assinada por vários autores. Assim, temos uma abordagem que, como indica Agamben (2019), implica os dois elementos fundamentais de qualquer “pesquisa filosófica”: 1) identificação de um problema; e 2) escolha de conceitos para abordar o problema identificado.

No caso *sui generis* do ensaio “Necropolítica”, encontramos o problema como sendo: os modos de colonização contemporânea como dispositivos de produção de formas de vida. Vários são os conceitos usados para abordar esse problema. Eles vão da biopolítica à tanatopolítica. Todavia, fica clara a necessidade da criação de um outro conceito para responder ao problema criado na agonística entre problema e abordagem de conceito.

Assim, o necropoder precisa ser enunciado para dar conta dos problemas desdobrados da abordagem conceitual sobre o problema identificado. O interessante é a não exclusão dos conceitos anteriores. Diferentemente da abordagem de Byung-Chul Han (2017b), que, em determinado momento, nega o campo e a biopolítica imunológica em detrimento dos processos de inclusão e exaustão das sociedades neoliberais. Mbembe (2018b) parece propor o uso de assinaturas sem as quais “os conceitos aparecem inertes e improdutivos” (AGAMBEN, 2019, p. 108).

Como aponta Agamben (2019), o significante está sempre em excesso à significação. Talvez por isso seja possível subverter, reverter, torcer e negar a biopolítica como tantos outros já fizeram. Quatro parecem ser os desdobramentos desse excesso no campo conceitual: 1) apresentar uma releitura do conceito frente à atualidade como faz Lemke (2018) com a biopolítica; 2) preencher os espaços excedentes de maneira sintagmática como a ideia de Esposito (2009) de uma biopolítica imunológica; 3) decretar a falência do conceito frente às atuais contingências imanentes, como faz Han (2018) com sua psicopolítica; e 4) articular o conceito e a assinatura histórica de seu autor ainda que tal articulação apresente a necessidade de um novo conceito. Parece ser este o movimento de Mbembe (2018b) com o necropoder e a necropolítica.

Há que se pensar que esses conceitos foram cunhados para dar conta do problema das colonizações contemporâneas. Aqui, em nossa aposta, reside o elemento *sui generis* ao qual

nos referimos, pois é antes de tudo um geo-problema. Trata-se de um problema que tem que lidar com a tríplice tensão entre as formas de vida, os modos de existir e os sujeitos.

No plano das formas de vida, traz-se o cálculo econômico da organização da linguagem, do trabalho e do desejo. No plano dos modos de existência, é feita uma economia das coisas, dos fenômenos e das ficções. Uma organização desses elementos para a produção de geo-história e de uma geo-política. No plano do sujeito, essa economia aparece como subjetivação ou tensionando o papel do sujeito frente aos processos de colonização e escravidão.

Sobre isso, o autor escreve que:

A violência colonial era, por fim, uma violência fenomênica. Nesse sentido, afetava tanto os domínios dos sentidos como os domínios psíquicos e afetivos. Era uma fonte de distúrbios difíceis de curar e de tratar. Excluía qualquer dialética de reconhecimento e era indiferente a qualquer argumento moral. No que respeita ao tempo, um dos quadros mentais privilegiados de qualquer subjetividade, fazia os colonizados arriscarem-se a perder o uso de quaisquer rastros mnésicas, precisamente aqueles que permitiam ‘fazer da perda algo diferente de um jorro hemorrágico’. Uma das suas funções era esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância e, pior ainda, privá-lo de futuro. Atingia também o corpo do colonizado provocando-lhe contraturas. A sua psique também não era poupada, pois a violência tão-somente visava a sua descerebração. (MBEMBE, 2018, p. 285).

Ao tratar o problema das novas colonizações, deparamo-nos com uma atualização do problema levantado por Deleuze e Guattari (2014): a literatura menor. O diagnóstico político de Mbembe (2018) é cartográfico na medida em que, mesmo sem referir, trata-se da reconstrução de uma literatura menor no espaço intersticial entre formas, modos e sujeitos.

Mas é importante afirmar que não se trata necessariamente de uma cartografia *ipsis litteris* à de Deleuze e Guattari (2011). Esta, afirma Guattari (1992), é uma cartografia esquizo-analítica. Seu diagnóstico está diretamente implicado com um modelo histórico e geográfico de desterritorialização e reterritorialização capitalística. Ainda no seu paradigma estético da *caosmótico*, Guattari (1992, p. 23) escreve que “O importante nesse caso não é o resultado final mas o fato de o método cartográfico multicomponencial coexistir com o processo de subjetivação e de ser assim tornada possível uma reapropriação, uma autopoiese, dos meios de produção da subjetividade”.

Em sua dimensão cartográfica, o diagnóstico de Mbembe (2018) aponta para a construção de um mapa dos processos de colonização. Desta feita, ele tem múltiplas entradas. Não é um processo monocromático ou monoprismático, mas antes um processo em aberto que precisa ser sempre pensado em seu caráter de acontecimento.



Trata-se da desterritorialização de uma literatura menor e sua reterritorialização a partir de uma literatura maior. Sobre uma literatura menor, Deleuze e Guattari (2014, p. 39) escrevem que:

As três características de uma literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do indivíduo no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciações. É o mesmo que dizer que ‘menor’ não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida). Mesmo aquele que tem a infelicidade de nascer no país de uma grande literatura deve escrever em sua língua como o judeu tcheco escreve em alemão, ou como o uzbeque escreve em russo. Escrever como que faz seu buraco, um rato que faz sua toca. E, para isso, achar seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio dialeto, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto.

A colonização contemporânea desterritorializa a língua em nome de um léxico *high-tech*, mas nas literaturas menores tudo é político, não havendo a individualização da colonização. Ela atua sobre o povo e, mesmo que de uma maneira irregular, nos indivíduos; essas irregularidades se conectam e toda ela toma um valor coletivo. Em uma leitura sobre a violência do colonizado, Mbembe (2018a) aponta que uma crítica da vida do escravizado somente pode se efetuar se ela confundir-se com uma crítica do sofrimento, da necessidade, do medo, do trabalho, da medida e do valor.

A necessidade da criação do conceito de necropolítica para compreender a literatura menor do colonizado nos coloca, ainda, frente a outra torção necessária. Aqui estaria, por fim, a costura para produzir uma diagnóstica cartográfica ou uma *cartognose* propriamente dita: trata-se da noção de perspectivismo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015) na obra *Metafísicas canibais*.

Segundo o autor, trata-se da necessidade de um antinarcisismo. Tanto a diagnóstica quanto a cartografia implicam a necessidade de um antinarciso explícito, pois, se uma reconstrói as formas de vida e a outra produz mapas que não são decalques, mas acontecimentos, como os mapas do Polo de Calvino, é fundamental que essas reconstruções e desenhos sejam literaturas menores, e isso implica, necessariamente, em nosso entendimento, a perspectiva do colonizado.

Para Castro (2015), essa inversão somente é possível através da noção de *outrem* apresentada por Deleuze (2009, p. 317) em que “Em suma o outrem, como estrutura, é a expressão de um mundo possível”. Assim, duas perspectivas do outro, e não somente uma, estariam colocadas: o “outro do outro” e o “outro do mesmo”. A presença do outro abre o campo de possibilidade de tudo que é impossível, mesmo que seja o impossível enquanto um horizonte de possibilidade de possível.

Assim, no perspectivismo, (des)organização (anti)antropológica dos ameríndios do qual nos fala Castro (2015), conhecer algo é sempre tomar o ponto de vista do conhecido, e não a reflexão a partir do ponto de vista do conhecedor. Isso somente seria possível se esse outro for tomado a partir de uma perspectiva multinatural, e não multicultural.

Não se trata de pensar a partir de variações culturais, mas de variações da própria realidade das quais a cultura são fenômenos desterritorializantes e reterritorializantes. O perspectivismo pressupõe uma imanência da imanência, ou, como aposta Castro (2015), um conceito de conceito.

Dunker (2015, p. 300) apresenta a noção de “torções assimétricas” para tentar, de alguma maneira, exemplificar esse impossível do estranhamento.

(a) Humanos estão para si mesmos assim como os salmões estão para si mesmos (mononaturalismo reflexivo identitário). (b) Salmões veem a si mesmos como humanos porque os humanos os veem como salmões, vendo-se a si mesmos como humanos (torção simétrica do totemismo). Comparemos essa dupla alternância com a assimetria da torção animista: (a) Salmões parecem com outros salmões, assim como os humanos parecem com outros humanos (animismo). (b) Salmões não parecem humanos para outros humanos, assim como humanos não parecem salmões para outros salmões (perspectivismo). (c) Humanos veem-se como humanos, mas são vistos como não humanos (animais, espíritos) pelos não humanos (torção assimétrica do animismo).

Castro (2015) afirma que sua proposta de um perspectivismo é, antes de tudo, um antinarcisismo. A torção (c) seria o elemento do perspectivismo. Em certo sentido, *Crítica da razão negra* de Mbembe (2018a) nos oferece um perspectivismo nesses termos. Já na primeira introdutória explica a razão negra escrevendo que:

Esse termo ambíguo e polêmico designa várias coisas ao mesmo tempo; figuras do saber um modelo de exploração e depredação; um paradigma de sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico. Essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos de incertezas e de equívocos, tem a raça como aramagem. (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Não se trata apenas de uma subversão da razão desde o kantismo e o hegelianismo, mas pensar por uma outra razão que talvez o próprio termo seja uma coisa meramente didática. Pois se trata de outra coisa que não a razão, mas a razão negra. Essa perspectiva não implica o abandono de categoria anterior nenhuma, mas, como diz Bruno Latour (1994), uma simetria generalizada das categorias.

Assim, o multicultural torna-se multinatural. E cada cultura não é derivada de outra, mas única em sua própria construção. As categorias, ainda que se repitam em nomes, são outros

conceitos, outros functivos, outros perceptos e outros afetos. Seus usos fazem deles outras coisas em cada natureza, e não uma derivação ontológica do primeiro nome. Assim, a razão negra não deriva da razão moderna, mas é simétrica a ela.

Para o perspectivismo ameríndio, segundo Castro (2015), cada humano é humano em seu departamento. Os humanos são vistos como não humanos para os animais que, para nós, humanos, são os nossos não humanos. Assim, segundo ele, o sangue para o jaguar é cerveja. Essa tradução da cerveja em sangue só é possível a partir da noção de Castro (2015) de equivocidade. Nela tem que estar contido o cálculo do equívoco, pois não é uma mera comparação, mas uma tomada da perspectiva do outro mesmo que sangue e cerveja sejam conceitos pertencentes a uma natureza humana.

A cultura *pop* nos apresenta algo semelhante com o conceito de multiverso ou multirrealidades. O caso emblemático da história *Flashpoint paradox* em que o super-herói Flash, ao viajar em alta velocidade e voltar no tempo para salvar sua mãe assassinada, retorna para o seu tempo, porém em outra realidade. Nela o Batman não é Bruce Wayne, mas seu pai Thomas Wayne, pois Bruce fora morto no incidente que na realidade anterior o transformaria no Batman.

Não se trata de uma realidade derivada da realidade, mas de outra realidade com suas próprias leis, ainda que com a semelhança da realidade anterior. Flash não viajou entre culturas, mas entre naturezas. Assim como a cerveja e o sangue, Thomas, Bruce e o Batman não são comparações, mas equívocos. O Thomas Batman mata os vilões com arma de fogo enquanto o Bruce Batman os contunde com suas parafernálias e artes marciais.

Por fim, então, o que chamamos aqui de *cartognose* de maneira propriamente dita? Ela é um neologias em dois sentidos 1) neologismo da própria palavra e 2) é conceito- método criado por nós para aferir uma síntese disjuntiva entre a diagnóstica, a cartografia e o perspectivismo ameríndio. Com ela pretendemos, nesta tese (e em certo sentido ela é a tese), oferecer um mapa das formas de vida no Brasil, ou seja, dos modos de produzir trabalho, desejo e linguagem nesse país. Todavia, tais produções serão postas sob o crivo dos nossos povos primeiros: o perspectivismo ameríndio, pois, em nosso entendimento, é esta uma possível solução para o impasse de Alain Badiou levantada na introdução deste texto: a paixão pelo real e a montagem do semblante.

Ao produzir uma verdade sobre o Brasil, nossa antropologia criou semblante. O semblante de um país em que, para Gilberto Freyre, a casa-grande e senzala celebram a miscigenação, para Sergio Buarque essa miscigenação fez de nós um povo passional, para

Roberto da Mata, um povo malandro com nosso jeitinho, e para Darcy Ribeiro, um único e grande povo-nação, mesmo com todas as contradições inerentes a essa condição.

A partir desse método/conceito que na verdade caracteriza esta tese: a *cartognose*, pretendemos levar a cabo o projeto crítico de Žižek (2006) em “Arriscar o impossível” e arriscar diferente. Arriscar contar uma outra maneira de dizer Brasil. Para isso, nosso ponto de partida será a reorganização neoliberal do Brasil pós-inflacionário. Do que falamos quando falamos dos impactos nas formas de vida da implantação de um neoliberalismo no Brasil? Ou, no dizer de Francisco de Oliveira (1995), um neoliberalismo à brasileira?

#### 4 POR QUE AS BÚSSOLAS SEMPRE APONTAM PARA O NORTE? UMA DECOLONIALIDADE À BRASILEIRA

Antes de se falar ou pensar em um projeto de crítica decolonial, que de fato é todo o interesse do texto aqui escrito, apesar das idas e vindas pelo Império e pela Multidão, é preciso retomar um elemento fundamental do conceito de Hardt e Negri (2001) que é a capacidade colonizadora do Império.

Como já assinalado neste texto, Hardt e Negri (2003) sustentam que no Império todas as formas de governo e dispositivos de governamentalidade coexistem em tempos e espaços geopolíticos distintos ou até mesmo sobrepostos. É bem verdade, evidenciam os autores, que ainda podemos falar de um núcleo central do capitalismo onde o trabalho imaterial tende a concentrar-se, mas essa concentração, principalmente nos últimos anos, tem se tornado cada vez mais dispersa, muito talvez pela lógica da economia compartilhada apontada por Slee (2017) e pelo que Ricardo Antunes (2020) chama de Indústria 4.0.

Apesar de podermos falar nessa dispersão, não podemos esquecer que os grandes centros do capitalismo ainda mantêm minimamente uma cerebralidade em relação às ações e decisões operacionais da racionalidade neoliberal. Isso não implica, e já insistimos nisso ao longo do texto, a existência de um centro cognitivo, posto que é característica dessa racionalidade seu poder mutagênico. Mas tomemos como exemplo Hollywood e a Indústria Cultural do entretenimento cinematográfico hoje. Todas as produções milionárias e de arrecadação bilionária passam por Hollywood.

Em uma entrevista dada ao programa de comédia Choque de Cultura, o cineasta brasileiro Kleber Mendonça Filho, um dos diretores do aclamado filme *Bacurau*, relembrou a primeira vez que assistiu a um filme brasileiro e sua estranheza com a familiaridade. O filme, fala o diretor, era ruim, mas era ruim porque era familiar. Era falado em seu idioma. Toda a estranheza que o filme lhe trazia estava ligada à familiaridade do cineasta com os eventos ali cinegrafados. Essa anedota, e aqui é preciso colocar todas as aspas possíveis para evitar generalizações contraproducentes, serve-nos de alegoria para compreender o poder de produção de infamiliaridades do Império.

Aqui devemos retomar Freud (1919/1996) – e usarei a tradução mais contemporânea para o português do texto “O estranho”, atualmente traduzido por “Infamiliar” (2019, p. 102) – quando escreve que “Em suma, familiar [*Heimlich*] é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*unheimlich*]. Infamiliar é de certa forma, um tipo de familiar”. Para Freud (2019),

o infamiliar é algo de familiar sujeito ao recalçamento. Sua estranheza está fundida a sua familiaridade.

Devemos aqui também lembrar o marcante episódio relatado por Fanon (2020) quando descreve que fora muitas vezes apontado como alvo do medo das crianças o medo do negro, uma vez que este se depara com um esquema corporal predisposto a uma forma de vida que, ao mesmo tempo que lhe é familiar, é estranha. Um estranho de seu corpo. Um estranho de seu próprio idioma. Fanon (2020, p. 126) escreve que “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza”.

O Império que se espalha e se expande em sua multiplicidade de possibilidades ainda mantém minimamente um modelo de “forma de vida” que decanta-se sobre o mundo colonizado por muitas vias, das quais talvez a Indústria Cultural e a mídia sejam as mais exemplares. O outro, como aponta Viveiros de Castro (2017), é essa figura não europeia sempre posta em oposição.

Aqui estamos diante de uma cínica universalidade pretendida pelo Império. O direito internacional que regula a ideia de um Estado internacional pauta-se na projeção de um “direito humano” que não é autorreflexivo sobre sua própria condição da definição de humanidade.

O outro, não europeu, é o que podemos pensar através da alegoria de Kafka (1999, p. 23) em “Atribuições de um pai de família”, em que nos conta sobre um objeto misterioso de origem desconhecida, forma peculiar e de comportamentos estranhos no tempo e no espaço. Assim escreve o autor:

Ele vive alternadamente no sótão, no vão da escada, nos corredores, no vestíbulo. Às vezes desaparece por semanas inteiras; provavelmente se muda para outras casas, mas é certo que acaba voltando à nossa. Cruzando a soleira, se ele está encostado ao corrimão, lá embaixo, às vezes dá vontade de lhe falar. Não se fazem naturalmente perguntas difíceis, ele é tratado – já o seu tamaninho nos induz – como uma criança. Pergunta-se ‘qual é o teu nome?’. Ele responde ‘Odradek’. ‘E onde você mora?’ Ele responde ‘residência indeterminada’, e ri; mas é uma risada como só sem pulmões se produz. Soa, quem sabe, como o cochicho de folhas caídas. De hábito, este é o fim da conversa. Mesmo estas respostas, aliás, não é sempre que se obtêm; com frequência ele fica mudo, por longo tempo, como a madeira que aparenta ser. Inutilmente eu me pergunto – dele, o que será? É possível que ele morra? Tudo o que morre terá tido, anteriormente, uma espécie de finalidade, uma espécie de atividade, na qual se desgastou; não é o que se passa com Odradek. Será então que no futuro, quem sabe se diante dos pés de meus filhos, e filhos de meus filhos, ele ainda rolará pelas escadas, arrastando os seus fiapos? Evidentemente ele não faz mal a ninguém; mas a idéia de que além de tudo me sobreviva, para mim é quase dolorosa.

O Odradek é, em suma, este outro que parece habitar esse espaço de incertezas. Em sua particular leitura do conto, Žižek (2010) aponta que o Odradek cumpre um papel do gozo para o pensamento lacaniano. Sua materialidade é abstração, e sua abstração, material. Não se trata de uma existência propriamente dita, mas de uma insistência. Algo que de certa forma permeia a obra de Kafka em sua literatura menor. O Odradek é, nesse sentido, algo político, como toda literatura menor o é nos dizeres de Deleuze e Guattari (2014).

A questão confusa nessa analogia pode ser: qual é a relação entre o Odradek, Frantz Fanon e o Império? A resposta, apesar de simples, requer uma reflexão que passa pela construção do corpo colonizado cuja orientação, a bússola, sempre aponta para o norte. O norte, aqui, tautologicamente ou pleonasticamente, como um norte. O Odradek como uma coisa abarcada pelo Império, mas cuja condição de estranheza desloca-se dentro das familiaridades infamiliars produzidas pela expansão imperial e seu direito universal que tenta, a partir da lógica da diversidade, submeter a diferença a uma espécie de *for dar* freudiano.

Um jogo de vai e vem cujo gozo exprime-se ora pela azáfama jubilatória da produção de um imaginário de identidades igualitárias, ora por uma violência que se implica pelos microrracismos até a produção das máquinas de matar do Estado. Por isso, o primeiro passo para entender por que as bússolas sempre apontam para o norte é sentar em uma mesa de bar, uma roda de samba, com Achille Mbembe, Frantz Fanon, Paul Giroy, Abdias Nascimento, Lelia Gonzales, e mais alguns outros nomes decoloniais, e perguntar-lhes o que pensam sobre as bruzundangas de Lima Barreto.

#### 4.1 Problemas no paraíso: A Europa dita as regras para o parque humano?

Em seu livro *Problemas no paraíso*, Žižek (2015) nos alerta para os cuidados que devemos ter com um antieurocentrismo acrítico. Na obra, o autor apresenta quase que na íntegra um debate entre ele e Walter Dignolo sobre o que significa decolonialidade. Žižek (2015) alerta para o perigo de negligenciar o pensamento europeu em vez de desconstruí-lo. Para o autor, a posição radical de Dignolo (2013)<sup>7</sup> afirma que um intelectual decolonial tem coisas melhores a fazer do que se preocupar com o pensamento europeu. Decerto existe uma série de interpretações equivocadas de ambas as partes e não é de nosso interesse o debate sobre tais interpretações.

---

<sup>7</sup> Artigo publicado em 19/2/2013 em Al-Jazeera (Qatar) <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>. Tradução: Vila Vudu.

Vale, todavia, contextualizar que a afirmação de Mignolo (2013) é feita em um texto, sem tradução para o português, *Sim, nós podemos: pensadores e filósofos não europeus*. Nesse contexto, Mignolo (2013) está afirmando que, ao elencar a lista de maiores filósofos e pensadores críticos da contemporaneidade, o filósofo italiano Santiago Zabala não cita nenhum não europeu, negligenciando importantes nomes como Henrique Dussel, Frantz Fanon, entre outros. Mas, como já afirmado, a polêmica em si pouco nos interessa, mas o que ela nos revela.

Žižek (2015) sustenta que, por mais que o capitalismo tenha se originado no continente europeu, sua dimensão global é transcendente às fronteiras. Aqui o pensamento do autor é bastante análogo ao de Hardt e Negri (2003) sobre a noção de Império. O capitalismo seria uma ordem global. A essa altura já deve estar óbvia para o leitor a forte influência de Slavoj Žižek nesta tese, todavia isso não nos impede de nos posicionar constantemente com e contra ele.

Primeiro, voltemos um pouco e falemos do eurocentrismo no pensamento “ocidental”. Em “Regras para o parque humano”, Sloterdijk (2018) nos lembra que o humanismo do pós-guerra é uma cultura elitizada cercada por uma antropotécnica baseada no potencial da comunicação. Assim, nós aprendemos a ser humanos com outros humanos a partir de regras preestabelecidas para a convivência no “parque humano”.

O fenômeno do humanismo hoje merece atenção antes de mais nada porque nos recorda – embora de forma velada e tímida – que as pessoas na cultura elitizada estão submetidas de forma constante e simultânea a dois poderes de formação – vamos aqui denominá-los, para simplificar, influências inibidoras e desinibidoras. Faz parte do credo do humanismo a convicção de que os seres humanos são ‘animais influenciáveis’ e de que é portanto imperativo prover-lhes o tipo certo de influência. A etiqueta do humanismo recorda de forma falsamente inofensiva a contínua batalha pelo ser humano que se produz como disputa entre tendências bestializadoras e tendências domesticadoras. (SLOTERDIJK, 2018, p. 17).

Existe implicitamente nessa afirmação a ideia de que há, portanto, um modelo de humanidade a ser seguido. Aqui está posta uma forte oposição, dentro do pensamento humanista, entre o Humano e o Bárbaro. Percebamos que a questão não se trata, pois, de qualquer relação entre humanidade e a espécie *Homo sapiens*, mas uma introdução do *sapiens* na antropotécnica da leitura e da escrita.

Para Sloterdijk (2018), a tese fundamental do humanismo é que a humanização se dá através da organização de “boas leituras”. Em certo sentido, uma predeterminação de modelos pedagógicos generalizados a partir da ética moderna. Em larga medida temos aqui uma espécie de evangelho na modernidade balizado pela filosofia continental europeia. Em outra tonalidade, Sloterdijk (2002, p. 13) escreve que:



Cabe assim a Europa não apenas a responsabilidade pela calamidade colonialista, mas também o mérito de ter tido pela primeira vez o lampejo – ainda que enevoado – do moderno conceito de espécie; conceito esse que se expressou exemplarmente na Declaração de Direitos Humanos. Tudo isso é apenas uma maneira de dizer que a Europa, em sua fase decisiva na história mundial, era um Império do Centro – não, porém, como a China tradicional, um centro estático defensivo, mas antes um quartel general de um movimento de apropriação que transformava em fontes de matéria-prima e zonas de influência tudo aquilo que punha as mãos. A grande implicação das viagens de Colombo foi que a Terra e o gênero humano se tornaram alvos das imagens e conceitos formulados pelos europeus, cujas consequências se poderia resumir primordialmente nas frase ‘Ai dos descobertos’.

O paradoxo implícito contido nesse trecho do pequeno ensaio “Se a Europa despertar” é que a culpabilização da Europa pela produção de uma forma de vida domesticada a sua imagem e semelhança coloca o pensamento europeu no centro da resolução do problema por ela própria criada. No final do ensaio, Sloterdijk (2002, p. 76) escreve que “Com razão a Europa foi denominada mãe das revoluções: uma definição mais profunda designaria a Europa como o coração das revoltas contra o sofrimento humano. Tão logo a Europa venha a despertar, as questões sobre a verdade retornarão a grande política”.

Não é de se estranhar, diante disso, uma certa dualidade posta entre uma filosofia continental europeia e uma filosofia produzida pelas colônias<sup>8</sup>. Voltemos ao debate entre Mignolo e Žižek. Em sua defesa de uma necessidade de um retorno ao pensamento crítico moderno sobre o capitalismo, Žižek (2015) acaba por, propositalmente ou não, defender, em certo sentido, o mesmo pensamento de Sloterdijk (2003). Cabe à Europa resolver o problema que ela mesma criou.

Žižek (2015, p. 187) transcreve parte da resposta de Mignolo.

Como pensador não europeu, meus sentidos reagiram à primeira sentença do artigo de Žižek: Quando se diz eurocentrismo, todo intelectual pós-moderno de esquerda dotado de autorrespeito tem uma reação violenta, semelhante àquela de Joseph Goebbels à cultura – buscar um revólver, vomitando acusações de imperialismo cultural eurocêntrico protofascista. É possível, porém, imaginar uma apropriação esquerdista da herança política europeia? ... Minha resposta a esse parágrafo, apresentada em algumas publicações, é a seguinte: Quando se diz eurocentrismo, todo intelectual descolonial dotado de autorrespeito não tem uma reação tão violenta quanto a de Joseph Goebbels à cultura – buscar um revólver, vomitando acusações de imperialismo cultural eurocêntrico protofascista. Um intelectual descolonial dotado de autorrespeito recorreria, em vez disso, a Frantz Fanon: ‘Agora, camaradas, agora é o momento de decidir mudar de lado. Devemos despir o grande manto da noite que nos tem envolvido e buscar a luz. O novo dia que está chegando deve nos encontrar determinados, esclarecidos e resolutos. Assim, meus irmãos, como poderíamos deixar

---

<sup>8</sup> A escolha desse termo se deu pela indefinição dos termos que se referem à filosofia produzida pelas colônias. Podemos falar em filosofia descolonial, decolonial, pós-colonial, contracolonial etc. Dada essa multiplicidade de terminologias, mesmo entendendo que remete a pensamentos distintos, queremos, pelo menos nesse ponto, apenas contrapor colonizador e colonizado.

de entender que temos coisas melhores a fazer do que seguir as pegadas da Europa’ ... nós, intelectuais descoloniais, se não filósofos, ‘temos coisas melhores a fazer’, como diria Fanon, do que nos envolver com questões debatidas por filósofos europeus.<sup>9</sup>

É do conhecimento do leitor familiarizado com a obra de Žižek que sua matriz conceitual gira em torno de um certo lacano-hegelianismo com toques leninistas. Tal matriz conceitual não deixa por ignorar, inclusive por motivações históricas, a produção de conhecimento não europeia. Nesse sentido, a insistência em universalização da crítica incorre no caos de ser confundida com um paradoxo ao estilo do Gato de Schrödinger.

Em “A coragem da desesperança”, Žižek (2019, p. 34) escreve que:

O legado ocidental não é somente o da dominação imperialista pós-colonial, mas também o exame auto-crítico da violência e da exploração que o ocidente trouxe ao terceiro mundo. Os franceses colonizaram o Haiti, mas a revolução francesa trouxe também os fundamentos ideológicos da rebelião que libertou os escravos e estabeleceu o Haiti independente, o processo de descolonização foi posto em movimento quando as nações colonizadas exigiram para si os mesmos direitos que o ocidente havia conquistado. Em resumo, não devemos jamais esquecer que o ocidente provê os padrões através dos quais (ele assim como seus críticos) vai avaliar seus processos criminosos. Nós estamos lidando aqui com a dialética da forma conteúdo: quando os países coloniais exigem independência e decretam retorno às suas raízes, a própria forma desse retorno (a de uma nação-Estado) é ocidental. Em sua própria derrota o ocidente está assim vencendo, e impondo sua forma social ao outro. Os três tipos de subjetividade, que segundo Alain Badiou, estão em operação no capitalismo global não cobrem a totalidade do campo. Há a subjetividade da classe média ocidental hegemônica, que se percebe como um farol da civilização; há aqueles possuídos pelo desejo de Ocidente; e aqueles que, pela frustração que têm do desejo do Ocidente, se voltam para um nihilismo (auto)destrutivo. Mas, há também o tradicionalismo global capitalista: a postura daqueles que, embora participando plenamente da dinâmica do capitalismo global, tentam conter seus excessos confiando em alguma ética ou modo de vida tradicional (confucionismo, hinduísmo etc). O legado emancipatório europeu não pode ser reduzido a valores europeus no sentido ideológico predominantemente, i.e., aquilo que nossa mídia faz alusão quando fala sobre como nossos valores são ameaçados pelo islã, ao contrário, a maior ameaça aquilo que vale a pena ser salvo na Europa são os próprios defensores de hoje da Europa (os populistas anti-imigrantes). O pensamento de Platão é um advento europeu, o igualitarismo radical é europeu, a noção de subjetividade moderna é europeia; o comunismo é um advento europeu se é que um dia houve um. Quando os marxistas celebram o poder do capitalismo de desintegrar os velhos vínculos comunais, quando decretam que essa desintegração era a abertura de um espaço para a emancipação radical, eles falam em nome do legado emancipatório europeu. É por isso que Walter Mignolo e outros anti-eurocentristas pós-coloniais atacam Badiou e outros propositores do comunismo, considerando-os muito europeus. Eles rejeitam a ideia corretíssima que o comunismo é europeu e, em vez disso, propõem como fonte de resistência ao capitalismo global algumas antigas tradições asiáticas, latino-americanas ou africanas.

---

<sup>9</sup> O texto de Walter Mignolo (2013) “Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers” pode ser encontrado na coluna de opinião do site do jornal *Aljazeera* através do link: <https://www.aljazeera.com/opinions/2013/2/19/yes-we-can-non-european-thinkers-and-philosophers>. Acesso em: 30 abr. 2021.

Parece haver no pensamento de Žižek (2019) uma espécie de lapso de linguagem. Uma tentativa exagerada de que o pensamento europeu deve encontrar as soluções, ou pelo menos oferecer as pistas, para o problema que ele próprio criou. Aqui o autor perde uma dimensão mais complexa do que Latour (1994) chamou de simetria entre os conceitos. Será mesmo necessário recorrer às categorias europeias sempre? Isso não significa nunca. O ponto em questão reside no fato de que um “perspectivismo” em sua radicalidade não recorre aos extremos, e sim à radicalidade.

Ao radicalizar, horizontalizar, perspectivar o problema, estamos recorrendo a uma categoria de matriz europeia proposta por Deleuze e Guattari (2011) que é o *Rizoma* ou mesmo a *Caosmose* de Guattari (1992). Mas não estaria na própria obra de Žižek a resposta para o problema por ele mesmo criado? A indolência do pensamento europeu não esbarraria na própria noção de *Paralaxe*? Ao mudar o ponto de vista, o objeto também não se modificaria? Ainda que exista um núcleo duro de Real, o capitalismo muda dependendo de que lugar do mundo olhamos para ele. Eis o ponto em que a generalização do pensamento crítico incorre em uma autoaporia ao perder de vista a crítica da imanência.

O Império é, para nós, uma solução temporária, pois carece de um mecanismo que o epistemólogo Alan Chalmers (2012) chama de mecanismo *ad hoc*. Seria, pois, a capacidade de um conceito abrangente o suficiente para sempre refutar as críticas a ele apelando para sua flexibilidade conceitual. Ao deliberadamente sustentar que no Império todas as formas de governo coexistem, Hardt e Negri (2003) não estariam fazendo uso desse recurso? Ou seja, é impossível encontrar um ponto em que sua afirmação seja apórica, uma vez que ela tem a capacidade de se remodelar às críticas.

Não estamos com isso abandonando o conceito de Império, apenas apontando uma limitação epistemológica dele. Como escreve Han (2018, p. 31), no texto *No exame*:

Segundo Michael Hardt e Antonio Negri, a globalização desenvolve duas forças opostas. De um lado, ela erige uma ordem de domínio capitalista descentralizada, desterritorializada, a saber, o ‘Império’. De outro lado, ela produz uma assim chamada ‘Multidão’, uma composição de singularidades que se comunicam por meio da rede e agem conjuntamente. Ela se opõe, no interior do Império, ao [próprio] Império. Hardt e Negri constroem o seu modelo teórico com base em categorias historicamente ultrapassadas, como classe ou luta de classes. Assim, eles definem a ‘Multidão’ como uma classe que é capaz de um agir conjunto: ‘Em uma primeira aproximação, a Multidão deve ser compreendida como composição de todos aqueles que trabalham sob o domínio do capital e, por isso, potencialmente como a classe que resiste ao domínio do capital’. A violência que parte do Império é interpretada como a violência da *exploração alheia*: ‘A massa (Multidão) é a verdadeira força produtiva do mundo social, enquanto o Império é um aparato de exploração que vive da força vital da massa – ou, para dizer tomando empréstimo a Marx, um regime de acumulação do trabalho morto, que apenas sobrevive pelo fato de que ele suga, como um vampiro, o

sangue dos vivos’. O discurso de classe só faz sentido no interior de uma pluralidade de classes. A Multidão, porém, é uma classe *única*. *Todos* que fazem parte do sistema capitalista pertencem a ela. O Império não é uma classe dominante que explora a Multidão, pois, hoje em dia, explora-se a si mesmo, mesmo que se pense se encontrar em liberdade. O sujeito produtivo de hoje é ofensor e vítima simultaneamente. Claramente, Negri e Hardt não conhecem essa lógica da *autoexploração*, que é muito mais eficiente do que a exploração alheia. *Ninguém* domina verdadeiramente no Império. Ele representa o sistema capitalista ele mesmo, que se estende a *todos*. Assim, é possível, hoje, uma exploração sem dominação. O sujeito econômico neoliberal não forma nenhum ‘Nós’ capaz de um agir conjunto. A egotização crescente e a atomização da sociedade leva a que os espaços para o agir conjunto encolham radicalmente e impede, assim, a formação de um contrapoder que pudesse efetivamente colocar em questão a ordem capitalista. *O socius* [‘social’] dá lugar ao *solus* [‘sozinho’]. Não a Multidão, mas sim a *solidão* caracteriza a constituição social atual. Ela é abarcada por uma desintegração generalizada do comum e do comunitário. A solidariedade desaparece. A privatização avança até a alma. A erosão do comunitário torna um agir comum cada vez mais improvável. Hardt e Negri não tomam conhecimento desse desenvolvimento e invocam uma revolução comunista da Multidão. O seu livro conclui com uma idealização romântica do comunismo: ‘Na Pós-modernidade nos encontramos novamente na mesma situação de Francisco de Assis, e contrapomos, à miséria do poder, a alegria pelo ser. Nenhum poder poderá controlar essa revolução – pois biopoder e comunismo, cooperação e revolução permanecem unidos no amor, na simplicidade e também na inocência. Aí se mostra a leveza que não pode ser oprimida e a felicidade de ser comunista.

Apesar da pertinência da crítica de Han (2018), alguns apontamentos devem ser feitos a ela. Se Hardt e Negri (2003) não conseguem superar uma certa análise epicêntrica do neoliberalismo, a partir do conceito de Império, por mais que esse esforço seja visível e, aqui, chamo de análise epicêntrica uma análise que, partindo de um *ethos oikonomicos* criado no centro do capitalismo, espalha-se pelo mundo. O conceito de Multidão é um largo passo em caminho a essa superação, todavia esbarra no problema do trabalho imaterial.

Hardt e Negri (2014) avançam em direção à compreensão de que existe uma Multidão de explorados, e não somente uma classe trabalhadora operária como se pensa em um certo campo do marxismo. Todavia, não conseguem corporificar essa classe que eles operam a partir do conceito de Multidão em “existências mínimas” – conceito de Lapoujade (2017). Assim, sabemos que uma Multidão de explorados espalha-se pela terra, mas não sabemos exatamente quem são, como são e pouco sabemos, a partir do texto, quais modos de exploração/dominação operam sobre essa Multidão.

Por outro lado, Han (2018) limita-se à visão de um tipo de sujeito produtivo, ignorando completamente, a exemplo do texto de Jesse Sousa (2018), existências como a da “ralé”. Se é bem verdade que em um primeiro momento a uberização causou certo tipo de euforia, não tardou para que os limites dela fossem, mediante os limites do próprio corpo, explorados. O cansaço manifesto em forma de psicopatologias do trabalho é um reflexo de que esse trabalhador que se explora e goza dessa exploração goza em um sentido lacaniano. Ou

seja, goza a partir de um imperativo superegoico de felicidade, e não da felicidade grega pensada como uma virtude.

Desta feita, é preciso analisar as continuidades e discontinuidades entre a relação Multidão/solidão proposta por Han (2018) que por muito adota os diagnósticos apressados aos quais se dirigem suas críticas. Em *Sociedade da transparência*, Han (2017) recorre pelo menos a nove metadiagnósticos sociais sem que haja um *geodiagnostico*<sup>10</sup>. Onde a sociedade é transparente? Os transparentes do portal da transparência dos *sites* da Receita Federal brasileira são os mesmos invisibilizados pela necropolítica brasileira (ou terceiro-mundista)? Parece não haver preocupação por parte de Byung-Chul Han em responder a essas perguntas. Ou seja, a questão fundamental é: o ocidente pode de fato oferecer alternativas à anamorfose<sup>11</sup> neoliberal da periferia do Império do capitalismo global?

#### **4.2 Neoliberalismo na periferia do Império: de cima pra baixo, de baixo pra cima e de lá outra vez**

Se é verdade que o Império e sua razão neoliberal se expandem largamente pelo globo, não podemos falar, todavia, que tal racionalidade não encontra resistências geopolíticas que a obrigam a acomodar-se de maneira mais flexível, ou menos rígida, nos territórios onde assenta. O perigo de uma análise epicêntrica do neoliberalismo é perder de vista a sua capacidade de adaptação e de tornar-se tão diferente onde se instala que chegamos até a questionar se essa ubiquidade pode realmente ser denominada de neoliberalismo.

Lazzarato (2019, p. 21) nos alerta para o perigo da homogeneização de certa tradição analítica, escrevendo que:

Sobre essas bases, por uma década (de 1975 a 1986, mas um mês depois do golpe de Estado os discípulos chilenos de Friedman se agitavam empolgadíssimos), os economistas neoliberais se beneficiaram das condições ‘ideais’ para testar suas receitas, pois o esmagamento sangrento da ‘revolução’ impediu qualquer questionamento, qualquer oposição, qualquer crítica. Outros países da América Latina seguiram essas políticas inovadoras, *Chicago Boys* ocuparam postos-chave no Uruguai, no Brasil e na Argentina. Quando da tomada do poder por Jorge Rafael Videla na Argentina, responsável com a junta militar por outra matança talvez ainda mais horrível, os neoliberais entraram no governo dos militares tentando reproduzir as políticas chilenas de redução maciça dos salários e corte nas despesas sociais, abrindo as portas para a privatização da escola, da saúde, da aposentadoria etc. Essas políticas foram imediatamente reconhecidas e adotadas pelo banco mundial sob o

<sup>10</sup> Essa expressão poderia ser facilmente substituída por diagnóstico cartográfico ou cartodiagnóstico, que são terminologias referenciais ao método que estamos propondo usar ao longo do texto.

<sup>11</sup> Para melhor compreensão do efeito óptico de distorção imagética no campo do reconhecimento ver Lima (2010) e Almeida (2019).

nome que mantêm até hoje ‘ajustes estruturais’. Foram aplicadas na África do Sul, depois no Sul da Ásia e só tardiamente chegaram no Norte. A tradição iniciada por Michel Foucault de analisar o neoliberalismo ignorando completamente sua genealogia turva, escabrosa e violenta, em que se cruzam torturadores militares e criminosos da teoria econômica, foi catastrófica sob diversos pontos de vista. O problema não é moral (a indignação com o esmagamento armado dos processos revolucionários na América Latina), mas antes de tudo teórico político. A governamentalidade, o empreendedor de si mesmo, a concorrência, a liberdade, a ‘racionalidade’ do mercado etc., todos esses belos conceitos que Foucault encontrou nos livros e que nunca confrontou com processos políticos reais (escolha metodológica assumida) tem um pressuposto que, longe de ser explicitado, é sempre cuidadosamente apagado.

Talvez haja alguns excessos nas palavras de Maurizio Lazzarato, porém o alerta de não generalizar o modelo ordoliberal ou mesmo a noção de Capital Humano é extremamente necessário. Veronica Gago (2018) nos oferece algumas pistas complementares para compreendermos a incisiva crítica à tradição analítica foucaultina do neoliberalismo, pelo menos no que tange sua dimensão biopolítica.

Para a socióloga argentina, devemos compreender essa ubiquidade neoliberal do ponto de vista de uma arquitetura. Desta feita, a autora fala em um neoliberalismo de *cima para baixo* e um neoliberalismo de *baixo para cima*. Em outras palavras, devemos pensar em um neoliberalismo que pode ser compreendido em sua verticalidade e em sua horizontalidade. As duras palavras de Lazzarato (2019) referem-se a essa leitura de uma apologia da liberdade incrustada em uma reconstrução da democracia liberal na segunda metade do século XX.

O questionamento de Lazzarato (2019) é um questionamento geo-histórico: Aconteceu da mesma maneira em todos os lugares do mundo? Gago (2018) demonstra que a arquitetura neoliberal não é apenas uma razão econômica generalizada por uma nova ordem global, mas, ao espalhar-se pelo Império, essa arquitetura altera sua dimensão estilística em um jogo de afastamentos e aproximações éticas e estéticas entre centro e periferia do Império.

Assim como Wendy Brown (2019), Gago (2018) opta por uma dupla leitura que transversaliza a tradição foucaultiana e a tradição marxista, mas vai além, colocando essas tradições sob o ponto de vista de uma crítica da colonização contemporânea. Podemos falar, em certo sentido, de uma arquitetura da razão do Império cuja homogeneidade de processos políticos e econômicos reduzidos a um direito internacional não é mais que mera ideologia, posto que a periferia não está sob as mesmas condições econômicas do centro.

Esse dualismo pode parecer ingênuo, mas não devemos esquecer que os anos de bem-estar social na Europa arquitetaram uma infraestrutura de seguridade que resiste, ainda que em ruínas, à tratorização neoliberal. O mesmo não pode ser dito das periferias do capitalismo, cuja infraestrutura de seguridade sequer chegou a ser implementada. Ao menor

resquício de reformas mais radicais no sul global, os defensores da economia neoliberal não tardaram em apoiar as mais violentas ditaduras na América Latina, África, Oriente Médio, Sudeste Asiático etc.

Grégoire Chamayou (2020, p. 327, grifos nossos) reproduz integralmente uma entrevista dada por Fredrich von Hayek em uma das visitas do economista austríaco ao Chile no período ditatorial de Pinochet. Hayek, questionado sobre sua opinião sobre as ditaduras na América Latina, responde:

**Hayek:** Bem eu diria que, como instituição de longo prazo, sou totalmente contra as ditaduras. Mas uma ditadura pode ser um sistema necessário durante um período de transição. Às vezes é necessário para um país ter, durante certo tempo, uma forma de poder ditatorial. Como a senhora deve compreender, é possível para um ditador governar de maneira liberal. E é igualmente possível que uma democracia governe com total falta de liberalismo. Pessoalmente prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo. [...]. **Sallas:** Isso significa que durante os períodos de transição o senhor proporia governos mais fortes e ditatoriais... **Hayek:** [...] Em tais circunstâncias, é praticamente inevitável que alguém tenha poderes quase absolutos.

O trecho dessa entrevista aqui descrito nos coloca de frente à afirmação de Lazzarato (2019) de que certos conceitos retirados dos livros de economia neoliberal, em especial os que fazem apologia à liberdade individual, foram pouco ou nada confrontados com processos políticos reais. É exatamente nesse ponto que a tese de Gago (2018) se apresenta como uma ferramenta poderosa para apreender tais processos na realidade, quiçá o Real (em termos lacanianos) desses processos.

Gago (2018, p. 17, grifos da autora) nos apresenta então uma arquitetura do neoliberalismo:

Uma primeira topologia: *de cima para baixo*, o neoliberalismo sinaliza uma modificação do regime de acumulação global – novas estratégias de corporações, agências e governos – que leva a uma mutação nas instituições estatais nacionais. Nesse ponto o neoliberalismo é uma fase – e não um mero matiz – do capitalismo. E *de baixo para cima*, o neoliberalismo é a proliferação de modos de vida que reorganizam as noções de *liberdade, cálculo e obediência*, projetando uma nova racionalidade e efetividade coletiva.

O paradoxo fundamental dessa arquitetura reside na relação diferente entre os de baixo (neoliberalismo do sul) e os de cima (neoliberalismo do norte). Aqui a distinção de Žižek (2014) sobre os tipos de violência nos é extremamente importante. O autor propõe a existência

de três grandes categorias de violência: objetiva, subjetiva e divina<sup>12</sup>. Do ponto de vista de Žižek (2014), a violência objetiva é aquela estrutural do capital e de sua linguagem. Como analisado por Marx (2013, p. 830), quando confrontado o mito da acumulação primitiva com os processos históricos, o Capital nasce “escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés”.

Todavia, a história do liberalismo é, antes de tudo, uma história da apologia à liberdade. Em sua *Contra-história do Liberalismo*, Domenico Losurdo (2006) nos mostra que a história do liberalismo europeu confunde-se com a construção de um capitalismo liberal escravocrata. O paradoxo nessa correlação é, todavia, posto que fora a própria escravocracia que oferecera as bases para a acumulação primitiva. Como apresenta Losurdo (2006), as grandes revoluções liberais ergueram-se sobre os alicerces da escravocracia.

A solução encontrada pelos liberais modernos parece nos servir de analogia para a solução neoliberal ao desmonte da segurança trabalhista e a implantação de uma espécie de ditadura da flexibilidade. Assim, Losurdo (2006, p. 59) escreve que:

Enquanto estimula o desenvolvimento da escravidão-mercadoria sobre a base racial e escava um abismo intransponível entre brancos e povos de cor, o autogoverno civil triunfa agitando a bandeira da liberdade e da luta contra o deostismo. Entre estas duas faces, que aparecem simultaneamente no curso de um parto gêmeo, se instaura uma relação cheia de tensões e de contradições. Nesta celebração da liberdade, que se entrelaça com a realidade de um poder absoluto sem precedentes pode ser percebida uma ideologia. Mesmo desmistificadora, a ideologia nunca é o nada; pelo contrário a sua função mistificadora não pode ser pensada sem alguma incidência concreta da realidade social. E menos ainda a ideologia pode ser considerada sinônimo de mentira consciente: se assim fosse, não conseguiria inspirar as mentes e produzir uma real ação social e condenaria a impotência. Os teóricos e os protagonistas das revoluções e dos movimentos liberais são tomados por um forte *pathos* convicto da liberdade e, justamente por isso, sentem constrangimentos em relação a escravidão. Obviamente, na maioria dos casos, tal constrangimento não chega ao ponto de colocar em discussão a ‘propriedade’ sobre a qual deitam a riqueza e a influência social da classe protagonista da luta pelo autogoverno da sociedade civil. No tocante a Inglaterra, acaba sendo embocado o caminho que remove a escravidão propriamente dita em uma área distante da metrópole, colocada nos confins do mundo civil, onde, em virtude da contiguidade e da pressão da barbárie circunstante, o espírito da liberdade não consegue se manifestar em toda sua pureza, como acontece na própria Inglaterra, naquela que é pátria autêntica, a terra prometida da liberdade.

Se é da estrutura do capitalismo moderno essa violência subjetiva, cujos aparelhos repressivos do Estado – termo utilizado por Luis Althusser (2006) –, parece, segundo Chamoyou (2019), que o caso neoliberal, principalmente na periferia do Império, consiste em

---

<sup>12</sup> Tal categoria é introduzida por Walter Benjamin. (2013) e que se refere a um tipo de violência que não pode ser “semiotizada”, absorvida como parte do sistema, mas que produzi um efeito de desorganização no sistema capitalista. Algo que poderíamos comparar a noçãode acontecimento.



um nó borromeano onde o dentro e o fora, ou seja, a violência objetiva e subjetiva perdem suas fronteiras.

Se no caso liberal inglês os regimes escravocratas foram afastados do centro liberal da Inglaterra, no caso do Império, onde a relação centro e periferia é muito mais borrada, ainda é nas regiões periféricas onde acontecem os experimentos ditatoriais. Entretanto, discordamos com veemência da existência de um *pathos* que não seja a racionalidade cínica do neoliberalismo.

O caso de Hayek, descrito por Chamayou (2019), é contundente. No já acima transcrito trecho da entrevista, o economista austríaco afirma ser um ferrenho defensor da liberdade do mercado, mesmo que imposta através de massacres ditatoriais como ocorrera na América Latina entre os anos 1960 e fim dos anos 1990. Desta feita, confrontado com situações históricas, o Real como forma de violência, em termos žižekianos, aparece amalgamado entre um neoliberalismo que repete o derrame de lama e sangue nas zonas periféricas neocoloniais, ao mesmo tempo em que produz uma violência sistêmica de uma nova codificação semiótica de inclusão e exaustão das populações periféricas a novos regimes de trabalho que funcionam, no dizer de Crary (2016), 24 horas por dia e 7 dias por semana (regime 24/7). É nesse ponto que o trabalhador se explora ao mesmo tempo em que goza dessa autoexploração.

A diferença fundamental reside no que Veronica Gago (2019) chama de *condições neoliberais*. Tais condições referem-se, em uma terminologia marxista, ao desalinhamento entre a infra/superestrutura que o paradoxal *laissez-faire* do neoliberalismo de cima tenta desmontar, ao passo que embaixo sequer existe uma estrutura a ser desmontada, posto que, nos momentos iniciais das fundações desses alicerces de um bem-estar social, estes foram sanguinariamente desmembrados pela operação Condor apoiada por economistas como Milton Friedman e Friedrich Von Hayek.

Para Veronica Gago (2019), é preciso desmontar a arquitetura conceitual que explica o neoliberalismo de um ângulo exclusivamente visto de cima para baixo. A ubiquidade da racionalidade neoliberal não se assenta de maneira homogênea ao longo da nova ordem global. Para isso, a terra precisaria ser plana, e a nova ordem, planal, e não global.

Assim, fazer uso dessa dualidade vertical, ou seja, de cima para baixo e de baixo para cima, é necessário para horizontalizar os conceitos e, por fim, perspectivá-los de maneira radical. Não é possível oferecer um diagnóstico das patologias sociais do neoliberalismo se esse não for, antes de tudo, um *cartodiagnóstico* que faça um delineamento, um desenho, um mapa, e não um mero decalque das tatuagens inscritas na pele afro-latina ao longo dos laboratórios de torturas físicas, psicológicas e de austeridades econômicas na América Latina e na África.

Para refazer a arquitetura da crítica neoliberal, Gago (2019) propõe a desconstrução de três ideias fundamentais que, segundo a autora, são os pilares fundamentais da construção de uma crítica que não compreende a dimensão territorial do neoliberalismo. Em primeiro lugar, deve ser desconstruída a ideia de um neoliberalismo como uma teoria macropolítica epicêntrica que sai do centro do capitalismo para a sua periferia como se nessa passagem não houvesse qualquer alteração ou ajuste das ideias econômicas às realidades localizadas.

Isso desemboca diretamente no segundo ponto da autora. De certa forma, desconstruir a ideia de que o neoliberalismo, enquanto forma de racionalidade, age apenas mediado pelos grandes atores, mesmo que estes pertençam às cenas locais. Nesse sentido, seria o equivalente a afirmar que essa racionalidade é, acima de tudo, uma psicologia tanto das massas quanto dos indivíduos. Ela atua produzindo comportamentos visíveis (para usar uma terminologia comportamental). Trata-se de uma operação psicológica ambígua, pois sustenta-se, em larga escala, em uma fantasia ideológica no sentido žižekiano, ao mesmo tempo que opera um conjunto de estímulos e reforçadores comportamentais e neurocomportamentais.

Por fim, é preciso ir além de uma espera por um Estado que atue em oposição. A batalha pela vida no neoliberalismo é uma batalha pelas formas de vida que são atravessadas por dimensões macro, meso e micropolíticas. Assim, não é somente a partir de uma macropolítica econômica de oposição, mas de um *ethos* que não necessariamente deva ser individual, mas que deve estar intimamente ligado aos sujeitos em suas coletividades. Aqui trata-se da produção do que Dardot e Laval (2017) chamariam de Comum.

## 5 INTERLÚDIO: O BRASIL “NA REAL”, PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS E POLÍTICOS SOBRE A REALIDADE BRASILEIRA

“Então, mas é ‘mundo’! Eu quando digo ‘mundo’ é que o Brasil é um ‘mundo’ entendeu?” (QUINTANILHA, 2014, p.15)<sup>13</sup>

Segundo o dicionário informal do Google, a expressão “na real”, expressão comum entre os internautas de redes sociais, tem dois significados imediatos possíveis: 1) usamos essa expressão para falar da realidade em seu sentido verdadeiro. Assim, confirmamos o dito transformando o “real” em uma espécie de vocativo no fim da enunciação. Exemplo: “O Brasil é um mundo, na real”. 2) O segundo significado “informal” da expressão estaria na confirmação do enunciado antes de enunciá-lo. Em tempos de *fake news*, evocamos uma espécie de confirmação consuetudinária como garantia de verdade de um discurso. “Na real” parece fazer o papel ambíguo de aposto e vocativo, pois cumpre uma função explicativa ao mesmo tempo que evoca para o discurso o lugar da verdade. “Na real, o Brasil é um mundo”.

Se nos apegarmos às métricas demográficas e geográficas do Brasil, os exemplos citados são pares da verdade. Reduzir o “real” do Brasil “mundo” às escalas métricas seria contraproducente à própria dimensão de mundo aqui em questão. Então, quando afirmamos que “O Brasil é um mundo”, estamos, antes de tudo, perguntando-nos: o que é o mundo Brasil? Não nos parece que “o longo século XX”, para usar uma expressão do economista político Giovanni Arrighi (1996), furtou-se dessa resposta.

Darcy Ribeiro (1995), por exemplo, atribui a complexidade do mundo Brasil à formação e à constituição de seu povo. Para o antropólogo, o brasileiro é um povo novo, produto de um modelo de exploração e dominação que inauguram uma especificidade nas práticas escravistas. Um escravismo “à brasileira” que parece desembocar em uma subserviência secular ao mercado internacional (como, por exemplo, um presidente eleito jurar à bandeira estadunidense).

Mais que uma simples etnia, porém, o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação, assentado num território próprio e enquadrado dentro de um mesmo Estado para nele viver seu destino. Ao contrário da Espanha, na Europa ou da Guatemala, na América, por exemplo, que são sociedades multiétnicas regidas por Estados unitários e, por isso mesmo dilaceradas por conflitos interétnicos, os brasileiros se integram em uma única etnia nacional, constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uni-étnico. (RIBEIRO, 1995, p. 22).

---

<sup>13</sup> A referência foi tirada de um diálogo da Gráfica Novel baiana “Tungstênio” de Marcello Quintanilha.

Autorizaremos-nos aqui a discordar, pelo menos, desse pequeno trecho da obra de Darcy Ribeiro. O conceito de povo, segundo Giorgio Agamben (2015), não é passivo de unidade. Mesmo que saibamos que, ao longo da obra *A formação do povo brasileiro*, Ribeiro (1995) entende uma dialética interna ao conceito de povo ao deixar radicalmente desnudada a relação de classes no Brasil, sua proposta germinal de unidade étnica permite pensar o povo a partir de uma ausência multiétnica.

Um povo, para o filósofo italiano, é em si uma ambiguidade inconciliável entre a inclusão e a exclusão do sujeito no campo da política. Assim, o mesmo termo que fala do sujeito político. O “povo” fala das massas de excluídos. *“Ou seja, o povo já traz sempre em si uma fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído”* (AGAMBEN, 2015, p. 37, grifos do autor).

Judith Butler (2018) é assertiva quanto à definição de povo. Para ela, é impossível escapar de uma espécie de “exclusão constitutiva”. Ao falar de povo, estamos necessariamente criando fronteiras entre esse a que nos referimos e quem não é povo. Para ela:

Em outras palavras, não existe possibilidade de ‘o povo’ sem uma fronteira discursiva desenhada em algum lugar, traçada ao longo das linhas dos Estados-Nações existentes, das comunidades raciais ou linguísticas ou por filiação política. O movimento discursivo para estabelecer ‘o povo’ de um modo ou de outro é uma oferta para ter determinada fronteira reconhecida, quer a entendamos como a fronteira de uma nação ou como o limite de uma classe de pessoas a serem consideradas ‘reconhecíveis’ como povo. (BUTLE, 2018, p. 11).

Isso implica que pensar o povo brasileiro a partir de uma unidade é, antes, incorrer no erro de negar que o Brasil se move, senão por uma tensão histórica entre suas identidades e diferenças. Mas não queremos aqui falar dessa tensão, e sim da possibilidade do movimento histórico inerente a essa tensão dialética do conceito de povo. O próprio Ribeiro (1995, p. 22) escreve que, em relação à sua tese, “A única exceção são as múltiplas microetnias tribais, tão imponderáveis que sua existência não afeta o destino nacional”. Quem queremos negar como povo quando chamamos alguém de povo?

Voltemos, pois, ao problema do real para tentar esclarecer nossa discordância com um dos mais proeminentes antropólogos brasileiros. O que é o Brasil na “real”? Poderíamos dizer que: “O Brasil é um mundo, na real”. Ou que: “Na real, o Brasil é um mundo”. Nas duas afirmações, a imensidade do país é tomada como verdadeiro. No primeiro caso, após afirmar essa imensidão, confirmamos dizendo que esta é a realidade. No segundo caso, parecemos evocar a verdade antes de enunciá-la. Ou seja, a verdade já está lá à espera de ser desvelada.

Pediremos licença à formidável antropologia brasileira para pedir explicações aos psicanalistas sobre esse imbróglio. Sobre a constituição da “realidade”, Slavoj Žižek (2010, p. 16) escreve que:

Para Lacan, a realidade dos seres humanos é constituída por três níveis entrelaçados: o simbólico, o imaginário e o real. Essa tríade pode ser precisamente ilustrada pelo jogo de xadrez. As regras que temos de seguir para jogar são sua dimensão simbólica: do ponto de vista simbólico, puramente formal, ‘o cavalo’ é definido apenas pelo movimento que essa figura pode fazer. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber o modo como as diferentes peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes (rei, rainha, cavalo), e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras, mas com um imaginário diferente, em que esta figura seria chamada de ‘mensageiro’, ou ‘corredor’, ou qualquer outro nome. Por fim, o real é toda série complexa de circunstâncias contingentes que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente a partida.

Assim, antes de tudo, é preciso separar radicalmente o real da realidade. Nessa tentativa, Alain Badiou (2017) insiste que, em uma leitura apressada da obra do psicanalista francês Jacques Lacan, concluiríamos que o “real” se impõe com dado e fato, assim como as dimensões do Brasil. Elas são o que são. O real seria o núcleo duro da realidade, como a geografia ou a demografia do nosso país.

Mas, como afirmamos, isso é uma leitura apressada. Uma redução do “real” à realidade. Assim poderíamos incorrer no erro de que tudo que falamos sobre essas dimensões brasileiras são sua realidade. “Na real”, são meras tentativas de sufocar o Brasil a sua realidade tridimensional: largura, altura e comprimento.

Para Slavoj Žižek (2010), o real, em termos lacanianos, não é o núcleo duro da realidade, ele é um impasse constitutivo da própria realidade. Ou, nas palavras do autor: “O que isto quer dizer é que para Lacan o real, em sua forma mais radical, tem de ser totalmente dessubstancializado. Ele não é uma coisa externa que resiste a se deixar apanhar na rede simbólica, mas as fissuras dentro dessa própria rede simbólica” (ŽIŽEK, 2010, p. 91).

Assim, em uma definição abrupta, Badiou (2017, p. 28, grifo do autor) escreve que “Jacques Lacan, que indo direto ao assunto, propôs uma definição do real, por certo um pouco insidiosa, que é a seguinte: *o real é o impasse da formalização*”. Para pensar o Brasil em sua dimensão de povo, é preciso, antes de tudo, admitir que existe um povo aqui e assim desdobrar as categorias que remetem a essa ideia em análises quantitativas ou qualitativas sobre ela. O impasse surge precisamente em admitir uma categoria como “paradigmática”.

Coloquemos a partir de outra fórmula que, apesar de tautológica, faz-se didática para nossa compreensão: “para estudar um povo, é preciso que o povo exista na realidade”,

mesmo se essa realidade for uma fantasia literária, como no caso de J. R. R. Tolkien e seu longo estudo sobre o idioma élfico.

Nas obras que narram o passar do tempo da Terra Média, o escritor irlandês apresenta ao leitor, no mínimo, uma dezena de idiomas diferentes e próprios que constituem a estrutura das sociedades do universo fantástico de sua obra. Todavia, a originalidade da obra está muito mais na maneira próxima da realidade das sociedades históricas do medievo europeu e seus mitos do que propriamente em uma espécie de Odradek kafkiano.

Tudo no mundo do criador de *O senhor dos anéis* é impossível, mas é descrito ordinariamente como um possível familiar, tal qual encontrado na Odisseia, na Ilíada ou mesmo nas histórias de cavalaria como Rei Arthur e Tristão e Isolda. O que intriga os fãs e os leitores recreativos da obra está muito mais próximo do que Freud (1996/1919) chamou de “estranho familiar” (*unheimlich*). Nada do que está ali é realmente possível, mas a constituição linguística do mundo torna todo aquele universo um “paralelo real” ao nosso. Assim, não diremos que aquele mundo é real, mas ele é possível por causa do real, de maneira que:

Por conseguinte, diremos que *o real é o ponto de impossível formalização*. Isso quer dizer que é aquilo que a formalização torna possível [...] só é possível pela existência implicitamente assumida daquilo que *não pode* se inscrever nesse tipo de possibilidade. Trata-se, portanto, de um ‘ponto de pensamento’ que, embora condenado a permanecer inacessível para as operações que a formalização torna possíveis, não deixa de ser a condição última para essa formalização. (BADIOU, 2017, p. 30, grifos do autor).

O real torna possível o formal. Voltemos à metáfora didática de Žižek (2010). De nada valeriam as peças e as regras do xadrez sem o acontecimento do jogador. O jogo só se formaliza na medida em que é jogado, pois, por mais limitadoras e limitadas que sejam as regras da partida, o manejo do jogar sempre se situará tangente à imprevisibilidade. Aqui é preciso nos questionar sobre como acessar o “real” do Brasil”.

Seguindo as pistas de Badiou (2017), em primeiro lugar devemos procurar a formalização do Brasil, isto é, o político e o social em seu desenho formal, constitucional, autorizado etc. Uma vez que: “só há conquista do real ali onde há uma formalização – pois, se o real é o impasse da formalização, é preciso que haja uma formalização” (BADIOU, 2017, p. 34).

Em seguida, é preciso afirmar que o impasse existe para permitir que a diferença fracture a identidade formalizada. É preciso, segundo Badiou (2017, p. 34), “*fazer a afirmação de que o impossível existe*”. Nos termos que Daly (2006, p. 29) atribui a Žižek, é preciso “arriscar o impossível”. A proposição aqui é a de uma inversão radical dos dados da realidade.

Conciliar o negativo e a diferença em termos filosóficos. Negar a identidade e afirmar a diferença. Badiou (2017, p. 36) exemplifica essa abstração escrevendo que:

O acesso ao real do capitalismo não se dá pela análise do capitalismo, pela construção de sua ciência, o que é muito útil, mas que os economistas burgueses fazem muito bem. O acesso ao real do capitalismo é a afirmação da igualdade, é decidir, declarar que a igualdade é possível, e fazê-la existir tanto quanto se possa por meio da ação, da organização, da conquista de lugares novos, da propaganda, da construção, em circunstâncias díspares, de pensamentos novos, da insurreição e da guerra se preciso for.

Assim, o povo brasileiro não é o real do Brasil, mas somente uma idealização cujas regras de movimentação são análogas à dinâmica social em sua historicidade. “O Brasil é um mundo, na real”. Essa expressão sugere-nos, aqui, muito mais uma perplexidade diante do fato de que o Brasil é inapreensível e não se esgota na definição de seu povo. Para acessar o real do Brasil, é preciso ir além e admitir que “Na real, o Brasil é um mundo”.

Se Žižek (2010) estiver correto quanto à sua noção de real como a fratura interna do simbólico, a própria dinâmica social de um povo aparece como fraturada por esse real. Assim, podemos interpretar o enigmático trecho de Agamben (2015, p. 39, grifos do autor), sobre o lugar do povo no nosso tempo. Para ele, “*Nessa perspectiva, o nosso tempo é senão a tentativa – implacável e metódica – de atestar a cisão que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos*”.

Em uma interpretação livre do pensamento de Butler (2018), parece que quando afirmamos um povo negamos um corpo em detrimento da fabulação do povo enquanto corpo. Ao pensar um povo, não levamos em conta uma série de cálculos políticos, econômicos, afetivos que a autora trata como aliança. Um povo não está em aliança. A aliança é sempre feita através do corpo. A homogeneidade do povo é meramente abstrata.

Nesse sentido, um povo pertence ao campo das identificações idealizadas. Uma imagem unificada em que todo e qualquer corpo é reduzido a ela. Tomemos o exemplo do “Eu ideal” componente de uma complexa topologia psicanalítica que situa a relação do sujeito com a realidade (aqui em seu sentido Simbólico, Imaginário e Real). Segundo Žižek (2011, p. 106):

Embora Freud use três palavras distintas para a agência que força o sujeito a agir de modo ético – ele fala em eu ideal [Idealich], ideal do eu [IchIdeal] e supereu [Überich] –, via de regra ele funde as três; com frequência usa a expressão Ichideal oder Idealich [ideal do eu ou eu ideal], e o título do capítulo III de *O eu e o isso* é ‘O eu e o supereu [ideal do eu]’. Lacan, entretanto, introduz uma distinção precisa entre essas três palavras: o ‘eu ideal’ representa a autoimagem idealizada do sujeito (a maneira como eu gostaria de ser, como gostaria que os outros me vissem); o ideal do eu é a agência cujo olhar tento impressionar com a minha imagem do eu, é o grande Outro que me

observa e me força a dar o que tenho de melhor, é o ideal que tento seguir e concretizar; e o supereu é essa mesma agência em seu aspecto vingador, sádico, punitivo. Claramente, o princípio estruturador subjacente dessas três palavras é a tríade Imaginário-Simbólico-Real de Lacan: o eu ideal é imaginário, o que Lacan chama de ‘pequeno outro’, a imagem dupla idealizada do meu eu; o ideal do eu é simbólico, o ponto da minha identificação simbólica, o ponto no grande Outro do qual me observo (e me julgo); o supereu é real, é a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e/ou zomba das tentativas fracassadas de cumpri-las, a agência a cujos olhos vou ficando mais culpado quanto mais tento suprimir meus esforços ‘pecaminosos’ e atender a suas exigências.

No primeiro passo dessa distinção, não seria o “eu ideal”, de alguma forma, o “Homem cordial”, de Sergio Buarque de Holanda (1995, p. 146), materializado em uma figura social, uma vez que, para ele, “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade — daremos ao mundo o ‘homem cordial’”.

A cordialidade do “povo brasileiro”, todavia, para Holanda (1995), nada tem a ver com a sua civilidade. Para ele, a civilidade é coercitiva. Ao contrário, esse caráter receptivo estaria muito mais próximo de uma passionalidade pulsional, pois:

A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São, antes de tudo, expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo — ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças [...]. Nenhum povo está mais distante dessa noção ritualista da vida do que o brasileiro. Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência — e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no ‘homem cordial’: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intatas sua sensibilidade e suas emoções [...]. Nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social, que exige, por vezes, uma personalidade fortemente homogênea e equilibrada em todas as suas partes, do que a dificuldade em que se sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante um superior. Nosso temperamento admite fórmulas de reverência, e até de bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de convívio mais familiar. A manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade. (HOLANDA, 2002, p. 146).

Em um sentido mais radical, o “brasileiro cordial” situa-se muito mais próximo de uma figura em crise (ou da crise)<sup>14</sup> do que um presente do Brasil para o mundo civilizado.

<sup>14</sup> No livro *Declaração: isto não é um manifesto*, Antônio Negri e Michael Hardt (2006) apresentam a ideia de que a crise do mercado imobiliário que inaugura as crises do século XXI teriam produzido figuras significativas



Diferentemente do que pode parecer, é exatamente essa a função dessa forma imaginária: o “Eu”. Ela enuncia um conflito diante da impossibilidade da concretização de uma imagem perfeita de si. Admitir o impossível do “Brasil na real” é admitir que para chegar ao real do Brasil é preciso procurar as fraturas do simbólico e de como este se assenta sobre as figuras do imaginário.

Poderíamos afirmar, então, uma analogia direta entre o “Homem cordial” como uma figura pertencente ao imaginário (Eu ideal). Já o “povo” brasileiro parece configurar a dimensão simbólica situada na interseção entre o social e o político. O homem cordial, o povo e o Brasil real são elementos de como um impasse da formalização fratura essa identidade nacional. Para usar, alegoricamente, os termos de Gilberto Freyre (2003), se há um real omitido nessa história, ele está muito mais próximo da intimidade no interior das relações entre a casa-grande e a senzala.

A metáfora aqui proposta não visa esgotar a análise sobre a articulação entre a sociologia e a antropologia brasileira e o Real do Brasil. Ao contrário, evoca-se aqui um problema análogo ao proposto por Badiou (2007) em *O século*. Para o autor, a “paixão pelo Real” é a principal característica do século XX. Diferente do século XIX, herdeiro das tradições iluministas da reflexão, o século XX buscou a qualquer custo a realização da realidade.

O século XIX anunciou, sonhou, prometeu, o século XX declarou que ele fazia, aqui e agora. É o que proponho chamar de paixão pelo real; estou persuadido de que é preciso fazer dela a chave de toda a com apreensão do século. Há uma convicção patética de que se está convocado ao real do começo. O real, cada um dos autores do século sabe, é horrível e entusiasmante, mortífero e criador. (BADIOU, 2007, p. 58).

Ao lermos a tentativa da constituição de um “povo” brasileiro, deparamo-nos com a possibilidade do real do Brasil reduzindo a narrativa de uma realidade do Brasil. Essa suspensão do impasse suprime o Real em sua forma mais violenta e “culmina em seu oposto aparente, um espetáculo teatral” (ŽIŽEK, 2003, p. 23).

Assim, para Badiou (2007), a paixão pelo real é também a paixão pela guerra como a forma mais crua de percepção da realidade. Dito de outra maneira, é a paixão pela violência que pode ser experienciada de forma direta a partir da “montagem do semblante”. Trata-se, pois, de recorrer à espetacularização da realidade para manter o Real próximo e suportável de maneira ficcional.

---

para o entendimento das novas subjetividades. Elas seriam uma espécie de modelo dos comportamentos políticos de uma determinada forma de vida. São elas: o endividado, o mediatizado, o securitizado e o representado (despolitizado).

Todavia, algo de especial existe nessa montagem do semblante. Lacan (2009/1971) aponta que, por natureza, todo discurso faz semblante. Assim, quando montamos o semblante, como aponta Badiou (2007), ainda que o façamos para fugir do Real, constituímos a própria realidade da experiência. Distanciamos-nos do Real montando sucessivas realidades ou camadas de realidade a partir do semblante. Como escreve Žižek (2014, p. 26):

Encontramos aqui a diferença lacaniana entre a realidade e o Real: a ‘realidade’ é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos, enquanto o Real é a inexorável e ‘abstrata’ lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social. Podemos experimentar tangivelmente o fosso entre uma e outra quando visitamos um país visivelmente caótico. Vemos uma enorme degradação ecológica e muita miséria humana. Entretanto, o relatório econômico que depois lemos nos informa que a situação econômica do país é ‘financeiramente sólida’: a realidade não conta, o que conta é a situação do capital...

A violência, nesse sentido, atesta a crueza da realidade para além da suspeita, pois “A paixão pelo real é também necessariamente a suspeita. Nada pode atestar que o real é real, nada senão o sistema de ficção no qual ele virá desempenhar o papel de real” (BADIOU, 2007, p. 89). O real como impasse é, então, marcado pela suspeita de sua pureza. Žižek (2003) atesta essa percepção em sua análise sobre o “11 de setembro”. Para ele:

Teríamos, portanto, de inverter a leitura padrão, segundo a qual as explosões do WTC seriam uma intrusão do Real que estilhaçou a nossa esfera ilusória: pelo contrário – antes do colapso do WTC, vivíamos nossa realidade vendo os horrores do Terceiro Mundo como algo que na verdade não fazia parte de nossa realidade social, como algo que (para nós) só existia como um fantasma espectral na tela do televisor –, o que aconteceu foi que, no dia 11 de setembro, esse fantasma da TV entrou na nossa realidade. Não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade (ou seja, as coordenadas simbólicas que determinam o que sentimos como realidade). O fato de depois do 11 de Setembro se ter adiado ou cancelado o lançamento de grandes filmes contendo cenas semelhantes ao colapso do WTC (edifícios altos em chamas ou sendo atacados, atos de terrorismo, etc.) pode ser entendido como a ‘repressão’ do cenário fantasmagórico responsável pelo colapso do WTC. Não se trata, evidentemente, de uma espécie de jogo pseudopós-moderno de redução do colapso do WTC à condição de mero espetáculo da mídia, de vê-lo como uma versão-catástrofe dos snuff movies; o que devíamos nos ter perguntado enquanto olhávamos para os televisores no dia 11 de setembro é simplesmente: Onde já vimos esta mesma coisa repetida vezes sem conta? (ŽIŽEK, 2011, p. 31).

Guardada as devidas proporções, a espetacularização da violência do impacto dos aviões no WTC é análoga a uma das cenas mais marcantes do filme *Tropa de Elite*: a morte do antagonista “Baiano” pelas mãos do próprio herói, o Capitão Nascimento. A violência apenas sugerida de um tiro de escopeta calibre 12 na face de alguém é essa imagem que entra pela tela e fratura a realidade. É esse efeito o que Badiou (2007) chamou de “montagem do semblante”. Tornar o real sociável em sua espetacularização.

A cena evoca um sentimento ambíguo de querer ver, ao mesmo tempo em que o real age como angústia, em seu sentido atribuído por Freud (1996/1926[1927]), ou seja, como um sinal de perigo ou um incômodo diante da cena. Nada mais familiar do que o chiste de tapar os olhos com as mãos permitindo brechas entre os dedos. Eis um impasse do real fraturando a dimensão simbólica da realidade. Ele surge, muitas vezes, sob a forma de um “horror” magnetizante.

O “truque” de José Padilha na direção e montagem dessa cena é precisamente não mostrar o semblante, possivelmente, destroçado do antagonista. O efeito ambíguo que a figura do policial herói causou na sociedade mostra precisamente o real como impasse da formalização. Para uns, uma espécie de Robocop<sup>15</sup> brasileiro, no mais puro estilo Paul Verhoeven. Para outros, a personificação das práticas fascistas da política militar brasileira.

Não é de todo um absurdo associarmos esse efeito às categorias antropológicas brasileiras do século XX. Sousa (2017, p. 41) apresenta uma outra possibilidade de análise da obra magna de Gilberto Freyre, escrevendo que “Aqui nos interessa a leitura reprimida de *Casa-grande e Senzala*, que faz a escravidão sadomasoquista o ponto principal e não o conagraçamento das raças culturais que foi o ponto que Freyre privilegiou”.

Freyre (2003), ao tentar acessar o real do Brasil, parece ter produzido um efeito de semblante mostrando um drama histórico familiar da sociedade brasileira a partir do jogo da escravidão sexual como aos povos mouros do século VII. Assim, ainda para Sousa (2017, p. 43), no pensamento de Gilberto Freyre, “O dado familiar sexual é o mais interessante por engendrar uma forma de sociabilidade entre desiguais que mistura cordialidade, sedução, afeto, inveja, ódio reprimido e praticamente todas as nuances da emoção humana”.

Não é de se espantar que, assim como Hollywood produziu pelo menos uma dezena de filmes retratando vários aspectos das consequências do 11 de setembro, como *A hora mais escura* (*Zero Dark Thirty*), indicado ao Oscar de melhor filme de 2013, e *Guerra ao terror* (*The Hurt Locker*), ganhador do Oscar de melhor filme de 2010, o cinema e a televisão brasileira dediquem tantos esforços literários em romantizar as vísceras do Brasil. São incontáveis os números de telenovelas que mostram essa romantização “pornoerotizada” do senhor de engenho com as escravas na senzala.

Essa “pornoerotização” atualiza e reatualiza a celebração desse conagraçamento entre as raças brasileiras. Assim, o semblante que afasta a visceralidade do real aparece sobre

---

<sup>15</sup> É preciso lembrar que em 2014, sete anos depois do lançamento do filme *Tropa de Elite*, José Padilha dirigiu uma versão contemporânea do filme *Robocop* cujo tema central era a violência militar provocada pelo uso de *drones*.

montagem espetacularizada e passiva de ser vendida e consumida como mercadoria. Não há qualquer novidade aqui. Guy Debord (2008), em *A sociedade do espetáculo*, estava perfeitamente ciente dessa espetacularização como forma de mercado. Para ele, “O espetáculo é o momento no qual a mercadoria alcança a ocupação total da vida social. Não é somente que se faça patente sua relação com a mercadoria, mas sim que não existe outra coisa senão esta relação: o mundo visível é seu mundo” (DEBORD, 2008, p. 55, tradução nossa).

Semblante e espetáculo, no século XX, são, de certa forma, indissociáveis. A novidade que emerge, a partir dessa articulação, incide sobre o fato de que a montagem do semblante feita por Freyre (2003) desbloqueia, em larga medida, o espetáculo das imagens, “à brasileira”, reduzindo a violência do real a idealização do imaginário. Para ele:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. (FREYRE, 2003, p. 116).

Não estaríamos aqui diante do que Žižek (2013, p. 645) chamou de “suspensão do princípio de não contradição”? A condição de existência do “brasileiro” é, necessariamente, uma forma de perpetuar sua aniquilação. Aceitar a cordialidade, a congratulação entre as raças ou mesmo a noção de uma etnia nacional não parece ser, em última instância, uma própria maneira de destruição da polifonia que constitui um país de tamanho continental em detrimento de um único fio narrativo?

Segundo o filósofo Achille Mbembe (2018), é necessário atentarmos para o fato de que a “escravidão atlântica” tem como uma de suas características fundamentais a produção de uma “erótica da mercadoria”. Para ele, o que está em jogo, nesse caso, é a incitação de um desejo desenfreado e devorador de tudo que acontece na colônia. Segundo sua análise, “A pedra de toque do dispositivo alucinatório do potentado é a ideia de que não há *nenhum limite para a riqueza nem para a propriedade e, portanto, nem para o desejo*” (MBEMBE, 2018, p. 205, grifos do autor).

De tal sorte, o “escravo negro” tomado como propriedade se torna exclusivamente objeto de uso do senhor, constituindo uma relação embrionária para atividade capitalista nas colônias do sul. Não parece ser diferente o caso da dialética do senhor e do escravo nas terras tupiniquins. Ainda para Mbembe (2018, p. 93):

[...] o Negro sempre foi por excelência nome de escravo – homem-metal, homem-mercadoria e homem-moeda. O complexo escravagista atlântico, no centro do qual se encontra o sistema da plantação nas Caraíbas, no Brasil ou nos Estados Unidos, foi um canal expresso para a constituição do capitalismo moderno. Este complexo atlântico não produziria o mesmo tipo de sociedades nem de escravos que o complexo islâmico-transaariano, nem o complexo que ligou África ao mundo do índico. Se algo distingue os regimes de escravatura transatlântica das formas autóctones de escravatura nas sociedades africanas pré-coloniais, é precisamente o facto de estes nunca terem extraído dos seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representa assim uma figura relativamente singular de negro, pela particularidade de ser uma engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial.

Em uma clássica leitura sobre as diferenças das condições de possibilidade de existência do escravo no mundo antigo e no mundo moderno, Hanna Arendt (2010), em *A condição humana*, aponta que a descontinuidade histórica fundamental do conceito de escravidão reside no fato de que para os modernos o escravo é um instrumento de trabalho, enquanto no mundo antigo tratava-se de uma maneira de expurgar o trabalho da vida humana.

Agamben (2017) aponta um certo paralelismo entre a figura do escravo nesses dois “períodos” históricos. Para ele:

É preciso acrescentar, porém, que o estatuto especial dos escravos – ao mesmo tempo excluídos e incluídos na humanidade, como aquele não propriamente humanos que possibilitam que os outros sejam humanos – tem como consequência um cancelamento e uma confusão dos limites que separam a *physis* com relação ao *nomos*. Ao mesmo tempo instrumento artificial e ser humano, o escravo não pertence propriamente a esfera da natureza nem aquela da convenção, tampouco a esfera da justiça ou aquela da violência [...]. O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida humana que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. (AGAMBEN, 2017, p. 39).

Se tocarmos os fios das leituras de Agamben e Mbembe, como em um curto-circuito, deparamo-nos com a obviedade da condição escravista para o surgimento do capitalismo “à brasileira”. Não estamos diante, novamente, de uma suspensão do princípio de não contradição? A condição do liberalismo no Brasil não fora a escravidão? Deparamo-nos novamente com uma espécie de tensão dialética entre montagem e semblante, mas agora em sua forma de “exceção” política. O liberalismo “à brasileira” é absolutamente dependente da manutenção das estruturas escravocratas de nossa sociedade.

Vejamos por exemplo a figura do mestiço. Souza (2018), em sua leitura de Gilberto Freyre, aponta indícios dessa condição escravocrata do liberalismo. Para ele, “Os filhos dos senhores e escravos, desde que assumissem os valores do pai, ou seja, se eles se identificassem

com ele, tinham a possibilidade de ocupar os postos intermediários em uma sociedade tão marcadamente bipola.” (SOUZA, 2018, p. 177).

Para Lilia Schwarcz (2019, p. 44), “O que definia a nobreza brasileira era o que ela não fazia: dedicar-se ao trabalho braçal, cuidar de um estabelecimento, atuar como artesão, arar a terra [...]”. O trabalho, segundo a autora, neste período, é entendido como uma atividade menor. Coube, de alguma forma, à figura denominada por Souza (2017) de “mulato habilidoso” ocupar-se do trabalho intermediário. Um que requeria um tipo de perícia não encontrada entre os cativos, mas que, ao mesmo tempo, não era entendido como digno pela “nobreza brasileira”.

Em termos žižekianos, diríamos que essa figura é o epicentro da síntese de uma dialética suspensa. O “mulato”, nem negro, nem branco. Nem liberto, nem escravo. Um trabalhador que, no limiar da exclusão da vida política, insere-se nela para permitir a vida política. Não por menos Antônio Paim (2018) identifica o pensamento liberal brasileiro desse período como inconsistente, pois não havia condições de possibilidade de uma organização doutrinária de uma ordem liberal enquanto o trabalho reduzia-se às condições escravocratas. Sobre esse tema, Paim (2018, p. 156-157) escreve que:

Assim, pelo menos ao longo das três primeiras décadas republicanas, o liberalismo corresponde a doutrina política oficial. Mas a prática do regime era francamente autoritária [...] Quanto à ordem, esta só se mantinha mediante a sucessiva decretação de estados de sítio e a intervenção naqueles estados politicamente mais fracos.

Se Souza (2017) defende que a figura do “mulato habilidoso” é fundamental para a constituição da sociedade brasileira pós-escravista, por outro lado, parecia haver na indústria cultural da época uma tentativa de reprimir essa relação. Schwarcz (2012) aponta a existência de uma “desafricanização” da cultura brasileira na incorporação do mulato como uma espécie de ápice da congratulação entre as raças. Sobre isso, a autora escreve que:

Para além do debate intelectual, tudo leva a crer que, a partir dos anos 1930, no discurso oficial ‘o mestiço vira nacional’, ao lado de um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados. Esse é o caso da feijoada, naquele contexto destacada como um ‘prato típico da culinária brasileira’. A princípio conhecida como ‘comida de escravos’, a feijoada se converte em ‘prato nacional’, carregando consigo a representação simbólica da mestiçagem. O feijão (preto ou marrom) e o arroz (branco) remetem metaforicamente aos dois grandes segmentos formadores da população. A eles se juntam os acompanhamentos — a couve (o verde das nossas matas), a laranja (a cor de nossas riquezas). Temos aí um exemplo de como elementos étnicos ou costumes particulares viram matéria de nacionalidade. Era, portanto, numa determinada cultura popular e mestiça que se selecionavam os ícones desse país: da cozinha à oficialidade, a feijoada saía dos porões e transformava-se num prato tradicional. (SCHWARCZ, 2012, p. 58).

Em uma breve leitura, reprimida pelo espetáculo, da obra “Aquarela do Brasil”, composta por Ari Barroso em 1939, é possível destacar dois trechos da letra da canção que nos apresentam uma correlação direta com esse “imaginário brasileiro”. A música nos mostra duas figuras da composição ideológica da identidade étnica do país: “Brasil, meu Brasil brasileiro, meu mulato inzoneiro” e “Brasil, terra boa e gostosa, da morena sestrosa de olhar indiscreto”.

No primeiro caso, o letrista, em seu “eu” lírico afundado no mar ideológico da constituição de uma identidade nacional, aponta o mulato com elemento aglutinador da noção de Ribeiro (1995) de “identidade nacional”, mas acentuando a característica, nos termos de Holanda (1995), de uma cordialidade passional: “inzoneiro” é, por definição, aquele que faz intriga.

Na letra, a exaltação da figura do mulato está acompanhada de desconfiança antropológica frente a sua condição de mulato. Pois, ao mesmo tempo que este é a marca do Brasil, seria ele, também, a fonte de suas mazelas. O motivo pelo qual a conciliação entre as etnias é constantemente tensionada. O mulato, o brasileiro cordial, é o extremo oposto do europeu colonizador.

Vale ressaltar, porém, que o “mulato” aparece na literatura sociológica como um ser sem gênero. A letra de Ari Barroso, todavia, lembra-nos da figura feminina que compõe o que Tadei (2002) chamou de “dispositivo de mestiçagem” brasileira: a “morena”. Para o letrista não se trata de qualquer morena, mas a sestrosa, ou seja, sedutora. Esta encarna uma versão pornoerotizada da cordialidade brasileira.

Freyre (2003, p. 113) escreve que “Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio”. Para ele, as condições portuguesas de colonização produziram uma espécie de subjetividade masoquista nos dominados onde haveria, ali, qualquer coisa de prazer na violência sofrida.

Em uma análise mais vigorosa, e por que não dizer violenta, Caio Prado Jr. (2011, p. 364), na obra *A formação do Brasil contemporâneo*, escreve que “A outra função do escravo, ou antes, da mulher escrava, instrumento de satisfação das necessidades sexuais dos seus senhores e dominadores, não tem um feito menos elementar”. Trata-se da redução da “escrava negra” a instrumento de uso sexual do senhor.

Essa hipótese “pornoerótica” acentua a noção agambeniana do escravo e da escrava como instrumento a ser usado por um senhor. Tanto para Freyre (2003) como para Prado Jr. (2011), parece haver, na figura da escrava negra brasileira, uma “pornoerotização” que evoca a pulsão sexual do homem branco.

Eis a constituição da cordialidade ideal em seu estado imaginário bruto: o homem máquina de trabalho e a mulher máquina de prazer. Em ambos os casos, instrumentos de uso de outrem para se chegar a um fim em uma atividade produtiva: o trabalho na forma profissão ou o trabalho na forma sexo.

Essa imagem assenta-se perfeitamente às regras de composição em que a violência do sadismo do colonizador é diluída pelo masoquismo do colonizado. Assim, apesar de produto do “abuso sexual”, o mulato e a morena são o que temos de mais brasileiro que existe. No campo das relações simbólicas, a constituição ideológica dessa figura mestiça é fundamental para nos afastar da sanguinolenta intimidade entre a casa-grande e a senzala. Como aponta, precisamente, Lélia Gonzales (2020, p. 59):

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação ‘profissional’: doméstica e mulata. A profissão ‘mulata’ é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de ‘mercado de trabalho’. Atualmente o significado de mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha mestiça de preto/a com branco/a), mas a um outro, mais moderno: ‘produto de exportação’. A profissão mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposta pelo sistema, submetem-se a exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do ‘rebolado’, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se perceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais mas como provas concretas da ‘democracia racial’ brasileira; afinal são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista ‘preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar’. Em outros termos, são sutilmente cooptadas pelo sistema sem se perceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade.

Sousa (2018b) aponta a noção “homem cordial” como uma espécie de mito originário de uma ideologia que ele apresenta pela expressão “colonizado até osso”. Trata-se de uma figura sem classe. Movida pelas emoções. Dócil, mas pouco confiável e que resguarda um rancor de sua formação frente à figura do colonizador.

Essa figura, puramente brasileira, parece coincidir com os mestiços e mestiças que compõem a sociedade brasileira. Assim, ambigualmente, ela desbloqueia a possibilidade de uma inserção social desses “brasileiros” na *bios politikos* do país, ao mesmo tempo em que age como uma espécie *point paradox* para a transformação de toda uma “raça” e seus variantes em uma classe social. Segundo Sousa (2009): a “ralé” brasileira.

Estamos novamente diante da montagem de um semblante que, paradoxalmente, em sua paixão pelo real, afasta-nos dele. Assim, a insistência de Ribeiro (1995) em uma espécie de confraternização das raças nos anos de 1990. É possível atestar isso quando ele escreve que:

O surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher gente variada que aqui se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de



índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com brancos), caboclos (brancos com índios), ou curibocas (negros com índios). Só por esse caminho, todos eles chegam a ser uma gente só, que se reconhece como igual em alguma coisa tão substancial que anula suas diferenças e os opõe a todas as outras gentes. Dentro do novo agrupamento, cada membro, como pessoa, permanece inconfundível, mas passa a incluir sua pertença a certa identidade coletiva. (RIBEIRO, 1995, p. 132).

Notemos aqui a passagem de uma análise ideológica que oscila de uma tipificação idealizada de figuras sociais para a construção de uma racionalidade simbólica em torno de uma identidade nacional na forma de um conjunto vazio. Se até agora parecíamos estar falando do que Žižek (2003), em termos lacanianos, chamou de pequenos outros imaginários, essa identidade coletiva produz o Brasil como um grande outro simbólico.

Se nos pormenores das figuras imaginárias, a ralé parecia estar em plena tensão com a noção de cordialidade, no campo simbólico, do “Grande outro” Brasil, essa tensão é não somente abarcada, mas incorporada como parte estrutural do país. Assim, Ribeiro (1995, p. 223) escreve que “O enorme contingente negro e mulato é, talvez, o mais brasileiro dos componentes de nosso povo”.

Mesmo crítico da desigualdade de classe e das violências raciais, esse Darcy Ribeiro buscou uma identidade nacional que equilibre essa tensão. Quando o “ideal de eu”, ou seja, uma identidade nacional ampla capaz de absorver e harmonizar as diferenças, assenta-se sobre a figura imaginária do mulato, precisamente nesse ponto onde o Real do Brasil nos escapa.

Toda a violência é absorvida e personificada em figuras imaginárias que necessitam de ilações para validar-se enquanto tese sociológica sobre a constituição nacional. Não por acaso, Ribeiro (1995, p. 221) escreve que:

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Essa visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até pelos negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa.

Não devemos descartar o conteúdo crítico das palavras de Darcy Ribeiro, entretanto é preciso retornar à noção de montagem do semblante e aos efeitos de sua espetacularização

para entendermos que a operação sociológica básica de desvelamento da realidade pouco tem efeito sobre a realidade (ŽIŽEK, 1996).

Analisemos, pois essas figuras citadas por Darcy Ribeiro – a saber: o negro livre, o mulato e o branco pobre – a partir do que Judith Butler (2017) chamou de “enquadramento”. Em um sentido especial, revela-nos a filósofa, “ser enquadrado” é uma expressão complexa em que uma das interpretações possíveis é “ser incriminado” de maneira falsa ou fraudulenta. Para a autora, trata-se de organizar as normatividades de como se “reconhece” algo reduzindo, quase que de “maneira ideológica”, esse reconhecimento a uma normatividade ontológica que, por sua vez, mantém essa estrutura de “enquadre”.

Poderíamos, sem muitos desperdícios epistemológicos, situar o enquadramento na interseção entre o imaginário e o simbólico. Assim, diremos que se trata da relação entre uma imagem e uma narrativa. As imagens históricas produzidas por Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Holanda estão intimamente ligadas à construção da narrativa sobre a constituição da ideia de um “povo” consoante.

Assim, esse modo de reconhecer a realidade reproduz-se com uma certa autonomia dentro da cultura, atualizando essas figuras em sua historicidade. Contudo:

[...] o ‘enquadramento’ não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Em outras palavras, o enquadramento não mantém nada integralmente em um lugar, mas ele mesmo se torna uma espécie de rompimento perpétuo, sujeito a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar para outro. Como o enquadramento rompe constantemente seu contexto, esse autorrompimento converte-se em parte de sua própria definição. Isso nos conduz a uma maneira diferente de entender tanto a eficácia do enquadramento quanto sua vulnerabilidade a reversão, a subversão e mesmo a instrumentalização crítica. *O que é aceito em uma instância, em outra é tematizado criticamente ou até mesmo com incredulidade.* (BUTLER, 2017, p. 26, grifos nossos).

Não seriam a *pop art* e suas variantes contemporâneas, traduzidas como *cultura pop*, o grande exemplo dessa espécie de dialética dos enquadramentos? Em 1976, foi ao ar, na TV brasileira, a telenovela *A escrava Isaura*, inspirada na obra homônima, publicada em 1876, de Bernardo Guimarães. A peculiaridade da obra e, por conseguinte, de sua versão televisiva, é a figura de escrava que intitula a trama. Isaura, interpretada pela atriz Lucelia Santos, é filha de pai desconhecido e mãe mulata, é branca, de voz afinada e lírica, e tocava “plenamente” piano para seus senhores.

A escrava Isaura é a personificação do que, na literatura, David Brookshaw (1983) chama de “escravo nobre”. Parece haver todo um dispêndio de energias para tornar a figura de

uma mulher protagonista de uma narrativa palatável ao consumo, assim, no caso de Isaura, não só suas características são embranquecidas, mas ela é branca.

Araújo (2004) aponta um fenômeno análogo, e com um certo caráter perverso, o denominado *black face*. Segundo ele, em 1969, na novela *Cabana do pai Thomas*, o protagonista negro fora interpretado por um ator branco pintado com tinta preta por pressões dos produtores da emissora que exibiria a obra.

Correndo o risco de um certo anacronismo, é possível inferir a manutenção de uma lógica análoga à do “escravo nobre” na televisão brasileira. Grijó e Sousa (2012) analisaram a participação dos negros nas telenovelas brasileiras nos anos 2000. Segundo eles, em 53 telenovelas pesquisadas, exibidas de 2000 a 2010, no Brasil, somente 3 tiveram como protagonistas atores e atrizes negras. Sendo especificamente as atrizes: Tais Araujo e Camila Pitanga.

Segundo o *website* de notícias Geledes, desde que Tais Araujo, em 2004, interpretou a primeira protagonista na maior emissora de televisão do Brasil, aproximadamente 150 telenovelas foram ao ar e apenas outras 12 contaram com protagonistas negras<sup>16</sup>.

Esse exemplo nos mostra como os enquadres sobre a espetacularização de uma determinada figura vão se modulando a uma temporalidade. O conceito de Butler (2017) nos oferece, assim, uma outra perspectiva sobre a concepção de uma identidade nacional. Poderíamos falar, então, que a montagem do semblante que nos afasta da violência do real é operacionalizada, de alguma forma, pelo enquadramento de algumas identidades a uma determinada normatividade espacial e temporal.

A ideia de uma suspensão violenta do processo dialético perde sentido, pois, no enquadramento, a própria tensão parece pressionar a moldura do enquadre. Diferentemente da produção de uma narrativa nacional que aprisiona as identidades às formas, o enquadramento já está sujeito de antemão a mudanças. Trata-se de uma moldura mais fluida e, nesse sentido, uma verdadeira aquarela, posto que:

A moldura nunca determina realmente, de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta a nossa compreensão estabelecida das coisas. (BUTLER, 2017, p. 24).

---

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ha-15-anos-globo-lancou-la-protagonista-negra-em-novela-e-quase-nada-mudou/>. Acesso em: 30 abr. 2021.

Essa fluidez do “enquadramento” deve aqui ser apreendida em dois sentidos. No primeiro, podemos dizer que se trata do fenômeno das sociedades de controle, como propõe Deleuze (2013, p. 225, grifos do autor) quando escreve que:

Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlatos, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é *numérica* (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são *moldes*, distintos da moldagem, mas os controles são modulações, como uma moldagem autodeforme que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outros.

Nesse caso, o impasse da totalização do enquadramento seria sua própria capacidade de adaptar-se. Butler (2017) é ciente disso quando admite a possibilidade de novas formas de visibilidade serem apenas outras formas de enquadramento que reontologizam de maneira, digamos, sofisticadas as vidas passivas de serem reconhecidas como dignas.

O “controle” age de maneira mais sutil que o próprio espetáculo. O semblante montado por ele é anamórfico, o que limita os modos de reconhecimento das técnicas de controle enquanto tais. Nesse sentido, não seria a representatividade a grande estratégia do controle contemporâneo? Não se trata de diminuir o valor ético dessa noção, mas de admitir que esse valor é acompanhado de novas estéticas de enquadramento.

O anúncio do filme *Pantera Negra* à indicação de melhor filme no Oscar de 2018 pode nos dar uma ideia mais concreta desse fenômeno. Segundo o *website* de cultura *pop* brasileiro Omelete, o MCU (*Marvel Cinematic Universe*), desde 2008, com o lançamento do primeiro filme do Homem de Ferro, já faturou aproximadamente 15 bilhões de dólares ao longo de seus 11 anos.<sup>17</sup>

O filme *Pantera Negra*, de elenco composto quase em sua totalidade por atores negros, teve bilheteria total de 1,28 bilhão de dólares, o que equivale a quase 10% da bilheteria total do MCU, franquia que conta com 19 filmes. Eis o impasse da representatividade: o real da “vida negra” ainda está amarrado ao que Butler (2017) denominou de “vida precária”. Ao mesmo tempo em que os novos moldes de enquadramento produzem visibilidade em cifras estratosféricas, a vida da população negra ao redor do mundo não é “passiva de luto”.

Parece-nos que esse alerta motiva toda a geração de pensadores franceses da década de 1960. Oliveira (2012, p. 60), referindo-se à crítica inaugural desse movimento, feita por Lyotard, escreve que “A característica básica do que constitui a pós-modernidade consiste precisamente numa ruptura radical com essa forma de pensar: com toda a pretensão de

---

<sup>17</sup> Disponível em: <https://www.omelete.com.br/marvel-cinema/bilheterias-do-mcu>. Acesso em: 30 abr. 2021.

articulação do sentido do todo, com a ideia de um sistema fechado [...]”. Nos termos postos por Foucault (2000), a representação não representa o todo, mas apenas a parte do todo que representa. Nesse sentido, estaríamos diante de um problema muito mais epistemológico da representatividade do que ético.

Em termos éticos, como proposto por Butler (2017), as vidas representadas pela representatividade não são aquelas “vidas precárias”, mas somente o enquadramento da parte dessas vidas passivas de luto. Lembremos, como já dito, a característica peculiar da escravidão para Agamben (2017): o *limiar*. A vida do “escravo” só pode ser entendida enquanto vida na medida de uma finalidade instrumental para a vida política do senhor. O *limiar*, a tensão dialética não passiva de síntese, surge exatamente quando a vida se faz instrumento e deixa de ser “vida humana”. Eis o indiscernível entre *Bio* e *Zoe*. Entre “vida política” e “vida nua” na vida do escravo negro.

Poucos artistas capturaram tão bem, na música brasileira, essa ideia de limiar como Caetano Veloso na sua composição “Haiti”. Nela, o letrista escreve:

Quando você for convidado pra subir no adro da fundação casa de Jorge Amado/  
Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos dando porrada na nuca de  
malandros pretos/ de ladrões mulatos e outros quase brancos/ tratados como  
pretos só pra mostrar aos outros quase pretos (E são quase todos pretos) e aos  
quase brancos pobres como pretos como é que pretos/ pobres e mulatos e quase  
brancos quase pretos de tão pobres são tratados

A música de Caetano Veloso nos convoca a uma indiscernibilidade entre observador e observado. Aqui o agente da violência do Estado podia ser ele mesmo a vítima da violência da qual é apenas veículo. O *limiar* personifica-se no “quase”. Um branco quase preto, um preto quase branco e ninguém é cidadão. Assim, o “enquadramento” como forma de agenciamento da produção de subjetividade pela “sociedade de controle” passa, em alguma medida, pela sua íntima relação com o espetáculo.

O segundo aspecto do enquadramento seria tomá-lo em uma dimensão econômica, ou, mais precisamente ou pretensiosamente: uma economia política dos modos de subjetivação. Na relação entre enquadramento e espetáculo nos aproximamos de pensar em termos econômicos do psiquismo quando pensamos, como pensa Maria Rita Kehl (2004), no espetáculo como um modo de subjetivação. Para a psicanalista, as imagens do espetáculo produzem uma forma de subjetividade industrializada ávida por consumo de mais e mais espetáculo. Assim, de um lado o espetáculo agiria produzindo o desamparo e de outro vendendo a solução deste.

Cria-se um ciclo infinito de consumo em que o objeto a ser consumido são, segundo Christoph Türcke (2012), as sensações. Essa lógica de funcionamento do capitalismo em sua face contemporânea onde os sentidos são constantemente bombardeados de estímulos, produzindo um regime que, nas palavras de Jonathan Crary (2016), não descansa e não dorme, funcionando 24 horas por dia e 7 dias por semana. Há, todavia, no meio dessa massa amórfica de estímulos contingentes, um sujeito alvo dessas ações. Tratar o outro aspecto do enquadramento seria perguntar, então, qual o papel desse sujeito nesse universo?

A partir dessa questão, é preciso um giro conceitual em direção ao papel da economia política no campo da teoria social e sua relação intrínseca com o próprio social e os sujeitos. Relação essa sustentada no campo do que Žižek (2008) conceitua como uma paralaxe. Para Žižek (2008), pensar os modos de produção da vida social é pensar a “[...] lacuna entre o indivíduo e a dimensão social ‘impessoal’ tem de se reinscrever no próprio indivíduo: essa ordem objetiva da substância social só existe na medida em que os indivíduos a tratam como tal, relacionam-se com ela como tal” (ŽIŽEK, 2008, p. 17).

Desta feita, analisar o lugar da economia política no campo do social é debruçar-se sobre o interstício dessa lacuna paralática a partir de uma certa perspectiva de subjetividade, ou seja, do ponto de inflexão onde o social inscreve-se no sujeito que, por sua vez, relaciona-se com essa inscrição.

Eis o desafio aqui proposto: colocado agora nos termos de nosso interesse em como se organizam as “formas de vida” no Brasil. Se tomarmos a ideia de semblante, como feito até aqui, falaremos da montagem de imagens-narrativas que organizam aspectos fundamentais das formas de vida no Brasil. As teorias sociológicas do século XX, por exemplo, dão-nos essas coordenadas da localização da subjetividade do brasileiro a partir de uma série de diagnósticos sociais sobre essas subjetividades.

Nossa tese toma essa ideia geral como ponto de partida, mas busca organizar esses diagnósticos em um quadro geral: um mapa. Um mapa dos diagnósticos do Brasil. Trata-se, em última instância, de dois procedimentos: 1) elaborar um método capaz de desenhar esse mapa; e 2) localizar no tempo e no espaço uma espécie de aplicação dessa carta política. Com isso pretendemos oferecer um *dianóstico do presente*, mas não de qualquer presente. Um diagnóstico do “presente à brasileira”, mas, para isso, é necessário “escarafunchar” o passado.

O “longo século XX” brasileiro reverbera no século XXI. Seus ecos podem ser ouvidos até pela audiência menos atenta. O semblante do século XX nos deixou marcas, cicatrizes que insistem em suas marcas no nosso cotidiano. O passado se atualiza em nosso presente. “Um museu de grandes novidades”, no dizer do poeta Cazusa. Nada mais

característico dessa forma de vida brasileira do que a existência de um museu na cidade do Rio de Janeiro denominado “Museu do Amanhã”. O Brasil olha para o futuro esquecendo-se do seu passado. Nosso papel aqui é trazer possibilidades de entender como esse passado é contemporâneo do nosso presente.

## 6 POR AMOR ÀS CAUSAS PERDIDAS: CRÍTICA DA RAZÃO POPULULISTA NO BRASIL

Todos os analistas sabiam que as promessas populistas da onda progressista que tomou a América Latina e, por conseguinte, o Brasil, não se cumpririam. Ou pior... Elas nos levariam a uma crise austera. Nenhum nekeynesianismo sobrevive isolado no Império. Rapidamente as empresas multinacionais estadunidenses e europeias agiriam contra o risco de perder sua mão de obra barata.

Não importa o quanto o Império espalhe-se sobre o globo, as suítes do castelo continuam na Europa e nos Estados Unidos. As promessas do lulismo colocaram, então, uma escolha hegeliana para a América Latina: populismo de esquerda ou de direita? Após décadas de ditaduras violentas, a escolha parecia óbvia. No início dos anos 2000, a nova esquerda latino-americana enfim chegaria ao poder através da promessa de uma *oikonomia da glória*. Uma espécie de redenção econômica para os pobres e cultural para as classes ricas ditas “esclarecidas”.

Kurt Cobain não embalaria mais o mundo dos anos 2000, como nos lembra Mark Fisher (2019), pois sua desesperança nirvânica evanesceu-se, dando lugar aos sonhos de um mundo mais justo. Poder-se-ia voltar a falar de amor de várias maneiras, inclusive questionáveis, e não mais de desesperança. A primeira década do século XXI pode ser definida por uma expressão que foi popularizada por Barack Obama: “Yes, we can”. Sim, nós podemos, mas o que mesmo? Esse é o verdadeiro imperativo do gozo lacaniano que afirma “Goze!”, mas não diz com o que, não diz como, não diz onde.

A democratização do gozo teria consequências nefastas. Não houve rompimento com o principal macrocontrolato do Império. Seguindo o tom de Luiz Inácio Lula da Silva, o BRICS passou a negociar com o FMI (Fundo Monetário do Império, ou melhor, Internacional). Como aponta Fiori (2011), o Brasil tornou-se uma espécie de “turma do deixa disso” global. A qualquer ameaça de rompimento com o sistema financeiro, Lula estava lá. O operário barbudo, de voz rouca e quase incompreensível, agora usava Yves Saint Laurent. Era o Mediador dos problemas do mundo. O Brasil em alguns anos deu saltos quânticos na eletrosfera da economia internacional. E a crise? “É so uma marolinha...” Respondeu o ex-operário e então presidente da quinta maior economia do mundo.

Eis o problema de enxergar a racionalidade neoliberal apenas da perspectiva de uma razão econômica. Enquanto Lula surfava a marolinha, o brasileiro embriagava-se à beira da praia assistindo ao espetáculo econômico da ascensão ao consumo. Inebriado por uma



verdadeira inserção, que antecedeu qualquer forma de ascensão, “Lulinha paz e amor” conseguiu uma conciliação entre classes que nem mesmo Vargas conseguira na “ditadura do Estado Novo”.

O problema é que reformas não são revoluções. Poderíamos, em termos lacanianos, falar que reformas são constructos imaginários cuja sociabilidade produzida (uma subjetividade reformada) tampona o que Žižek (2014) chama de “violência sistêmica”. Aquela inerente à própria existência do capitalismo e que, ideologicamente, esconde-se nos subterfúgios das conciliações entre as classes. A Multidão é violenta, às vezes só não compreende a sua violência como tal, pois é tomada por simples hábito.

Era questão de tempo até a marolinha tornar-se um tsunami. E qualquer fratura no frágil imaginário reformista abriu a tampa do Real dos esgotos da subjetividade brasileira. Arriscamos dizer que, do alto de sua mais pura intuição política, Lula sabia disso. Bastou que ele saísse da cena política (ainda que atuasse na misancene) para que os recalques ditatoriais voltassem em forma de violência. Os analistas<sup>18</sup> não conseguem afirmar com objetividade se Lula tinha alguma carta coringa na manga ao escolher Dilma Rousseff como sucessora.

Mesmo atuando nos bastidores da política há décadas, Dilma era uma desconhecida da massa da população. A ministra de Minas e Energias? Em alguns meses essa ilustre desconhecida tornar-se-ia a primeira PresidentA do Brasil. Sem a mesma eloquência política e habilidade política de seu mestre, Dilma herdou uma herança maldita: a copa do mundo de 2014. Após os anos 2010, o mundo já não era mais o mesmo. A guerra ao terror estava desgastada. No Ocidente não havia mais o que se odiar. Era preciso encontrar um novo inimigo. Como afirma Dunker (2005), é preciso inventar um novo inimigo.

A Multidão dos protestos de 2013 talvez seja o grande exemplo antropológico, no Brasil, do conceito de Hardt e Negri (2014). Uma massa que clamava por algo que não se podia dizer muito bem o quê. O que movia aquela Multidão? Um patriotismo difuso embalado pelos gritos de “100” partido e sem violência. O inimigo agora era outro, um que sempre esteve lá.

A negociação com o Fundo Monetário Imperial funcionava assim: tapava-se um buraco na medida em que se abria outro. A exigência de austeridade não tardaria. Como explica Mark Blyth (2017, p. 22):

Austeridade é uma forma de deflação voluntária em que a economia se ajusta através de redução de salários, preços e despesas públicas para reestabelecer a competitividade, que (supostamente) se consegue melhor cortando orçamento do Estado, as dívidas e os déficits. Fazê-lo, acham seus defensores, inspirará a ‘confiança

---

<sup>18</sup> Aqui refiro-me especialmente ao grupo que coaduna com o pensamento de Francisco de Oliveira e André Singer.

empresarial' uma vez que o governo não estará 'esvaziando' o mercado de investimento ao sugar todo o capital disponível através de emissão de dívida, nem aumentando a já 'demasiada grande' dívida da nação.

Desde 2008, a marolinha, já em 2013 uma onda gigante e insurfável, exigia das periferias do Império austeridade. Mas a copa do mundo de 2014 espelhou a realidade abismal entre centro e periferia. Nasceu assim a única exigência em comum da Multidão: “O padrão Fifa”. O “Padrão Fifa” nada mais é do que os resquícios da infraestrutura do Estado de Bem-Estar Social da zona do euro. Aqui é preciso lembrar que de fato falamos em resquícios, visto que parte dessa zona estava colapsada.

A Grécia, por exemplo, está sendo conduzida literalmente para o calote pela continuação do crescimento de sua dívida; mais dívida, empréstimos e resgates não estão resolvendo o problema. O que é verdade em relação as partes – é bom para a Grécia reduzir sua dívida – não é verdade em relação a soma das partes. Isto é, se a Grécia cortar a sua dívida enquanto os seus parceiros comerciais – todos os outros Estados da Europa – tentam fazer a mesma coisa ao mesmo tempo, isso torna a recuperação ainda mais difícil. Tendemos a esquecer que alguém tem de gastar para que alguém poupe; de outro modo, o poupador não teria rendimentos para poupar. Uma dívida, deve-se recordar, é um ativo e um fluxo de rendimento de algeme e não apenas uma responsabilidade de outrem. (BLYTH, 2017, p. 30).

O caso grego é uma grande pista do que aconteceria anos depois no Brasil com o retorno de um *Chicago Boy* às rédeas da economia nacional. Mas voltemos às manifestações de 2013. Enquanto o “Padrão Fifa” dava a tônica de uma forma de vida idealizada vinda da Europa, a realidade das políticas públicas não correspondia à realidade dos estádios de futebol.

Para o economista e ex-ministro da Economia da Grécia Yanis Varoufakis (2016), da recuperação da crise de 1929 até 2008 o capitalismo funcionou através de um *Mecanismo Geral de Reciclagem de Excedentes*. No final das contas, trata-se de uma analogia semelhante à de Mark Blyth (2017) quando diz que, se existem 9 pessoas pobres em um bar e o Bill Gates entra nesse bar, agora estatisticamente existem 10 milionários. O MGRE funcionava com um desequilíbrio equilibrado.

Austerar países pobres para que as grandes empresas dos países ricos possam competir por mão de obra barata nesses países. Do ponto de vista estatístico, agora a economia desses países vai bem. Os processos políticos “reais”, todavia, são de sucateamento de qualquer possibilidade de um Bem-Estar Social. O neocolonialismo é um mecanismo consciente da razão neoliberal do Império.

Assim, o “Padrão Fifa” era algo impossível àquela altura da nossa história. Não era mais possível reciclagem (MGRE) e nem investimentos, apenas o endividamento. Para (não)

variar, além de qualquer  $7 \times 1$  e “Ei Dilma vai tomar no ‘3,14’”, a Europa e os EUA saíram como maiores vitoriosos da copa do mundo de 2014. Como? Preparando o terreno para o *impeachment* que ocorreria dois anos depois.

Segundo nos recorda Perry Anderson (2020), antes mesmo de o segundo mandato começar os *Chicago Boys* já circulavam nos bastidores da economia. Em 2014 já se falava em cortes, reformas previdenciárias, reformas trabalhistas e na necessidade de aumentar a competitividade das empresas. Todas as pistas de que um plano de austeridade seria emplacado. Mas como a marolinha surfada por Lula virou a Tsunami que afogou Dilma?

### **6.1 “My man. I love this guy... He’s the most popular politician on earth”: O esgotamento do Lulismo**

Como escreve o historiador Perry Anderson (2020, p. 55), “Para qualquer crítico que se use Luiz Inácio Lula da Silva é o político mais bem-sucedido do seu tempo”. Assim, como todo grande nome da macro-história do ocidente, Lula não está imune às mais variadas contradições éticas e discursivas. De acordo com Tales Ab’Saber (2011), já em seu discurso de posse, Lula se impôs o desafio que daria o ritmo atonal do seu governo. Lula teria afirmado que surpreenderia tanto a direita quanto a esquerda.

Esse desafio autoimposto e proposto é, acima de tudo, a base das contradições do lulismo. E aqui é necessária uma radical diferenciação entre Lula e o lulismo. Assim como Paul Laurent Assoun (1991) faz uma radical separação entre Freud, o freudismo e a Psicanálise, o mesmo deve ser feito com Lula, o lulismo, e o petismo. Essa diferença transversaliza a micro, a macro e a mesopolítica econômica brasileira.

Aos biógrafos caberá falar das “cachacinhas”, do clube do coração (o Corinthians) e da mudança de indumentária. De Giorgio Armani a Yves Saint Laurent. *A verdade vencerá: o povo sabe por que me condenam*, a autobiografia de Lula (2018), pode servir de leitura aos mais interessados nas particularidades pessoais do ex-presidente sobre a conjuntura política que o levou ao cárcere na Polícia Federal de Curitiba.

Aos interessados em mapear as patologias sociais do neoliberalismo, o lulismo é o que de fato interessa. O ex-presidente estadunidense Barack Obama parece compartilhar da mesma ideia do historiador e seu compatriota Perry Anderson. “Esse é o cara. Eu amo esse cara. Ele é o político mais popular do mundo”. Lula não se tornou o cara da noite para o dia, muito menos o fez só. Antes de surfar a marolinha, Lula nadou em amargas derrotas.

Ao ser eleito presidente, Lula deparou-se com um país em plena recuperação política econômica devido ao plano real. E nenhuma coincidência poderia ser maior para uma crítica que tem como uma de suas bases a psicanálise do que a moeda que salvou o país de uma crise inflacionária se chamar real.

Mas, como afirma Anderson (2020), para os viúvos e viúvas de Fernando Henrique Cardoso, o governo petista era apenas uma continuidade do nacional desenvolvimentismo iniciado por FHC. Francisco de Oliveira (2013) aponta que não é uma coincidência absurda as analogias entre os dois governos. Para o sociólogo, a própria matriz ideológica dos dois governos tem relações comuns. Em seu ensaio sobre o ornitorrinco, Oliveira (2013) escreve que o governo do PT não abandona o programa PSDBista, mas o realiza a partir de outras perspectivas.

De um lado, os banqueiros; de outro, a classe trabalhadora. O que Lula fez, segundo Oliveira (2013), foi conciliar essas duas classes formando uma nova classe média inserida em um capitalismo global realizado de maneira anamórfica da periferia. FHC construiu os alicerces para a formação de um sujeito neoliberal à brasileira cujas bases subjetivas foram, de certo modo, moldadas ao longo do período ditatorial.

O paradoxo reside no fato de que, para haver uma classe consumidora global, é necessário que existam as condições do consumo. Poderíamos dizer então que coube ao plano Real e ao governo de FHC alinhar os pilares do que seria esse novo consumidor que será conhecido, no governo Lula, como “nova classe média”, que, no dizer de Oliveira (2003), é subdesenvolvida e globalizada.

### *6.1.1 Dependência ou Morte...*

Até aqui temos usado constantemente o termo “Império” para nos referir à capacidade expansionista do neoliberalismo além de uma dimensão puramente macroeconômica. Parece ser uma questão nodal, entretanto, compreender outra teoria – Teoria do Sistema Mundo Moderno, do economista Immanuel Maurice Wallerstein –, como uma teoria concorrente. Oposta ou não, existe algo importante nos desdobramentos dessa teoria, que é a questão surgida nos anos 1970 chamada Teoria Marxista da Dependência, que mantém um intenso diálogo com a Análise do Sistema Mundo (ASM).

Como nos apresenta Penaforte (2011), a Teoria do Sistema Mundial Moderno oferece uma nova leitura do capitalismo em um contexto de análise das consequências do fim das relações jurídicas políticas entre Metrôpole e Colônia. Penaforte nos mostra que a ASM

surge, principalmente, como uma forma de oposição, as teorias neodesenvolvimentistas que afirmavam que, se as ex-colônias seguissem os modelos capitalistas das metrópoles, inevitavelmente chegariam a algum tipo de progresso econômico, político e social. Porém:

O fim do poder metropolitano trouxe à tona uma triste realidade para as ex-colônias, demonstrando o real caráter do sistema capitalista como um todo. A ideia de que a ocupação europeia seria benéfica para os povos ‘atrasados’ da África e da Ásia não se mostrou verdadeira, pelo contrário. O que se verificou foi um resultado nefasto da ‘civilização’ sobre os povos ‘atrasados’, principalmente na África. Todas as imagens de guerras, misérias e epidemias que vemos hoje têm em seu bojo a trama criada pelos colonizadores europeus em suas formas econômicas e/ou sociais. (PENAFORTE, 2011, p. 30).

Nesse contexto teórico epistemológico é que Wallerstein (2002) desenvolve uma teoria de integração entre três níveis de compreensão que teriam se fragmentado a partir do surgimento da racionalidade neoliberal, ou seja, a separação entre Mercado, Estado e Sociedade Civil como se cada um desses funcionasse de maneira autônoma.

Não é de nosso interesse relatar a gigantesca releitura de Wallerstein (2002) sobre o Capitalismo, mas focar em um dos braços da ASM, que é a teoria da dependência. Essa opção pois, segundo Carlos Eduardo Martins (2011), é possível falar em duas Teorias da Dependência. De um lado, uma crítica encabeçada no Brasil principalmente por Ruy Mauro Marini, Celso Furtado e Florestan Fenandes e, de outro, uma teoria que seria a base do governo do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso.

Em linhas gerais, do que se trata essa TMD? Segundo Adrian Sotelo Valencia (2019, p. 64):

A etapa atual caracteriza-se pela dependência neoliberal financeiro-tecnológica sob o domínio do capital fictício-especulativo que se projeta sobre os serviços financeiros e informática; ao mercado mundial como eixo da acumulação e realização dos lucros; a construção de novas periferias como produto da divisão internacional do trabalho e sua especialização na produção de recursos naturais, alimentos e minerais, exploração de força de trabalho barata do países dependentes para os desenvolvidos (Espanha, Estados Unidos, França, Inglaterra). Esta moderna estrutura da dependência não significa que os ciclos do capital, particularmente o produtivo e mercantil já não tenham sua própria dinâmica, mas que o capital fictício e o peso da tecnologia os subordinam e lhes imprimem sua dinâmica.

Falar sobre a teoria da dependência de FHC, explica Martins (2011), é falar em um tipo de subordinação do mercado interno ao mercado externo seguindo algo análogo à curva de Kuznetz. Para Piketty (2014, p. 21), a curva econômica em questão é uma espécie de ideologia do capitalismo de Bem-Estar. Segundo o economista francês:

De acordo com Kuznets, há uma primeira fase característica das etapas iniciais da industrialização na qual a desigualdade cresce naturalmente, como ocorreu nos Estados Unidos ao longo do século XIX; em seguida, sobrevém uma fase de forte diminuição da desigualdade, que para os americanos teria começado durante a primeira metade do século XX. A leitura desse texto de 1955 é reveladora. Depois de lembrar aos leitores todas as razões para ter cautela na interpretação dos dados e de chamar a atenção para a importância inequívoca do papel dos choques exógenos na redução da desigualdade americana, Kuznets sugere, de maneira quase ingênua, que a lógica interna do desenvolvimento econômico pode levar ao mesmo resultado, independentemente de qualquer intervenção política ou choque externo. A ideia era que a desigualdade aumenta durante as primeiras fases da industrialização, pois apenas uma minoria está em condições de se beneficiar dos ganhos iniciais do processo e, mais adiante, nas etapas mais avançadas do desenvolvimento, cai de forma automática, ou endógena, quando uma fração cada vez maior da população passa a desfrutar do crescimento econômico. A 'fase avançada' do desenvolvimento industrial teria começado no final do século XIX ou no início do século XX nos países maduros, e a compressão da desigualdade observada nos Estados Unidos durante os anos 1913-1948 poderia ser retratada como parte de um fenômeno mais geral. Esse fenômeno deveria, em tese, ser capaz de se reproduzir mundo afora, o que incluiria os países subdesenvolvidos então assolados pela pobreza da era pós-colonial. Os fatos evidenciados por Kuznets em seu livro de 1953 se tornaram, de súbito, uma arma política poderosa. Ele estava perfeitamente consciente do caráter especulativo de sua teoria. Ao apresentar uma análise tão otimista na palestra proferida aos economistas americanos, muito propensos a acreditar e divulgar a novidade que seu prestigiado líder trazia, Kuznets sabia da enorme influência que teria: nascia a 'curva de Kuznets'. Para se assegurar de que todos tinham entendido bem do que se tratava, Kuznets preocupou-se em esclarecer que a intenção de suas previsões otimistas era simplesmente manter os países subdesenvolvidos 'na órbita do mundo livre'. Em grande medida, portanto, a teoria da 'curva de Kuznets' é produto da Guerra Fria.

Podemos dizer que Cardoso e Falleto (2000), segundo Martins (2011), entendiam que a criação de um capitalismo subdesenvolvido ou periférico aparecia quase como uma solução imanente aos problemas da nova ordem global. Ou seja, a autonomia política e econômica dos países periféricos era insuficiente para sustentar, ou mesmo alavancar, economicamente esses países que deveriam integrar-se ao capitalismo global de maneira dependente. Sobre isso, escrevem os autores:

Ademais, uma sociedade pode sofrer transformações profundas em seu sistema produtivo sem que se constituam, ao mesmo tempo, de forma plenamente autônoma os centros de decisão e os mecanismos que os condicionam. Tal é o caso da Argentina e do Brasil ao terminar o processo de substituição de importações e iniciar-se o da produção de bens de capital, momento que lhes permitiu alcançar determinado grau de maturidade econômica, inclusive no que respeita à distribuição da renda (como ocorreu até certo ponto na Argentina). Por outro lado, em casos limites, uma sociedade nacional pode ter certa autonomia de decisões, sem que por isso o sistema produtivo e as formas de distribuição da renda lhe permitam equiparar-se aos países centrais desenvolvidos, nem sequer a alguns países periféricos em processo de desenvolvimento. Acontece essa hipótese, por exemplo, quando um país rompe os vínculos que o ligam a um determinado sistema de dominação sem se incorporar totalmente a outro (Iugoslávia, China, Argélia, Egito, Cuba e inclusive o México revolucionário). Como consequência dessa colocação, quando se trata de interpretar globalmente um processo de desenvolvimento, é necessário ter presente que não existe um nexo imediato entre a diferenciação do sistema econômico e a formação de centros autônomos de decisão e, portanto, que as análises devem definir não só os

graus de diferenciação estrutural que as economias e as sociedades dos países que se acham em fase de transição alcançaram no processo de integração ao mercado mundial, mas também o modo através do qual se logrou historicamente essa integração. (CARDOSO; FALLETO, 2000, p. 508).

Desta maneira, Cardoso e Falleto (2000) defendem não só que a dependência é compatível com os novos modelos de democracia pós-Guerra Fria, como é antes de tudo um processo necessário. Sustentar-se em bases estabelecidas por democracias já alicerçadas seria uma maneira de impedir colapsos econômicos como os que ocorreram na região dos Bálcãs levando a guerras civis internas. Ou mesmo o que os autores interpretam como desastre econômico, o processo revolucionário cubano.

Segundo Martins (2011), as teses defendidas por essa espécie de apologia à dependência demarcam um profundo desconhecimento dos processos políticos, econômicos e sociais da formação da América Latina. Para o autor, existem, pelo menos, três grandes marcas desse desconhecimento, que, em nossa leitura contemporaneizada, poderia ser caracterizado como racionalidade cínica:

- a) as consequências da abertura para o capital estrangeiro seria o esmagamento de qualquer possibilidade do desenvolvimento de uma autonomia da economia local. Lembremos que, como afirma Gago (2018), o neoliberalismo deve ser pensado em níveis macro, meso e micropolítico. Se do ponto de vista de uma macroeconomia o capital estrangeiro poderia alavancar a competitividade e impulsionar o neoschumpeterianismo das empresas locais, do ponto de vista micropolítico a propaganda local não teria força para fazer qualquer forma de resistência ou oposição à enxurrada massiva da publicidade das multinacionais;
- b) necessariamente, essa situação produziria, e produziu, um déficit econômico, desequilibrando a balança entre a capacidade nacional de exportar *commodities* e a necessidade de importar tecnologia, produzindo assim uma dependência fortíssima de tecnologia refinada, principalmente, no âmbito da comunicação digital (se falarmos em termos contemporâneos);
- c) por consequência, formou-se uma elite detentora dessa tecnologia na comunicação. Na América Latina, como um todo, o caso do Brasil talvez seja o mais gritante, posto que poucas famílias controlam basicamente toda a produção e distribuição de informações do país.

Ora, tão logo o efeito dessa lógica da dependência fora prevista por Ruy Mauro Marini (1973) quando aponta que: 1) a discrepância entre as economias imperialistas e as dependentes acabaria por gerar um novo modo de superexploração do trabalho. Do ponto de vista de uma análise macroeconômica, isso ocorreria pelo abismo histórico construído entre os modos de produção das colônias e o modo de produção das metrópoles. Podemos dizer, com

nossas palavras, que a busca para superar o abismo produzido pelo período colonial geraria uma exploração frenética da mão de obra subalterna; 2) o déficit econômico faria a mais-valia circular de certa forma, seguindo os padrões analíticos de Marx (2013), ou seja, o trabalhador em condições de subalternidade seria incapaz de consumir aquilo que ele próprio produz não servindo mais que mão de obra barata para o capital estrangeiro; por fim, 3) o setor de tecnologia refinada seria o grande beneficiário desse processo, cabendo aos países em situação de subalternidade a exportação de *commodities* e a importação de tecnologia refinada. Veja que estamos falando de um texto publicado em 1973.

Se olharmos para a lógica do trabalho imaterial de Lazzarato e Negri (2001, p. 55), em um texto publicado em 1994, os autores escrevem que:

A máquina social, máquina produtiva, a máquina comunicativa, a máquina política, tendem a tornar-se articulação do mesmo processo: o domínio capitalista do real, de todo o real. As diversas máquinas funcionam sobre o mesmo plano de imanência, sobre os corpos sem órgãos do capital-dinheiro de que eles não são, se não, ‘modos e atributos. A autonomia relativa da máquina comunicativa – como se dizia em outros tempos para dar conta da relação com o capitalismo (Autonomia relativa que permitira formas de subordinação despótica e, especificamente, capitalista como a propaganda) foi substituída pela desterritorialização (descodificação) completa, operada pelas lógicas dos mercados, dos fluxos comunicativos e de seus locutores tradicionais.

Estamos afirmando categoricamente que esses fluxos radiciais da relação Centro-Periferia do Império, que Hardt e Negri (2001) veem como indissolúveis pelo avanço da imanência neoliberal, esbarram nas relações de dependência que, muitas vezes, parecem escapar da perspectiva dos autores. Vejamos, se existem vários centros de controle semióticos e estes são radiculares, não devemos esquecer que tal radicalidade não exclui a verticalidade centro-periferia. Ao contrário, expande-se em todas as dimensões.

Assim, enquanto a maior parte do trabalho imaterial concentra-se no centro do Império, o trabalho material, subalterno e doméstico é oriundo das periferias (mesmo que sejam as periferias criadas pelos fluxos migratórios para esses centros). Assim, o abismo socioetário produzido pelas relações desiguais entre o trabalho material e o imaterial produz esse efeito.

Podemos rapidamente exemplificar o efeito da uberização da vida nas periferias e no resto do mundo. No Brasil, em específico, aponta Ricardo Antunes (2020), é possível notar essa estratificação com um simples olhar para a nova gramática do trabalhador. De um lado, entregadores de aplicativos com seus carros, motos, bicicletas ou até mesmo caminhando quilômetros a pé. De outro, uma incorporação de uma gramática que Franco Berardi (2019) chama de “capitalismo *high-tech*”. Uma gramática repleta de termos como: *home office, home work, sharing economy, on demand, streaming service* etc.



### 6.1.2 *Alguém nos ajude, Lázaro, a entender o que é a classe C?*

O que que é a ascensão da classe C? É tipo leite que a gente comprava, leite tipo C, aí tinha um tipo A, da fazenda... A gente já ficou numa caixinha de novo, entendeu? É dinheiro? Ascensão da classe C é dinheiro? Classe C de quê, de nota C, que você não tirou nem A nem B? Tem que dar um ou dois passinhos atrás pra... A alma flutua. O corpo precisa de alimento. Se não tem leite, a criança chora. (Criolo em entrevista a Lázaro Ramos)<sup>19</sup>.

As palavras supostamente confusas do *rapper* Criolo em entrevista ao ator e apresentador Lázaro Ramos traduzem como poucos o efeito de vazio do significante dessa “nova classe média”. Aqui é preciso recorrer novamente a Ernesto Laclau (2011, p. 67) e sua noção de “produção social de significantes vazios”. A aparente confusão das palavras do entrevistado refletida na perplexidade do entrevistador é a pura substância da ausência de substância da classe C. Como escreve Laclau (2011, p. 67):

Um significante vazio é, no sentido estrito do termo, um significante sem significado. Essa definição é também a enunciação de um problema. Afinal, como é possível estabelecer que um significante que não esteja ligado a nenhum significado continue sendo, apesar disso, parte integral de um sistema de significação? Um significante vazio seria uma mera sequência de sons? E, se este é desprovido de qualquer função significativa, o termo significante se tornaria, nesse caso, excessivo. A única possibilidade de uma sucessão de sons desprendida de todo um vínculo com um significado determinado continuar sendo significante é se, por meio da subversão do signo, que a possibilidade do significante vazio implicaria ocorre algo interno ao processo de significação como tal.

Como escreve Marilena Chaui (2016, p. 19):

Uma classe social não é um dado fixo, definido apenas pelas determinações econômicas, mas um sujeito social, político, moral e cultural que age, se constitui, interpreta a si mesma e se transforma por meio da luta de classes. Ela é uma práxis, um fazer histórico. Se é nisso que reside a possibilidade transformadora da classe trabalhadora, é nisso também que reside a possibilidade do ocultamento de seu ser e o risco de sua absorção ideológica pela classe dominante, sendo o primeiro sinal desse risco justamente a difusão de que há uma nova classe média no Brasil. E é exatamente por isso também que a classe média coloca uma questão política de enorme relevância para nós, como atesta sua participação majoritária nas manifestações de 2016 em favor do golpe do Estado. Estando fora do núcleo econômico definidor do capitalismo, a classe média encontra-se também fora do núcleo do poder político: ela não detém o poder do Estado (que pertence à classe dominante) nem o poder social da classe trabalhadora organizada. Isso a coloca numa posição que a define não somente por sua posição econômico-política, mas também e sobretudo por seu lugar ideológico – e este tende a ser contraditório. Por sua posição no sistema social, a classe média tende a ser fragmentada, raramente encontrando um interesse comum que a unifique. Todavia, certos setores – como é o caso, por exemplo, de estudantes, professores, setores do funcionalismo público, intelectuais, lideranças religiosas – tendem a se

<sup>19</sup> Entrevista concedida pelo Rapper MC Criollo. Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=8-8w2HB7P5g>

organizar e a se opor à classe dominante em nome da justiça social, colocando-se na defesa dos interesses e direitos dos excluídos, dos espoliados, dos oprimidos; numa palavra, tendem para a esquerda e, via de regra, para a extrema esquerda e o voluntarismo, isto é, por uma relação com o tempo como descontínuo e volátil que exige ações imediatas. No entanto, essa configuração é contrabalançada por outra, exatamente oposta. Fragmentada, perpassada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro, a classe média tende a suprir a experiência de um tempo descontínuo e efêmero com o imaginário da ordem e da segurança, que introduziria permanência temporal e espacial. Desejo de ordem e segurança também porque, em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, seu imaginário é povoado por um sonho e por um pesadelo: seu sonho é tornar-se parte da classe dominante; seu pesadelo, tornar-se proletária. Para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança. Isso torna a classe média ideologicamente conservadora e reacionária, e seu papel social e político é assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante.

### 6.1.2.1 Laclau e os significantes vazios da política

De sua tese central, ou seja, da importância da manutenção de certo vazio de significação, Laclau (2011) deriva a ideia de que a única possibilidade de significação é a limitação de um sistema de significações a uma gramática que, por sua vez, é um certo produto desse sistema. Assim, teríamos sempre o antagonismo entre o limite e a possibilidade do limite. O que nos coloca o questionamento que o autor parece se furtrar: se o limite precisa existir, mas sua anterioridade é sempre possibilidade, esse limite não é, de certa forma, ilimitado, posto que sua existência necessariamente é antecedida da possibilidade de sua existência?

O que estamos tentando colocar é que caminhamos para a aposta de Guattari e Rolnik (2011) de que não existe um recipiente para a significação. Em certa medida, o limite não é estrutural, mas estruturante. Dessa forma, a própria palavra limite é vazia de significação. Como nos afirma Deleuze (2013), o capitalismo não para de expandir seus próprios limites.

É como se fosse preciso criar os limites para criar os limites. Todavia, nosso interesse por Laclau (2011) está mais nas consequências de sua aporia donde ele deriva três consequências fundamentais: 1) para que um sistema exista enquanto tal, preciso pressupor algo que esteja fora do sistema. Vejamos, se é válida a afirmativa que Deleuze (2013) faz quando coloca que seu interesse pelo marxismo está em sua noção central de expansão infinita do capitalismo, então o capitalismo é um sistema que ainda pode expandir seus limites infinitamente, produzindo o paradoxo de que algo está sempre fora desses limites à espera do momento de captura.

Não cremos que haja uma contradição aqui, posto que, para Deleuze (2018), os conceitos estão sujeitos a bloqueios nominais de sua expansão infinita. Assim, os conceitos, apesar de poderem se expandir infinitamente (com um mecanismo *ad hoc*) encontram seus

limites nominais que são postos em última instância por relações de tempo e de espaço. Em outros termos: limites históricos e geográficos. Laclau (2011) compreende então que é pré-condição da existência de um sistema de significação a existência de algo que ainda não foi significado.

O choque entre os dois autores se torna evidente no segundo desdobramento da ideia de significante vazio. 2) Laclau (2011) aposta que o que permite a existência de um sistema de significação é que o que está excluído deve ser compreendido como negatividade pura. Aqui esbarramos no embate entre virtualidade e negatividade. Longe de querer dissolver o indissolúvel dessas teorias, queremos apresentar que não nos parecem pontos de exclusão. Ao mesmo tempo em que existe uma virtualidade que se manifesta em um horizonte possível de sentidos (algo como o plano da imanência), o capitalismo pré-neoliberal atuava de maneira menos semiótica.

Assim, é compreensível, e aqui não se trata de um processo evolutivo no sentido estreito da palavra, mas de um processo evolutivo no sentido de sobrevivência da espécie. O capitalismo não evoluiu de um sistema fechado para um sistema aberto. Os dois sistemas coexistem de maneira paralítica, ou seja, é preciso reposicionar o papel do observador para compreender o sistema atual positivando a negatividade, ou seja, produzindo significações para o que ainda não tem significado.

Ou, se não existe um sistema, mas um horizonte de sentidos possíveis sempre a perder de vista dada a sua virtualidade. Isso nos leva diretamente à terceira consequência do significante vazio da política, que é a permissividade à hegemonização.

3) Aqui Laclau e Deleuze se distanciam radicalmente no sentido da compreensão do que é o “sujeito político”. Mas cremos que é possível “apreender” algo com os dois. Laclau e Mouffe (2015) buscam revitalizar o conceito de “Democracia” a partir de um sistema de significações cuja abertura para expansão desse novo sistema democrático mantenha-se ao ponto de conceber sempre uma rearticulação desse sistema sem que o sistema perca seu caráter sistemático.

Trata-se de conceber uma nova conceituação para a ideia de hegemonia. Não como uma vontade soberana, mas como um campo de possibilidades sempre em aberto para um novo elemento do sistema ainda não existente. A hegemonia está na construção de um sistema comum capaz de prover a coexistência da diferença não medida que o direito individual existirá mediado pela hegemonia de uma certa ideia de comum.

No caso de Deleuze e Guattari (2010) parece haver a noção de que qualquer possibilidade de sistematização, tal qual a estratégia hegemônica de Laclau, continuará sujeita

à decodificação de seus fluxos, posto que não uma diferença tratada como negatividade alcançara o caráter hostil à codificação da diferença. Laclau e Mouffe (2015) apostam em uma estratégia de uma hegemonia anti-identitária, mas que a diferença assume caráter de negatividade uma vez que sempre está fora do sistema, à espera de ser absorvida por ele. Longe de qualquer forma de essencialismo, Laclau e Mouffe (2015) encaram tal situação como estratégia posta.

A hostilidade de Deleuze e Guattari (2014) a uma estratégia como essa surge exatamente no ponto em que as “literaturas menores” seriam, ou teriam que ser, agenciadas de maneira estratégica. Nesse sentido, por mais que tente fugir de tal pensamento com seu *significante vazio*, Laclau (2011) esbarrará no velho nó da ideologia. Quem controla os controlatos? Entendemos que os significantes são vazios e que suas significações se dão por uma organização estratégica, mas a tese de Laclau (2011) ainda apontará, de maneira intuitiva, para a figura do estrategista ainda que este não seja uma pessoa física.

O risco de uma proposta de reformulação da ordem simbólica, em seu sentido laciano, é real. A estratégia socialista de Laclau e Mouffe (2015) avançaria como uma, ainda que interessante, proposta de recolonização do imaginário a partir de uma hegemonia anti-hegemônica, ou seja, capaz de absorver as “literaturas menores”. O ponto nodal existe na medida em que, estrategicamente, Laclau e Mouffe (2015) clamam pela necessidade de reconstrução de um grande outro no termo posto por Žižek (2010): aquilo que crie as condições de possibilidade para uma nova gramática que oriente a significação.

Outro problema nos é posto pela leitura deleuziana de Lazaratto (2006): o acontecimento. Em certo sentido, o autor afirma que, no acontecimento, a diferença, manifesta com a ruptura do virtual, coloca em xeque todas as estratégias de decodificação do capitalismo e de seu poder semiótico. A partir do momento em que por estratégia se pode prever ou antever os acontecimentos, eles perdem esse caráter. Uma estratégia hegemônica, posta nesse sentido, colocará todas as possibilidades éticas e estéticas a par do campo do possível produzindo acontecimentos cujas consequências já teriam respostas de antemão. Haja vista que se trata, antes de tudo, de uma estratégia.

A solução para esse problema é colocada por Laclau (2018) como sendo a produção de uma racionalidade populista de esquerda. Segundo o autor, podemos exemplificar essa estratégia usando os movimentos dos governos de esquerda da América Latina da virada do século XX para o século XXI.

#### 6.1.2.2 Populismo de direita × populismo de esquerda: as veias abertas do Brasil

No prefácio da edição brasileira de *A razão populista*, Laclau (2013) é enfático ao afirmar que existe uma distinção radical entre o populismo latino-americano e o populismo europeu. Para o autor, o populismo latino-americano se apresenta como uma alternativa à crise global. O que parece ser, de antemão, uma afirmação estranha precisa ser mais bem analisada para compreender o que ele e Chantal Mouffe (2019) colocam em oposição entre “populismo de direita” e “populismo de esquerda” e como tais conceitos se relacionam com a estratégia de uma hegemonia socialista na América Latina.

Não há na obra de Laclau uma definição de “populismo”, mas uma proposição de que é um significante flutuante. Nesse sentido, ele depende da cadeia de significação e pode deslizar nela produzindo fenômenos políticos completamente contraditórios entre si. O que se mantém em termos é que o populismo é o “ismo” de um povo. Desta feita, voltamos ao problema estratégico da necessidade de um operador (ou operadores) desse ismo. Mouffe (2019) apresenta uma solução para tal problema criado por seu “Conge”. Trata-se de diluir o populismo em um “momento populista”.

Não haveria nesse sentido uma substância do populismo, mas um momento em que este, no deslizar da cadeia de significação, possa ser apreendido estrategicamente de modo a não precisar necessariamente de um operador, mas a própria condição da significação atuaria operando as condições necessárias para que esse momento populista ocorra como acontecimento. Caberá ao povo, aqui e agora tomado quase como um sujeito político, apropriar-se desse momento de inflexão.

Em seu livro *A Razão Populista*, Laclau define o populismo como uma estratégia discursiva de construção de uma fronteira política, dividindo a sociedade em dois campos e apelando para a mobilização dos ‘excluídos’ contra ‘aqueles que estão no poder’. O populismo não é uma ideologia e a ele não pode ser atribuído um conteúdo programático específico. Tampouco ele é um regime político. Trata-se de um modo de fazer política que pode ter diferentes formas ideológicas, e acordo com o tempo e o lugar, compatível com diversas estruturas institucionais. Podemos falar de um ‘momento populista’ quando, sob a pressão de transformações políticas ou socioeconômicas, a hegemonia dominante é desestabilizada pela multiplicação de demandas insatisfeitas. Nessas situações, as instituições existentes falham em garantir a lealdade das pessoas, na tentativa de defender a ordem existente. Como resultado, o bloco histórico que estabelece a base social de uma formação hegemônica é desarticulado, e surge a possibilidade da construção de um novo sujeito de ação coletiva — o povo — capaz de reconfigurar uma ordem social tida como injusta. Essa situação, sustento, é precisamente o que caracteriza a nossa conjuntura atual, e, por essa razão, é apropriado chamá-la de ‘momento populista’. Esse momento populista indica a crise da formação hegemônica neoliberal, a qual foi implementada progressivamente na Europa Ocidental durante a década de 1980. Tal formação hegemônica neoliberal substituiu o Estado de bem-estar social keynesiano social-democrata que, em trinta anos após o final da Segunda Guerra Mundial, forneceu o principal modelo socioeconômico nos países democráticos da Europa Ocidental. O

centro dessa nova formação hegemônica é constituído por um conjunto de práticas políticas e econômicas que visam impor a regra do mercado — desregulamentação, privatização, austeridade fiscal — limitando o papel do Estado à proteção dos direitos de propriedade privada, livre mercado e livre comércio. Neoliberalismo é o termo atualmente usado para se referir a essa nova formação hegemônica, a qual, longe de estar limitada ao domínio econômico, também significa toda uma concepção de sociedade e de indivíduo fundada em uma filosofia de individualismo e posses. (MOUFFE, 2019, p. 31).

Assim, para a autora, os momentos populistas são marcados por oscilações políticas entre o “populismo de esquerda” e o “populismo de direita”. À direita do espectro político teríamos um populismo voltado para o mercado e que flertaria constantemente com um Estado mínimo, porém totalitário. O Estado populista de direita, principalmente na América Latina, existe com uma única função de proteger o mercado da revolta popular.

Chamayou (2020) diz que o século XX é marcado por uma crise de governabilidade da democracia liberal. Em linhas gerais, é a ideia de que o Estado deve existir, mas apenas o suficiente como gestão de crise. O Estado será tão mais forte quanto mais capaz de se retirar da cena política ele for. Safatle (2021) nos adverte que o Estado mínimo não é um Estado quantitativamente menor, mas qualitativamente diferente. O “populismo de direita” não é contraditório ao falar em nacionalismo ao mesmo tempo em que dá espaço para a criação de mecanismos de dependência. Estamos aí no campo do cinismo. A dependência acaba por tornar-se condição para a consolidação do Nacionalismo. Trata-se, pois, em última instância, de uma espécie de mimetismo imperialista.

Maria Rita Kehl (2018) aponta que esse mimetismo, enquanto fenômeno psíquico, quando colocado sob a lógica de uma Economia Política do Estado, aqui poderíamos chamar de paralaxe, torna-se uma espécie de bovarismo. A forma mais comum do bovarismo, diz a autora, é sempre tomarmos outra nacionalidade: portugueses, ingleses, franceses e, a partir da segunda metade do século XX, estadunidenses.

É preciso atentar para a não coincidência da relação entre bovarismo e imperialismo. À medida que as nações europeias se expandiam colonizando o novo mundo, as colônias tinham como modelo de sociedade civilizada o projeto civilizatório da nação colonizadora. Não é estranho que outro tipo de colonização esteja atrelado à lógica da dependência. Aqui estamos falando de uma colonização comportamental do imaginário. Como chama Safatle (2021), um “designer psicológico”.

Dependência e populismo de direita na América Latina mantêm com isso um intenso diálogo de recolonização dos corpos e das mentes. Como escreve Mouffe (2019, p. 47):

O populismo de direita alega que trará de volta a soberania popular e que restaurará a democracia, mas essa soberania é entendida como ‘soberania nacional’ e reservada aqueles considerados verdadeiros ‘nacionais’. Os populistas de direita não tratam da demanda da igualdade e constroem um ‘povo’ que exclui numerosas categorias, normalmente imigrantes, vistos como ameaça a identidade e a prosperidade da nação. Vale a pena assinalar que embora o populismo de direita articule muitas resistências contra a pós-democracia, ele não necessariamente apresenta o adversário do povo como constituído pelas forças do neoliberalismo. Seria, portanto, um equívoco identificar a sua oposição a pós-democracia como rejeição ao neoliberalismo. Sua vitória poderia levar a formas nacionalistas autoritárias de neoliberalismo que, com o intuito de recuperar a democracia, na verdade, a restringiriam drasticamente.

Concordamos parcialmente com Mouffe (2019). Se é verdade que o populismo de direita, na América Latina, não faz oposição ao neoliberalismo, como se poderia pensar sobre o fascismo histórico, isso não ocorre em sua busca por recuperar a democracia. Muito menos se trata de um efeito colateral de uma intencionalidade outra. É da razão neoliberal (de baixo para cima) esse “designer psicológico” de seus nacionalistas. Um nacionalismo sem nação e que toma por empréstimo o nacionalismo produto da colonização.

Aqui podemos afirmar categoricamente que o populismo de direita, no Brasil em especial, é bovarista, na medida em que abandona sua cultura local e mimetiza aspectos psicológicos da cultura do colonizador. Não se trata de uma defesa do nacionalismo, mas de uma observação de que o nacionalismo à brasileira é cínico e bovarista. Ser nacionalista à brasileira tal qual o nacionalista estadunidense.

Aqui temos uma sofisticação da “jaula de aço” do capitalismo. Uma espécie de “aço líquido” que se expande em todas as dimensões. Não por acaso, a mítica pós-apocalíptica Hollywood enxerga nesses dispositivos de expansão infinita o futuro pós-apocalíptico. Basta notarmos como isso aparece em *Exterminador do Futuro 2* (1994) e, anos mais tarde, em *Matrix* (1999). Estamos falando de um aço flexível o suficiente para cobrir todo o tecido da realidade.

À medida que o Império se expande, cria o prototípico modelo de tendências comportamentais. A própria foma da colonização deixa de ser a produção do cidadão de um Estado Nacional Moderno e gera a figura singular do cosmopolita ou do cidadão do mundo. Trata-se de todos e ninguém ao mesmo tempo. Talvez sua principal característica não seja seus muitos idiomas, mas seus muitos sotaques de inglês. Indiano, latino, asiático ou qualquer outra denominação. O neoliberalismo, desta feita, tem um idioma comum. Tudo é falado, é escrito e é compreendido em inglês, seja qual inglês for: espanglês, japanglês etc.

O que deveria ser uma contradição torna-se uma suspensão dialética imposta pelo poder imperial do neoliberalismo. O verdadeiro nacionalista fala inglês, pois seu Estado não é outro se não o Mercado, e o Mercado se comunica em inglês. O cinismo funciona aqui como um duplo ato de linguagem. Sua primeira camada apresenta-se sob a forma de uma proteção a

determinados valores nacionais. Porém, tais valores estão submetidos ao valor do Mercado, deixando de ser nacional tudo o que o Mercado ainda não conseguiu colonizar.

No outro espectro político, temos a definição da estratégia populista de esquerda. Segundo Mouffe (2019, p. 48):

O populismo de esquerda, ao contrário, procura recuperar a democracia para aprofundá-la e ampliá-la. Uma estratégia populista de esquerda visa alinhar as demandas de uma vontade coletiva para construir um ‘nós’, um ‘povo’, confrontando um adversário comum: a oligarquia. Isso requer o estabelecimento de uma cadeia de equivalência entre a demanda dos trabalhadores, dos imigrantes, da classe média precarizada, assim como outras demandas democráticas tais como as da comunidade LGBT. O objetivo dessa cadeia é a criação de uma nova hegemonia que permitirá a radicalização da democracia.

O “populismo de esquerda” aparece como uma aposta estratégica em uma hegemonia que responda às demandas populares. Assim, Laclau (2018) insistirá primeiro que essa hegemonia seja, antes de tudo, a construção de um povo. Não uma unicidade, mas um povo cujos significantes estejam sempre parcialmente preenchidos e flutuantes. Visando sustentar essa argumentação, Laclau (2018) busca essa tal multiplicidade de um sistema hegemônico no que ele denomina como “povo do populismo”.

Esse povo se diferencia completamente do que já denominamos como povo anteriormente. Enquanto no “povo institucional” as demandas individuais são maiores que as coletivas, de modo que é sempre uma relação entre indivíduos e instituições, no povo populista as demandas são a demanda de um povo, por isso o autor insiste na radicalização da democracia. Essas demandas não são únicas, mas em alguma medida uma demanda da Multidão. Devemos ressaltar que Laclau (2018) é tenazmente crítico ao conceito de Multidão e seu “suposto” imanetismo. Para ele, Hardt e Negri (2014) apostariam em um processo político de formação de um povo coletivo sem nenhuma mediação política. Tal coletivismo se daria em torno da “reivindicação” como uma forma que orienta os diferentes vetores da Multidão. Não importa a multiplicidade das demandas, pois o que mantém a incoesão da Multidão coesa é o comum de sua oposição às forças unificadoras do Império.

Então por que insistimos em dialogar esses dois conceitos? E como isso se relaciona com o “populismo de esquerda”? Começamos oferecendo uma resposta para a segunda pergunta. Voltemos à ideia de povo de Laclau (2018); a mediação política do autor esbarra em alguma medida nas suas críticas sobre mediação política. Em outras palavras, o filósofo argentino parece reivindicar um populismo sem um populista. O papel do populista em larga medida caberia à estratégia. Assim, no lugar da figura de um populista, teríamos uma estratégia



populista. A questão dobra-se sobre si quando questionamos quem é ou quem são os estrategistas.

Assim, voltaríamos a criar um antagonismo sistemático em que é preciso que alguém fora do sistema-povo, um significante vazio e disposto a flutuar, organize o sistema de tal modo a dialeticamente permitir-se ser captado pelo sistema-povo na medida em que este se torna a nova hegemonia? O povo deveria avançar como o Império? Semiotizando as fronteiras e tornando-as elementos de um sistema vetorial que aponta para várias direções?

A nós parece que tanto a Laclau (2018) quanto a Hardt e Negri (2014) falta uma certa materialidade dos corpos. Tudo se passa como se nada aqui tivesse corpos em jogo. Como se não houvesse alianças e desentendimentos. O elo que une esses conceitos e, talvez, destrave um certo imanentismo da filosofia continental do qual os três são signatários, seja a existência de corpos políticos. O povo, nesse sentido, deve ser lido como uma Multidão de corpos que se orientam em várias direções. Vejamos o que escreve Laclau (2018, p. 152, grifos do autor) sobre a constituição interna do povo:

Assim, o *populus* como um dado, como o conjunto de relações sociais tais como elas realmente são, se revela como falsa totalidade, como parcialidade que é uma fonte de opressão. Por outro lado, a *plebs*, cujas demandas parciais são inscritas no horizonte de uma totalidade plena – uma sociedade justa que só existe idealmente –, pode aspirar a constituir um *populus* verdadeiramente universal, que a situação atualmente existente nega. É devido ao fato de que as duas visões de *populus* são estritamente incomensuráveis que uma certa particularidade, a *plebs*, pode identificar-se com o *populus* concebido como uma totalidade ideal.

As existências imaginárias evocadas pelo autor parecem carecer de um corpo. *Populus* e *plebs* como conjunto de todos os cidadãos e o conjunto de todos os desfavorecidos são significantes cuja significação aberta escapa-lhes a materialidade do plano da imanência. Assim, esbarraríamos na multitudine desses próprios significantes. A classe trabalhadora, enquanto *plebs*, tem toda ela os mesmos *privilégios*?

Enquanto Laclau (2018) reivindica uma unidade de tal sorte que o “verdadeiro populismo de esquerda” seria aquele em que o único *populus* possível seja idêntico à *plebs*, as identificações populistas parecem dar rasteiras nos conceitos de nosso autor quando confrontados com a realidade latino-americana.

### 6.1.3 O sujeito suposto do populismo

A tradição psicanalítica, em larga medida, aponta para uma vinculação existente entre sujeitos e indivíduos entre si e, somente dessa relação, existiria uma derivação do político. Poderíamos dizer que estamos falando, acima de tudo, de uma tradição micropolítica (em sua base clínica), posto que é na relação com o outro (ou com o Outro) que o “Eu” constitui suas identificações primárias<sup>20</sup>.

Freud (1996/1921), quando aborda o problema das identificações, está amplamente convencido de que era necessária uma psicologia que compreendesse o fenômeno das relações individuais entre as massas sem que esta se tornasse, por sua vez, uma vulgarização da psicanálise. Assim, em nenhum momento as instituições são tomadas por indivíduos a serem “divanizados”, mas toda a análise do “Eu” é feita no interior de uma psicologia do grupo.

Como bem nos lembra Safatle (2020), a figura de amor é aquela capaz de mobilizar os afetos, produzindo uma espécie de protoidentificação afetiva. Assim, pela lógica da transferência, a figura do sujeito-suposto-saber, da tradição clínica, extrapola o divã e se torna uma categoria fundamental para entender o processo de imersão do social no sujeito e de submersão do sujeito no social. Novamente abordamos aqui um duplo problema: uma ideologia funcionando como dispositivo de subjetivação.

Lembremos que Laclau (2018) sustenta que, apesar de Freud ser seu ponto de partida, sua leitura é mais heterogênea e que a crítica do populismo não pode reduzir-se a uma crítica das identificações. Não poderíamos concordar mais com uma afirmação, não fossem os eventos monadológicos na América do Sul e no Brasil. A questão posta é a seguinte: por que os feitos de determinados sujeitos, individualmente, não conseguem ser refeitos por grupos políticos?

Como escreve Ab’Saber (2011, p. 42, grifos do autor):

De fato, o lance significativo, o golpe de espírito e a *delícia* do carisma, como diziam os antigos franceses, ou o seu *gozo*, como dizem os mais modernos, está no ponto mesmo que o gesto do líder parece escapar, em grande parte, em uma prestidigitação pessoal e coletiva simultânea, a toda mediação de norma pública racional. Lula concentrou esse tipo de idioma carismático na lógica identificatória do *Habitus* de classe com os pobres, e no simplório teatro imaginário e ilusório, esquizoparanoide, o seu *teatrinho* de fantoches de luta de classes, que não enganava mais ninguém, de luta entre seu *povo brasileiro* e as *elites deste país*.

Notemos que as análises do populismo de Laclau (2018) e Mouffe (2019) muitas vezes passam à revelia, principalmente na América Latina, da idiosincrasia política dos líderes reformistas do início do século XXI. Todo o momento populista de esquerda que se instaurou

---

<sup>20</sup> Ver tópico 1.2 da tese: “Racionalidade instrumental como um dispositivo de subjetivação”.

nesse período, para além das condições geo-históricas, articulou-se em torno de figuras políticas que conseguiam fazer-se identificar como fora do sistema de significações para modular esse sistema.

A figura central do populismo de esquerda na América Latina reúne em torno de si três relações de suposição na relação com *povo*. Este dito *povo brasileiro* que não se corporifica em ninguém tornou-se uma mediação política para a ascensão de Lula ao lulismo e suas “boas práticas de governo”. Ainda como escreve Ab’Saber (2011, p. 44, grifos do autor):

Para os pobres, Lula *era uma espécie de igual*, deslocado na direção de poder social. Seu corpo simbólico deveria ser contínuo ao deles, ele representava seus interesses no governo, e em algum momento ele chegou a dar sinais disto como metáfora do pai, muito arcaica, de ecos getulistas muito remotos.

Temos aqui aquilo que Žižek (1991) chama de “sujeito-suposto-crer”. A crença de que uma figura representa as aspirações de um povo. Tal crença não se reduz apenas a uma disposição psicológica individual, mas se objetiva no funcionamento do corpo social. Assim, o lulismo é antes um ponto de ancoragem para os pobres, pois o grande líder é um sujeito das massas tal qual a própria massa. Mas a conciliação populista de esquerda não se reduz à figura elementar de *pais dos pobres*. Notemos aqui que a lógica de Laclau (2018) esbarra no limite da própria realidade, pois ignora processos de constituição geo-históricos de um povo e seus dispositivos de subjetivação mais arcaicos.

Seguindo as pistas de Ab’Saber (2011, p. 44, grifos do autor):

Para a política fisiológica e de apropriação patrimonialista brasileira e suas estruturas históricas de enraizamento no Estado, Lula *também foi um igual*, um líder e uma garantia plena de liberdade e impunidade pragmática, o que permitiu a entrada do seu grupo particular de classe para o clube do clientelismo brasileiro, os antigos proletários sindicalistas, agora novos gerentes da máquina pública, em um processo feliz e franco de aburguesamento.

Do operário barbudo esbravejador ao homem de terno elogiado pelo presidente dos Estados Unidos da América, temos antes de tudo uma suspensão dialética da contradição. Essa mobilização somente é possível pela via dos afetos políticos, encarnando todo um corpo social na figura de um indivíduo. O pacto de conciliação, nesse sentido, opera várias engrenagens na máquina de produção do imaginário.

Em outras palavras, para entrar no universo da burguesia é preciso ser burguês. A grande suspensão dialética não foi a manutenção da aparência de proletário, mas a confirmação de que a história jamais apagaria aquela imagem gravurada no imaginário. Mesmo diante da

figura imponente de terno, o imaginário continuava marcado pela disposição subjetiva de ver o operário.

Seguindo o caminho traçado por Žižek (1991), temos aqui o *sujeito-suposto-gozar*. Se na leitura žižekiana esse sujeito é aquele que incomoda por supor-se que ele sabe gozar, é ele, também, uma espécie de modelo a ser seguido pelos mesmos motivos. A conciliação do lulismo mobiliza muito mais afetos do que se pode imaginar a princípio. Vejamos, a classe operária agora tinha um representante do qual se orgulhar, e a burguesia tinha o modelo da figura perfeita para manter a governabilidade da pobreza.

Não somente isso, a vida pública de Lula também servia de fonte de alimento para o lulismo, que estendia sua rede para parte significativa da pirâmide socioetária. Se para os pobres ele era o *gozo* de usar um terno fino e estar em uma conferência internacional, para os ricos era a possibilidade de desfrutar dos costumes populares das massas, como a “pelada” e a cachacinha aos domingos. Não importa para que lado se virasse, Lula mobilizava afetos, pois ele sabia como *gozar*.

“E para uma elite técnica modernizante e de interesse social mais amplo no desenvolvimento do país, ele foi o líder político que garantiu as condições de trabalho em grandes e generosos gestos de delegação” (AB’SABER, 2011, p. 45). Aqui falamos de uma classe intelectual que viu em Lula a possibilidade de aplicação de um rebuscado conhecimento técnico-científico de gestão do Estado.

Žižek (1991) coloca esse como o sujeito-suposto-desejar. A fantasia de que aquele sujeito consegue realmente saber o que deseja. Lula aparece como o sujeito finalmente analisado propriamente dito para essa elite. Como colocado por Ab’Saber (2011), Lula já fora chamado de “nosso guia” por Celso Amorim e “grande líder” por Dilma Rousseff. Poucas expressões aparecem em um horizonte tão próximo ao discurso histórico.

Não por acaso, essas três figuras são, no dizer de Žižek (1991), desdobramentos do sujeito-suposto-saber. Em toda trama enredada aí está a noção final de que esse sujeito sabe alguma coisa que ninguém mais sabe. A promessa da glória *oikonomica* passa por seguir os caminhos por ele traçados, bem como é de certa forma a fonte de seu carisma.

As três frentes políticas de seu modo de governar se converteram em três fontes heterogêneas de carisma: 1. O líder popular benevolente; 2. O recém-chegado patriarca dos patriarcas da tradição política brasileira, e 3. O generoso e relativamente pouco exigente chefe da equipe burocrática modernizadora das bases do capitalismo local. O ornitorrinco carismático parece ser mesmo único. Cada um desses círculos de poder realimentou e insuflou o outro em sua própria fé no líder que a todos articula em seu corpo linguageiro único. (AB’SABER, 2011, p. 46).

A questão fundamental está na convicção de que Lula sabia o que era o certo a se fazer. Todo o período do lulismo (e aqui incluímos o primeiro mandato da presidenta Dilma Rousseff) é fincado, segundo Safatle (2017), em um tripé de planos: Econômicos, Políticos e Sociais.

#### 6.1.4 Do tripé ao esgotamento

Do ponto de vista econômico, operou-se uma inversão da “dependência” a partir do fortalecimento interno do capitalismo. Uma espécie de nacional desenvolvimentismo que atraiu os olhares do mundo para o crescimento de um novo mercado financeiro: o brasileiro. Tal crescimento econômico era constituído a partir de dois ramos: 1) ascensão social via consumo (criação da nova classe média ou classe C); 2) instauração das condições de possibilidade para o crescimento do empresariado local (SAFATLE, 2017).

Notemos que estamos diante de um modelo econômico anamórfico que não diminui a desigualdade, mas cria uma nova classe mesoeconômica de milhares de brasileiros e brasileiras que foram inseridos no universo do consumo. Como aponta Nelson Barbosa (2013, p. 89), em dez anos de lulismo o Brasil era outro país.

Os últimos dez anos de política econômica foram marcados pela criação de um novo modelo de desenvolvimento da economia brasileira, baseada na expansão do mercado interno e com uma forte atuação do Estado para reduzir as desigualdades da distribuição de renda. Em linhas gerais essa mudança pode ser descrita por cinco vertentes ou decisões econômicas: (1) o cenário externo favorável resultou elevação substancial nos termos de troca da economia brasileira com o resto do mundo; (2) os ganhos decorrentes do cenário internacional favorável foram canalizados para a redução das vulnerabilidades financeiras do país e para a aceleração do crescimento, puxado pelo investimento e consumo doméstico; (3) a política de estímulo ao crescimento foi acompanhada de uma série de ações para melhorar a distribuição de renda, o que criou um círculo virtuoso entre a expansão do emprego e do consumo, de um lado, e da produtividade e do investimento do outro lado; (4) a melhora no desempenho macroeconômico gerou um forte processo de inclusão social, com a redução da taxa de desemprego, o aumento dos salários reais e o aumento do acesso da população brasileira ao crédito; e (5) a melhora nos termos de troca no Brasil e a evolução do cenário internacional acabaram gerando uma forte apreciação cambial, o que por sua vez comprometeu a competitividade da indústria brasileira, sobretudo nos últimos quatro anos.

Notemos que essa virtuosa narrativa do economista antecede o *impeachment* que tirou a presidenta Dilma Rousseff de seu cargo. Ainda no ensaio, o economista Nelson Barbosa (2013) termina alertando para a necessidade de continuar a seguir o modelo de política econômica implementado por Lula.

Já no campo político, o carisma lulista contrabalanceou conflitos da pauta da luta de classes, trazendo-os para o interior do sistema político nacional. O enfrentamento não era mais entre classes sociais, muito menos o campo de batalha a rua. Lula trouxe para o campo da política institucional o que outrora fora de um campo político mais amplo. Em certo sentido, podemos falar em uma *realpolitik* lulista. Nada mais exemplar do que a afirmação de Safatle (2017, p. 85) quando escreve que “A luta entre agronegócios e ecologistas incrustou-se no embate entre Ministério da Agricultura e Ministério do Meio Ambiente”.

Esse fisiologismo é o que Oliveira (2018) sustenta como perversão da política através do carisma. Novamente, deparamo-nos com o problema de Laclau (2018) e uma questão anacrônica: haveria possibilidades de um lulismo sem Lula? Ou pelo menos algo próximo aos feitos políticos e econômicos sem a figura do grande líder populista? A essa pergunta sem resposta cabe a explanação do último ponto do tripé: o campo social.

No campo social houve, talvez, a mais complexa inversão categorial já acontecida no país. Segundo André Singer (2012), ocorreu a troca das relações entre burguesia e proletariado pelas relações sociais entre ricos e pobres. Notemos que, ao não operar uma mudança radical (revolução) nas estruturas políticas e econômicas do país, a política lulista apostou em um jogo de arbitragem de conflitos sociais deixando um espaço intersticial para as classes em plena ascensão (SINGER, 2012).

Dessa forma, a transferência de renda de ricos para pobres organizou uma nova e gigantesca classe intermediária que agora competia em escala social tanto com os ricos quanto com os pobres. Essa pequena burguesia, globalizada, tem sua subjetividade marcada pelos ditames do modelo da empresa neoliberal. Aqui podemos operar a crítica em duas chaves: 1) uma miopia política da pequena burguesia; e 2) aceitação tácita da subjetivação cínica dessa classe.

Nas duas chaves, o conceito de fantasia ideológica de Slavoj Žižek (1996) nos ajuda a compreender o fenômeno. No primeiro caso, poderíamos dizer que a pequena burguesia foi subjetividade de tal maneira pelo individualismo atômico neoliberal da globalização que não percebeu, ou não quis perceber, que sua ascensão, longe de ser um mérito de seu autoinvestimento na forma de capital humano, dependeu significativamente das bases econômicas e das políticas sociais estabelecidas pelo governo.

Assim, os programas de transferência de renda não diminuíam a desigualdade, porém faziam toda a pirâmide socioetária crescer em uma certa harmonia conciliatória cuja inércia seria rompida por essa nova classe. Classe essa que não se reconhece nem como burguesia nem como proletariado, mas como um “ornitorrinco” humano. Sua gramática de

reconhecimento social ainda não a define. Ela, essa classe, sabe que não é tão rica quanto os ricos nem tão pobre quanto os pobres. Mas também percebe que, em nível concorrencial, concorre pelos mesmos espaços amalgamados pelos programas de transferência de renda.

Como escreve Singer (2012, p. 204):

Se a cara do lulismo é a unidade subproletária ao redor do presidente, a coroa é a sua completa rejeição por parte da pequena burguesia, o estrato que por faixa de renda pertence a chamada classe média tradicional, aquela que já conquistou ‘um patamar confortável de renda’ desde a geração anterior. Sensível a argumentação empresarial de que a carga tributária do Brasil é excessiva, a pequena burguesia tende a constituir o esteio de massa dos movimentos por redução de impostos [...] Acreditando que o sucesso de Lula foi conquistado com o dinheiro que lhe é tirado pelos impostos, a pequena burguesia reage ao discurso lulista, que lhe soa falso e aproveitador. Afinal, ele bancaria o ‘bom pai’ com recursos alheios. Além disso, o estilo de vida pequeno-burguês é ameaçado pela ascensão do subproletariado. A presença de consumidores populares em locais antes exclusivos, como aeroportos, diminui o *status* relativo de quem antes mantinha neles exclusividade. No espaço público, a classe média tradicional brasileira começa a ser tratada como ‘igual’ e não gosta da experiência.

A grande mistura entre classes, criando uma série de indeterminações, faz-nos recorrer aos dois conceitos fundamentais de Laclau (2011; 2018). Ora, estamos diante de um significante vazio cuja significação se reduz ao cálculo por renda. Assim, a classe C pode ascender à condição de pequena burguesia por renda, mas não chegará lá por *status*.

Esse significante vazio de significação, por sua vez, flutua entre os espaços de reconhecimento. Essa classe circularia dentro dos mesmos espaços e seria a principal concorrente da burguesia. Ora caminhando como iguais na Multidão, ora separados radicalmente pela distância entre os berços. Esse influxo coloca em xeque a arquitetura do Império quando articulado a partir de pequenos núcleos centrais situados na periferia.

Se, como já dissemos anteriormente, é significativamente no centro onde se reproduz o trabalho imaterial, e este, por sua vez, depende do trabalho material para se reproduzir, a diminuição de oferta de mão de obra para realização do trabalho material está em jogo nesse processo. Não somente isso, mas a própria condição de subjetivação centro-periferia dentro da periferia do Império criou uma dicotomia que nem mesmo o carisma lulista conseguiu apaziguar.

A velocidade com que as condições de trabalho imaterial se reproduziram no Brasil foi significativamente menor do que a abertura de pontes e estradas para a ascensão social. A outra chave interpretativa, não necessariamente oposta à primeira, recorre, no entanto, a um conteúdo mais micropolítico desta figura recém-ingressa na classe média: a subjetividade.

A fantasia ideológica cínica reside estritamente no ponto em que essa miopia suspende as condições infraestruturais para ascensão e identifica as disposições políticas dessa

nova classe com as das classes dominantes. Isso pode ser resumido em cálculo aritmético básico. Uma família que tem renda mensal de 10 mil reais está mais próxima de uma família com renda mensal de mil reais do que de uma de 100 mil reais.

No entanto, esse cálculo aritmético não se converte em economia libidinal com a mesma equivalência. De um ponto de vista semiótico, a interpretação geral parece recorrer à mesma da crítica dos juros excessivos. Com os programas de transferência de renda, a classe doméstica, parte da ralé brasileira, como coloca Jessé Souza (2018), teve seus rendimentos acrescidos em 35%.

A nova classe média, que almeja ser servida, encontrará dificuldades de remunerar os trabalhadores e trabalhadoras das classes do precariado, haja vista que as regulamentações de suas atividades implicavam direto em uma mudança na relação de trabalho. Eis o ponto em que um dispositivo de subjetivação parece entrar em jogo, e aqui a fantasia cínica se realiza. O desejo de servidão flerta com o desejo de escravidão. A casa-grande parece sempre rondar a fantasia popular quando a estrutura rígida das classes sociais no Brasil é minimamente flexibilizada.

O passado escravocrata do Brasil deu à classe dominante, e à classe média tradicional que nela se espelha, uma profunda ambivalência em relação ao trabalhador. De um lado, há o reconhecimento capitalista da necessidade do trabalho para a existência de acumulação; de outro a percepção dos trabalhadores como ‘instrumento de trabalho’, e não como seres humanos. No Brasil o espírito do capitalismo veio acompanhado de uma estranha ética escravagista. (SINGER, 2012, p. 215).

A questão não é posta somente em como esse passado se perpetua, mas como ele se atualiza sob novas condições. Não é infamiliar, como nos mostra Losurdo (2019), a relação entre os diversos tipos de liberalismo e o escravagismo. O ponto é que não podemos aqui falar no que Paul Gilroy (2012, p. 58) denomina “escravidão da *plantation*”. Esta foi um momento específico da formação dos países atlânticos. Todavia, os mecanismos dispositivos da escravidão parecem se atualizar na relação entre as classes ricas e as classes pobres.

Não mais codificado na relação entre a casa-grande e a senzala, mas trazendo para o centro das relações políticas a acentuação das diferenças entre centro e periferia. Não por acaso essa (des)conjuntura leva-nos sempre a abordar uma questão espacial. Quais espaços de circulação são os lugares da “ralé”? É preciso notar que essas linhas divisórias foram borradas, mas não apagadas pelo lulismo. Esse “borro” parece, do ponto de vista de uma economia libidinal, ter acentuado as identidades e ressaltado as diferenças como forma de oposição.



A nova classe média parece querer sentir o gosto de ser servido ao mesmo tempo em que a classe média tradicional perde sua mão de obra para a nova classe média. O lulismo redesenha o capitalismo brasileiro. Como evidencia Oliveira (2018), a anamorfose lulista é tamanha que dificilmente poderá ser acusada de neoliberalismo, apesar de inserida em um ciclo neoliberal. Porém, temos no desenho arquitetônico do capitalismo brasileiro fortes traços neoliberais inseridos principalmente a partir das novas disposições psicológicas de uma classe *psiquicamente borderline*.

O apaziguamento da luta de classes dependia estritamente de uma harmonização entre a classe média tradicional e a nova classe média. Tal projeto conciliatório, que anos mais tarde se demonstraria um desastre, sustenta-se na estabilidade do tripé do lulismo. Economia estável, harmonização política e promessa de ascensão social. A esse tripé estranho Oliveira (2018) chama de “hegemonia às avessas”.

O termo, em excesso gramsciano, quando colocado ao lado de um analisador como o “populismo de esquerda” de Laclau (2018) e Mouffe (2019), ajuda-nos a compreender a inversão neoliberal operada pelo lulismo. A sua principal característica é se distanciar do neoliberalismo visto de cima para baixo no que tange à liberalização e desregulamentação do Estado. Entranto, lembra-nos Chamayou (2020), a principal característica do neoliberalismo é a despolitização do social.

A “Hegemonia às avessas” é uma espécie de derrota na vitória. Movida por um reformismo contínuo, mas fraco (ainda que aparentemente intenso), essa hegemonia inegavelmente melhora os padrões de consumo e até provoca mobilidade na pirâmide social, todavia conserva a maior parte das distâncias econômicas e ainda tem por efeito a criação de um novo estilo de vida em que as relações entre quantidade e qualidade do consumo estão amalgamadas.

## **6.2 As figuras da subjetividade à brasileira**

Retomemos a ideia de *diagnóstica* na construção de figuras que povoam o imaginário brasileiro. É de se pensar que grande parte da base social constituída pelo programa lulista teve o cerne de sua constituição subjetiva no que Dunker (2017) chamou de Brasil pós-inflacionário. Estamos falando das condições de possibilidade de ascensão social por inserção no consumo, criando, assim, um ciclo vicioso de controle inflacionário sem que isso se refletisse objetivamente na politização da sociedade. Tomemos como referencial a tese de Jessé Souza (2016, p. 59) quando escreve que:

A nossa tese é a de que o Brasil moderno é composto por quatro classes sociais principais que, por sua vez, podem ser subdivididas em classes mais específicas. São elas: 1) os ‘endinheirados’, ou seja, a íntima elite do dinheiro que se constitui como classe dominante, explorando materialmente e dominando simbolicamente todas as outras; 2) a classe média e suas diversas frações, que espelham todas as formas de individualidade que a posse do capital cultural enseja – é ela, na verdade, que ‘suja as mãos’ com o trabalho diário da dominação social realizada em nome dos endinheirados. Afinal, são da classe média os juizes que julgam, os professores que ensinam, os jornalistas que escrevem e, em geral, quem ocupa as posições intermediárias entre a dominação da elite do dinheiro e o resto da maioria da sociedade que não possui privilégios; 3) uma classe trabalhadora, que é precária na sua imensa maioria, e, finalmente, 4) a classe dos excluídos, que chamamos provocativamente de ‘ralé brasileira’, uma classe que, como veremos se situa abaixo da linha da dignidade.

O que chamamos de figura da subjetividade não necessariamente coincide com essa classificação, pois inclusive permeia essa classificação. Tomemos por exemplo a figura típica de Hardt e Negri (2014), o endividado. Não é possível reduzir o processo de endividamento a uma classe social específica, mas sim tomá-lo, pois, quase como uma posição subjetiva não estrutural, mas estruturante de uma seriação de disposições psicológicas.

Essas novas figuras da subjetividade que têm a “nova classe média”, os trabalhadores e a ralé como divisores de águas são, antes de tudo, constituídas por formas muito específicas de elaboração do sofrimento. Um sofrimento que não é elaborado de dentro para fora, mas de fora para dentro. Os modos de sofrimento acabam que, por serem dispositivados em uma economia política que mais se assemelha a uma engenharia comportamental na medida em que dispõe, socialmente, uma série de formas de sofrimento regularmente constantes. Como escreve Jessé Souza (2010, p. 31):

Não existe crítica social possível sem a articulação e a dramatização do sofrimento humano que foi relegado ao silêncio pelo domínio da violência simbólica dos vencedores. Quando a *doxa* – discurso construído socialmente naturalizado como autoevidente – dominante entre nós fala de uma produção de uma ‘nova classe média’ como resultante de um processo de dominação do capitalismo financeiro, existe muita dor e sofrimento silenciada [...] Por outro lado articular esse sofrimento e dor específicos de toda uma significativa porção da população brasileira é também afastar de críticas gerais que pouco ajudam e não explicam o tipo de ‘sociedade neoliberal’ em que o apelo se estiola na própria acusação genérica e abstrata sem que o conhecimento da situação social efetiva das pessoas tenha qualquer ganho ou aporte interpretativo efetivo.

Em certo sentido, estamos falando de uma necessidade de uma descrição micropolítica na esteira da macroeconomia. Seria como que perguntar qual o efeito real da interpelação de uma nomeação, posto que esse nome dado é articulado por uma seriação ética e estética das formas de vida. Assim, estamos dizendo que existe uma racionalidade imbricada

a essa nomeação. As figuras da subjetividade à brasileira são os nomes aqui dados ao produto de uma articulação racional entre as formas de vida do neoliberalismo brasileiro.

Assim, se as figuras do Império, descritas por Hardt e Negri (2014), são elementos mais ou menos regulares nesse conjunto de expansão infinita da racionalidade neoliberal, é bem verdade que a semiotização dessas figuras ganha contornos específicos à medida que as condições de empreender se realocam às estruturas sociais do neoliberalismo visto de baixo para cima.

É preciso então desmontar a figura do “brasileiro” ou “cidadão de bem”, o análogo do “americano médio”, para compreender como os processos de subjetivação operam a partir de determinantes de classes sociais produzidas pela dialetização de influxos econômicos. Seria como dizer que as medidas neoliberais pós-inflacionárias, até o período lulista, produziram as condições objetivas e subjetivas para a constituição dessas novas classes sociais e sua imagética.

Conforme explicita Marcio Pochmann (2012, p. 10) “De maneira geral o movimento de expansão do emprego e baixa remuneração se mostrou compatível com a absorção do enorme excedente de força de trabalho gerado anteriormente pelo neoliberalismo”. O processo de desterritorialização produzida pela forma da dependência dos anos 1990 e pela expansão do Império da racionalidade neoliberal fomentou as condições de possibilidade para o nascimento de novas classes sociais até então incomuns no mapa político do Brasil.

O que interessa ressaltar nesse processo é a irregularidade de crescimento e de mobilidade social. O aumento do trabalho assalariado na primeira década dos anos 2000 inseriu o trabalhador da base da pirâmide em uma cadeia de consumo até então não experimentada. Junto às condições objetivas, ou seja, do rendimento médio das famílias no Brasil que se torna 1,5x o valor do salário mínimo (POCHMANN, 2012), as condições subjetivas para o consumo inseriram essas novas relações de produção, distribuição e consumo em uma economia política tão libidinal quanto financeira.

Como aponta Pochmann (2014, p. 42):

A desigualdade organizadora do avanço da classe média brasileira permitiu, também, que essa classe desfrutasse dos serviços de baixo custo, potencializados pelo enorme excedente de mão de obra gerada nas grandes cidades pelo êxodo rural (ausência de reforma agrária). Assim, um verdadeiro exército de serviçais esteve voltado a realização de qualquer atividade de sobrevivência sobretudo em serviços a nova classe média assalariada em ascensão, como nos casos dos motoristas particulares, domésticos em profusão, seguranças, adestradores de animais, entre outros. Constatou-se, assim, a internalização do padrão de consumo moderno praticado apenas em países de capitalismo avançado. No caso brasileiro, a situação mostrou-se

singular em função da legião de serviços destinados aos ricos e a classe média assalariada, superior as classes médias assalariadas nas economias desenvolvidas.

Dois analisadores estão em questão: 1) fatores objetivos das condições de trabalho que desbloquearam essas novas formas de estratificação das classes sociais; 2) fatores subjetivos amalgamados a essa internalização dessas condições objetivas. Em outras palavras, devemos nos perguntar: quais condições são colocadas para que a resposta às novas formas de sofrimento seja a produção de novas formas de experiência da individualidade dentro das classes sociais?

### *6.2.1 Os batalhadores e batalhadoras no Brasil: a subcidadania como dispositivo de subjetivação*

Jessé Souza (2006) chama atenção para o fato de que, no século XXI, a sofisticação das técnicas de dominação neoliberais produziu outras formas de compreensão das periferias. Se antes podia-se falar do proletário enquanto a figura do trabalhador periférico, no Brasil, um segmento que se inseriu no universo do consumo passou, via melhoria da renda familiar, a constituir uma nova forma de periferia.

Devemos com isso atentar para o fato de que essa nova periferia é marcada por um processo de recolonização do imaginário que reposiciona a figura do europeu como um centro divisor de classes. Essa divisão se efetua através de uma modernização que ocorre de fora para dentro, ou seja, seguindo um modelo de modernização que se portará sempre como um “ideal de eu” para um povo. Dessa forma, e como um ideal de eu, herdará, também, um “supereu” que impele ao gosto do estrangeiro na forma do bovarismo.

Em sociedades periféricas modernizadas de fora para dentro, como no caso da brasileira, gente vai ser o europeu. Embora em São Paulo, cidade analisada por Florestan em seu estudo, o referente empírico de europeidade seja efetivamente um europeu, no caso o imigrante italiano, essa relação não é, de modo algum, necessária. Com a designação europeu, eu não estou me referindo, obviamente, a entidade concreta Europa, nem muito menos a um fenótipo ou tipo físico, mas ao lugar e a fonte histórica da concepção culturalmente determinante de ser humano que vai ser cristalizada na ação empírica de instituições como o mercado competitivo e o Estado racional centralizado, os quais, a partir da Europa, literalmente dominam o mundo em todos seus rincões e canto, como exemplarmente mostra o caso brasileiro. (SOUZA, 2018, p. 260).

Poderíamos falar, com isso, em uma periferia da periferia, ou seja, a criação de centros na periferia estratificando a periferia global em centros locais e periferias locais. A demarcação dessa “nova periferia” é efetivamente a ausência de um desejo de bem-estar. Essa

periferia parece ter se acostumado a um estado de mal-estar constante experienciado através de uma subcidadania ou de uma cidadania sacrificial. Aqui é preciso emparelhar os dois conceitos. A subcidadania é, para Souza (2006), o modelo de cidadão da periferia neoliberal. Desta feita, o autor aponta para uma ralé como estrutural do país.

Wendy Brown (2018), por motivos de constituição histórica e geográfica de sua crítica analítica, tende a enxergar a cidadania no neoliberalismo como uma forma de sacrifício para o lucro. Em certo sentido, o cidadão estadunidense parece abrir mão de um *Welfare State* para que ele mesmo, através de seu potencial individual, promova seu próprio bem-estar.

Notemos que a mobilidade social do lulismo produziu, em um primeiro momento, um deslocamento completo da pirâmide econômica impulsionada por programas sociais. A fantasia do desenvolvimentismo é algo análogo a uma curva de Kuznet. Pressupõe-se que o enriquecimento do topo da pirâmide inevitavelmente alavancaria suas bases para cima. Assim, a busca por serviços prestados à nova classe média precisa de uma classe subalterna a essa que já é, por sua vez, uma subalterna das classes dominantes. Estamos falando aqui de uma fragmentação micropolítica da estrutura de classes.

Temos uma dobra na lógica da dominação que estratifica a pirâmide social brasileira não só de um ponto de vista objetivo, mas também em sua subjetividade. A classe acostumada a servir agora quer ser servida. Esse “desejo de ser servido” parece encarnar-se na necessidade da exploração da força de trabalho de uma classe menos abastada que, por sobrevivência, ou mesmo para acessar o universo do consumo, presta serviços considerados moralmente inferiores pela nova classe média.

O processo de modernização brasileiro constitui não apenas as novas classes sociais modernas que se apropriaram diferencialmente dos capitais cultural e econômico. Ele constitui também uma classe inteira de indivíduos não só sem capital cultural nem econômico em qualquer medida significativa, mas desprovida, *esse é o aspecto fundamental*, das predições sociais, morais e culturais que permitem essa apropriação. (SOUZA, 2010, p. 25).

Essa figura da subjetividade à brasileira é denominada por Souza (2018) de “ralé”. Como bem lembra o autor, o objetivo desse termo não é o escárnio com essa expressão da subalternidade brasileira, mas atentar para o fato de que estes cidadãos e cidadãs estão sujeitos à lógica da subcidadania.

Como a ‘ralé’ se reproduz como mero ‘corpo’, incapaz, portanto, de atender as demandas de um mercado cada vez mais competitivo baseado no uso do conhecimento útil para o mercado, ela não se confunde com o antigo ‘lupem-proletário’ marxista. O lupem-proletariado podia funcionar como ‘exército de reserva’

porque podia ser empregado em épocas de crescimento econômico ao lado da força de trabalho ativa. O pressuposto dessa possibilidade de substituição é um capitalismo em estágio inicial onde a ‘incorporação do conhecimento’ técnico pelo trabalhador, para que esse possa exercer uma atividade útil e produtiva, era mínimo. Hoje em dia, o capitalismo pressupõe uma alta – comparativamente – incorporação de conhecimento técnico para exercício de qualquer função produtiva no seu setor mais competitivo. Desse modo, ainda que a ‘ralé’ inegavelmente disponha de ‘capacidades’ específicas que permitem desempenhar seus subempregos e suas relações comunitárias, essas ‘capacidades’ não são aquelas exigidas pelo mercado moderno em expansão. (SOUZA, 2018, p. 29).

A questão moral, como apontada por Jessé Souza (2018), não pode ser lida em uma dimensão crua de sua materialidade. Nisso queremos dizer as condições objetivas para a aquisição de habilidades e competências exigidas pelo capitalismo neoliberal precisam ser, necessariamente, pouco, ou nada, ofertadas para essa periferia subcidadã. Não se trata somente de não possuir essas capacidades, mas de não possuir o meio pelo qual tais capacidades seriam habilitadas.

Assim, a ralé não é apenas uma dimensão pura da objetividade capitalista brasileira, mas a construção de um imaginário de limites históricos e geográficos. Peguemos, por exemplo, como mostra Souza (2010), a noção de que os batalhadores e batalhadoras no Brasil não mudam de bairro quando de sua ascensão social. O laço subjetivo estabelecido com a classe estratifica a própria periferia. Assim, não podemos determinar, com base na renda, a relação entre indivíduo e classe. A figura da subjetividade extrapola esse horizonte financeiro e entra em uma economia política em sua dimensão dispositiva.

Não é uma simples imagética estética, mas uma verdadeira apologética de uma ética atrelada a essa estética. Por isso defendemos a noção de um “desejo de servidão” como categoria fundamental para compreender essas estratificações. É possível dentro do mesmo conjunto de elementos de uma determinada periferia uma estratificação social que ocorra entre sujeitos como o “branco pobre” e o negro.

Não é absurdamente incomum que trabalhadoras negras prestem serviço a trabalhadoras brancas na mesma região periférica. A constituição da “ralé” nesse sentido não é somente uma estatística econômica, mas o atrelamento de determinantes como raça e gênero a certos tipos de trabalho subalternizados mesmo nos territórios perifêricos.

Devemos atentar para o fato de que a “ralé” e a “nova classe trabalhadora” constituem universos que, apesar de distintos, misturam-se dentro dos territórios perifêricos pelo neoliberalismo. Esses dois conceitos articulam-se com uma paradoxal “estrutura” ora fixa, ora flexível, que permite certa, ainda que baixa, mobilidade socioeconômica.

A aquisição de uma determinada forma de inserção no universo do consumo pode ser o mediador entre a ralé e a classe batalhadora. Os batalhadores e batalhadoras muitas vezes são filhos e filhas da ralé que, pelas condições colocadas no período lulista, inseriram-se no universo do consumo, adquirindo uma certa quantidade de capital através dos programas de seguridade social.

Todavia, isso não os torna pertencentes à “classe média tradicional”, mas produz uma nova classe que não dispõe de *ethos* burguês, ainda que possua economicamente os mesmos ou mais rendimentos. Como explica Souza (2010, p. 49):

Ainda que o expressivo burguês das classes média e alta tenha sido, há muito tempo, banalizado em consumo conspícuo, o importante aqui é que os privilegiados podem se reconhecer na roupa que vestem ou no vinho que tomam e julgar justa sua própria dominação em relação a todos os seres animalizados e brutos que não compartilham dos mesmos modos e gostos. Esse é o mecanismo que explica toda endogamia da classe que caracteriza os setores privilegiados e o preconceito aberto ou velado em relação ao gosto popular. Como o ‘gosto’ não é apenas uma dimensão estética, mas antes de tudo, uma dimensão moral, uma que constitui um estilo de vida e espelha todas as escolhas que dizem quem a pessoa é ou não é em todas as dimensões da vida, todo o processo de classificação e desclassificação que separa o ‘nobre’ do ‘bruto’ e o ‘superior’ do ‘inferior’, passa a operar com base nessa dimensão externa corporal.

A nossa hipótese de trabalho é de que toda a lógica de baixo para cima sustenta-se em uma atualização de formas coloniais de exploração que vão projetando as coordenadas subjetivas e econômicas na disposição dos comportamentos sociais. Na modernização burguesa do Brasil, para usar a expressão de Florestan Fernandez (2020), tudo se passa sem que haja uma identificação da nova classe média consigo mesma ou com suas bases. Essa (des)identificação acaba por atuar como um dispositivo de subjetivação, perpetuando uma radical cisão na organização ética e estética da possibilidade de um povo brasileiro.

Essa subjetividade bovarizada é demarcada, como aponta Souza (2018, p. 129), quando:

A elite e a alta classe média são os ‘belgas’ que se não se veem como participantes do destino do Congo que dominam. Veem-se como integrantes de outro mundo, desvinculado das circunstâncias concretas que os rodeiam. Daí a espoliação da riqueza coletiva e a sua acumulação no bolso de poucos. Daí a imitação basbaque do estilo de vida estrangeiro. Chegando ao ridículo de importar sêmen de americano loiro para que seus filhos tenham a aparência do modelo idealizado. Na verdade, a alta classe média comporta-se em relação às suas classes irmãs europeias e americanas tal como a peguena burguesia desse país, ansiosa para imitar o gosto da alta burguesia de seus próprios países. Desse modo, perde seu centro, ou seja, sua capacidade crítica de avaliar o mundo de forma minimamente autônoma. As diferenças das classes dominantes nos países centrais, ela perde a ‘naturalidade’ que lhe permitira identificar vocações próprias e inclinações particulares.

### 6.3 A guerra contra o povo: necropolítica à brasileira, genocídio e racismo estrutural

Operar uma máquina econômica tão complexa quanto o Brasil seria impossível se as classes dominantes não dispusessem de uma máquina beligerante que aponta seu arsenal para as camadas subalternizadas. Como coloca Ab'Saber (2010, p. 193), no Brasil “[...] poderíamos dizer que o que restou da ditadura militar foi simplesmente tudo”.

Não queremos dizer com isso que a máquina de guerra do Estado tenha sido montada pelo período civil-militar. Queremos apontar que esse período permanece, no dizer de Maria Rita Kehl (2010), como um sintoma social na medida em que sofisticou a forma da guerra contra o povo que não fora desmontada pós-ditadura. Não é de se assustar que, segundo a autora, a polícia brasileira, até os anos 2010, em pleno governo lulista, era a polícia mais acusada de homicídios e de tortura na América Latina.

Não temos o intuito de recontar a história da ditadura civil-militar no Brasil, mas apenas ancorar, em elementos concretos, a ideia de que, no Brasil, parte da ralé e da classe batalhadora está sob a tutela constante de um regime disciplinar belicoso que diferencia seus alvos pela renda, pela cor e pelo gênero.

Como já definido anteriormente, o conceito desenvolvido por Mbembe (2018) de necropolítica faz parte de um quebra-cabeças que deve ser tomado como uma peça em uma complexa engrenagem geo-histórica. Por isso, precisamos voltar brevemente a elementos fundamentais que compõem a transição da ditadura civil-militar para o período pós-inflacionário.

Como sugere Jorge Zeverucha (2010), é preciso compreender que um processo de transição de um governo militar para uma democracia pode ser dividido em três etapas: 1) liberalização: período em que se inicia a abertura gradual do regime. Não se trata apenas da prática econômica, mas das práticas culturais do liberalismo; 2) transição: período de debate sobre a constituição; e 3) consolidação: onde seriam consolidadas as instituições democráticas frente a nova constituição.

Zeverucha (2010) assume a perspectiva, e com ele concordamos, de que não houve um período terminal de consolidação das instâncias democráticas. Para o cientista político, especialista na temática nas relações civis-militares no Brasil, a constituição fora promulgada sob a tutela militar, e tal tutela teria se mantido no período FHC e Lula ora assumindo protagonismo, ora esgueirando-se pelas cortinas do palco da história.



A carta magna mudou substancialmente a Constituição autoritária anterior (1967-69). Porém, manteve incólume vários artigos desta Constituição autoritária, referentes as relações civis militares e policiais. Por exemplo, quando os constituintes decidiram retirar a faculdade das forças armadas de serem garantes da lei e da ordem, o general Leônidas ameaçou interromper o processo constituinte. Os constituintes recuaram. No texto final, mantiveram, por meio do artigo 142, o poder soberano e constituinte das forças armadas de suspender o ordenamento jurídico sem precisar prestar contas a qualquer outra instância de poder; ou seja, os militares podem dar um golpe de Estado amparados por preceitos constitucionais. (ZEVEUCHA, 2010, p. 67).

O sintoma social chamado ditadura, desta feita, pode ser lido nas entrelinhas do texto constitucional, mas sua repercussão é muito mais prática. A constituição produziu uma anomalia institucional que é o amálgama entre a proteção externa (forças armadas) e garantia de normas internas (polícia). A polícia brasileira é institucionalmente militarizada e, sobre ela, ainda se mantém parcialmente o controle exercido pelas forças armadas.

As sociais-democracias psdbistas e lulistas aprofundaram a militarização da segurança pública, de sorte que intervenções militares pontuais nos estados são tão constantes que deixam de ser exceção, tornando o Estado brasileiro em, no dizer de Agamben (2004), constante Estado de Exceção. Assim como no período ditatorial, estamos falando de relações civis-militares tão imbricadas que se tornam indissociáveis. Desse modo, é de se conceber que temos uma dupla troca. As elites se beneficiam do controle militar exercido principalmente sobre o corpo das classes precarizadas, ao mesmo tempo em que as forças armadas se regozijam de privilégios constitucionais e institucionais dos mais diversos.

Esse cenário, rapidamente descrito, apresenta as coordenadas necessárias para compreender como se efetivam, então, no Estado classista e racista brasileiro, as práticas de governo da morte aqui intituladas de necropolítica, mas que em sua versão brasileira deve ser lida a partir de outras coordenadas.

### 6.3.1 *“80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo”*: para além da necropolítica – genocídio do negro e racismo estrutural no Brasil

[...] 80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo/ Quem disparou usava farda (mais uma vez)/ Quem te acusou, nem lá num tava (banda de espírito de porco)/ Porque um corpo preto morto é tipo os hit das parada/ Todo mundo vê, mas essa porra não diz nada. (EMICIDA; ISMÁLIA,).

Como nos lembra Souza (2010; 2018), a ralé e a classe batalhadora é composta por várias cores e gêneros, todavia não podemos deixar de assinalar que a produção estrutural da ralé, com aponta o autor, é, em larga escala, oriunda de um pós-abolicionismo que manteve quase intactos determinados mecanismos da casa-grande e da senzala. Podemos falar então de

uma permuta semiótica de práticas pós-escravagistas que mantiveram e sofisticaram elementos inerentes às práticas comuns ao escravagismo atlântico durante a modernização do Brasil.

Se a discussão sobre classe social no Brasil não pode se furtar de falar sobre a questão da cor, não poderíamos falar dos batalhadores e deixar de lado o tema que também descreve a dominação em nosso meio desde o tempo da escravidão até os nossos dias [...] podemos dizer que os batalhadores podem ser brancos, negros ou mulatos, da mesma forma que os encontramos em todas as regiões brasileiras. Mas o fato de os batalhadores serem uma classe que agrega todo o exalto do colorido da formação brasileira não anula o fato de que os negros ainda são vítimas de racismo, seja ele sutil ou não, e que isso tem influência nas suas escolhas, na forma de lutar por reconhecimento e no que pode obter para si material e simbolicamente. (OLIVEIRA, 2006, p. 173).

Antes mesmo de se pensar na ideia de uma política de gestão da morte, sob os títulos de tanatopolítica (AGAMBEN, 2010) ou necropolítica (MBEMBE, 2018), o sociólogo Abdias Nascimento (2016) já diagnosticara e cartografara uma racionalidade política brasileira conceituada com: “genocídio do negro no Brasil”. Sobre esta, escreve o autor:

Devemos compreender ‘democracia racial’ como significado a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio quanto o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* na África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais do governo, assim como difuso e profundamente penetrado no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade desse país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da ‘mancha negra’; da operatividade do sincretismo religioso a abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos os métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina, ironicamente designada ‘Democracia racial’ que só concede aos negros um único privilégio: aquele de se tornarem brancos por dentro e por fora. A palavra senha desse imperialismo da branquidão, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como: *assimilação, aculturação e miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seu descendente. (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

O ponto fundamental de Nascimento (2016) é demonstrar como, a partir de uma política estruturada e transversalizada pela academia, o direito e o poder instituído, a cultura negra no Brasil foi submetida a um processo de apagamento que atravessa o corpo e a cultura negra no Brasil. Um apagamento que opera através de um dispositivo e uma ideologia extremamente bem delineados: de um lado a miscigenação como forma de apagamento do corpo e da subjetividade e de outro uma ideologia de congratulação entre as raças a partir do mito da democracia racial. Tal economia dispositiva impõe ao negro uma lógica própria do que seria mais tarde chamado de ralé, enquanto subjetiva o branco a partir de um regime de relações mercantis com o corpo negro.

Do ponto de vista do branco, opera-se o fetiche capitalista da fantasia ideológica da transformação do corpo em mercadoria. Como aponta Žižek (2006), a fantasia ideológica atinge seu ápice nas relações estabelecidas entre coisas, e não entre pessoas. A questão a ser colocada, dentro do processo colonizatório, é que no caso da relação corpo negro/homem branco esta parece tomar a forma de relação coisa/pessoa. Assim, na lógica do genocídio temos um duplo movimento já previamente descrito por Nascimento (2016, p. 112):

Em adição aos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria. O processo de assimilação ou/e aculturação não se relaciona apenas à concessão aos negros, individualmente, de status social, mas restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de auto-avaliar-se de sua auto-estima – Assim, provoca em Florestan Fernandes esta dramática interrogação: ‘... até que ponto o ‘negro’ e o ‘mulato’ estão socializados não só para tolerar mas também para aceitar como normal e até endossar as formas existentes de desigualdade racial, com seus componentes dinâmicos: o preconceito racial dissimulado e a discriminação racial indireta?’.

Assim, em sua forma de estratégia, o genocídio do negro incide sobre a realidade brasileira estruturando um *locus* que também se impõe como autoestabelecido. O corpo negro é subjetivado e se subjetiva a partir de um lugar predisposto da escravidão. Temos, com isso, uma verdadeira máquina da dialética do senhor e do escravo que ganha contornos imaginários na produção desse sujeito. O genocídio atua, como colocado por Florestan Fernandez (2013), citado no trecho, forçando uma posição subjetiva em que não há uma escolha propriamente dita.

Tal posição é precisamente descrita por Frantz Fanon (2020, p. 126-127) quando escreve que:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldade na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza. Eu sei que, se quiser fumar, precisarei esticar o braço a direita para alcançar o maço de cigarros que está na outra ponta da mesa. Os fósforos, por sua vez, estão na gaveta da esquerda; precisarei recuar um pouco. Todos esses gestos, eu os faço não por hábito, mas por um conhecimento implícito. Lenta construção do meu eu enquanto corpo no interior de um mundo espacial e temporal, parece ser esse esquema. Ele não se impõe a mim, é em vez disso uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se estabelece uma dialética efetiva entre o corpo e o mundo [...] O esquema corporal, atacado em vários pontos, então desabou, dando lugar a um esquema epidérmico racial. A partir daí, não se tratava mais de conhecimento do meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. A partir daí, em vez de um, deixavam-me dois, três assentos livres no trem. Eu já não me divertia mais.

Não encontrava mais nenhuma das coordenadas febris do mundo. Eu existia triplamente: ocupava um lugar, ia na direção do outro... e o outro – evanescente, hostil, mas não opaco, e sim transparente, ausente – desaparecia. Era nauseante.

Se do ponto de vista da *dispositividade* opera-se um embranquecimento da raça como forma de subjetivação a partir da miscigenação, produzindo o que Lilia Schwarcz (2012) denomina como “Nem preto nem branco, muito pelo contrário”, do ponto de vista da fantasia ideológica podemos falar naquilo que Florestan Fernandes (2013) chama de “preconceito de não ter preconceito”. Trata-se objetivamente de uma fantasia de normatividade em que o preconceito racial é rechaçado como inexistente uma vez que ele, como lembra Nascimento (2016), não tem os mesmos contornos comuns ao racismo estadunidense ou ao *apartheid* sul-africano.

Todavia, os impactos dessa racionalidade têm efeitos latentes sobre a produção da figura da ralé brasileira. Como escreve Florestan Fernandes (2013, p. 34):

Minado de sua capacidade de agir acima das normas e dos valores ideais da cultura, em vez de condenar a ideologia racial dominante, construída para uma sociedade de castas e de dominação escravista, e além do mais incompatível com os requisitos econômicos, psicossociais e jurídico-políticos da sociedade de classes em consolidação, o ‘branco’ entrega-se a um comportamento vacilante, dúbio e substancialmente tortuoso. Ao contrário do branco ‘racista’, não possui fé em suas razões ou omissões; a ideologia racial dominante mantém-se menos pelas identificações positivas, que pelos subterfúgios através dos quais ela se insere em tudo o que o ‘branco’ acredita, pensa ou faz. Surge assim o espantinho da ‘questão racial’ como um risco da imitação, das influências externas ou do complexo do negro. Ignorando a natureza real do drama das populações negras e mestiças, o papel que a escravidão teve para criar esse drama, os deveres da fraternidade cristã, os imperativos da integração nacional numa sociedade de classes etc., o ‘branco’ propende a um típico ajustamento de ‘falsa consciência’. Em lugar de procurar entender como se manifesta o ‘preconceito de cor’ e quais são seus efeitos reais, ele suscita o perigo da absorção do racismo, ataca as ‘queixas’ dos negros ou dos mulatos como objetivação desse perigo e culpa os ‘estrangeiros’ por semelhante ‘inovação estranha ao caráter do brasileiro’.

Do ponto de vista do branco, temos o que Nascimento (2014) aborda como “mito da benevolência”. A sociabilidade do homem branco subjetivada a partir de uma sensação estéril de que o racismo brasileiro é abrandado pela miscigenação do “espetáculo das raças”. Essa benevolência, todavia, acrescenta Mbembe (2018), é marcada (na escravidão negra) como uma caricaturização do corpo negro.

Retomemos aqui a entrevista dada pelo comediante Grande Otelo ao programa televisivo *Roda viva* em 1987<sup>21</sup>. Questionado por um repórter branco se discriminação existe no Brasil, o comediante responde que a própria pergunta já era um exemplo de discriminação.

<sup>21</sup> Entrevista completa em: <https://www.youtube.com/watch?v=rcDCPDrOj2Q>. Acesso em: 30 abr. 2021.

A produção da caricatura corporal, como um fantoche do senhor, ou do homem branco, coloca o povo negro em condição estrutural de ralé. Isso não implica falar de uma imutabilidade social, mas sim de que o corpo negro é manipulável pelo corpo branco.

Como lembra Mbembe (2018), estamos diante de uma forma de pornoerotização mercadológica do corpo negro. O genocídio do povo negro, desta feita, não opera somente através de uma dispositivação vexatória cultural (uma espécie de economia libidinal do vexame) marcada pelo mito da “benevolência”, mas pela exploração do corpo negro como forma-mercadoria sexual imbuído de um perverso valor de troca. A proposição de Mbembe pode ser apropriada para pensar a condição do negro no Brasil, pois como escreveu Lélia Gonzales (2020, p. 50):

A diferenciação (se é que existiu), em termos do Brasil, estava no fato que os ‘casamentos inter-raciais’ nada mais foram do que o resultado da violentação das mulheres negras por parte da minoria branca dominante (senhores de engenho, traficantes de escravos etc.) Esse fato daria origem, na década de 1930, a criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo, é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças à miscigenação.

Nos termos de Abdias Nascimento (2014, p. 75):

O mito da ‘democracia racial’ enfatiza a popularidade da mulata como ‘prova’ de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. No entanto, sua posição na sociedade mostra que o fato social exprime-se corretamente de acordo como o ditado popular. Nessa versão, há o reconhecimento geral do povo de que a raça negra foi prostituída, e prostituição de baixo preço. Já que a existência da mulata significa tornou-se objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada a sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social. Recente investigação estética mostra que a tão proclamada ‘tendência’ dos brancos no Brasil para o ‘intercasamento’ com negros permanece uma ficção social contemporânea. Originalmente, o produto do estupro da mulher africana pelo português – o mulato bastardo – resulta de espúria união marital: a concubinação e/ou prostituição da mulher negra e da mulata.

Acertivamente Gonzales (2020) analisa as implicações dessas formas de violência transversais sobre o corpo negro. Como já dito anteriormente, para a autora, resta à mulher negra duas profissões: a de mulata (pornoerotizada) e a de doméstica (a forma clássica de trabalho da ralé estrutural). Se para a mulata sobra a redução a um corpo erotizado metaforizado em forma-mercadoria de valor sexual, para a mulher negra doméstica, escreve a autora que:

Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto a internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares. Tudo isso acrescido da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem

de enfrentar. Antes de ir para o trabalho, tem que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentação para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas dos filhos mais velhos com o cuidado dos mais novos (as meninas, de um modo geral, encarregam-se da casa e do cuidado dos irmãos mais novos). Após ‘adiantar’ os serviços caseiros, dirigir-se a casa da patroa, onde permanece durante todo o dia. Isso sem contar quando tem de acordar mais cedo (três ou quatro da manhã) para enfrentar a fila dos postos de assistência médica pública para tratar de algum filho doente; ou então quando tem que ir a ‘reunião de pais’ nas escolas públicas, a fim de ouvir queixas das professoras quanto aos ‘problemas psicológicos’ de seus filhos, que apresentam um comportamento ‘desajustado’ que os torna ‘dispersivos ou incapazes de um bom ‘entendimento escolar’. (GONZALES, 2020, p. 58).

Nos dois casos retornamos à inversão žižekiana a partir da leitura de Veronica Gago (2019). Se, como aponta Žižek (2006), no capitalismo as relações de troca são feitas entre coisas, no neoliberalismo visto “de baixo para cima”, mantém-se uma constante atualização da “dialética do senhor e do escravo” aos moldes da escravidão atlântica. Em última instância, desvela-se, teleologicamente, a fetichização do corpo da mulher negra como mercadoria esgotada de sua subjetividade e instrumentalizada, como aponta Agamben (2017), na redução do escravo a instrumento pela racionalidade instrumental, como um corpo que se dobra sobre si como único objeto possível de troca. A fetichização acontece ao atribuir um valor que naturalmente nenhum corpo possui: o valor de mercado.

O paradoxo, e nesse sentido a estruturação da ralé enquanto uma ralé negra, está no que podemos extrair de Nascimento (2014, p. 101) como uma arquitetura do racismo neoliberal quando o autor escreve que:

Se os negros vivem nas favelas pode que não possuem meios para alugar ou comprar residências nas áreas habitáveis, por sua vez a falta de dinheiro resulta da discriminação no emprego. Se a falta de emprego é por causa da carência de preparo técnico e da instrução adequada, a falta desta aptidão se deve a ausência de recurso financeiro. Nesta teia, o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação – no emprego, na escola – e trancadas as oportunidades que lhe permitem melhorar sua condição de vida, sua moradia, inclusive. Alegações de que esta estratificação é ‘não racial’ ou ‘puramente social e econômica’ são chavões que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois o fator racial determina a posição social e econômica da sociedade brasileira. Frantz Fanon observa com propriedade: ‘O racista numa cultura com racismo é, por esta razão normal. Ele atinge perfeita harmonia entre relações econômicas e ideologia.

A estruturação de uma ralé que, apesar de não só, é fundamentalmente negra é profundamente marcada pelas disposições racistas entranhadas na economia política do Brasil contemporâneo. Disposições essas que se atualizam não apenas em aparelhos ideológicos formalizados, mas na micropolítica cotidiana através do nanoracismo neoliberal de modo geral. Como aponta Silvio Almeida (2020, p. 65):

O Racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, o indivíduo vai acabar se convencendo que a mulher negra tem uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade do homem negro oscila, invariavelmente, entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, que os homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, meticolosos e racionais em suas ações. E a escola reforça todas essas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não têm contribuições importantes para a história, literatura, ciências e afins resumindo-se a comemorar a própria libertação pela bondade dos brancos.

No Brasil, se podemos considerar a “ralé” enquanto uma classe estrutural produto de um longo desdobramento histórico, o mesmo pode ser considerado do racismo que acompanha a constituição dessa classe. Assim, Almeida (2020) nos apresenta o conceito de racismo estrutural, que não nega o nanoracismo de Mbembe (2020) porém geopolitiza a história do conceito em suas nuances à brasileira. O racismo estrutural é, em larga medida, o que permite pensar a ralé em termos de uma classe estrutural. Obviamente com isso não nos referimos ao “Estruturalismo” enquanto concepção linguística ou filosófica, mas sim a uma arquitetura, um *design*, das disposições sociais do país.

Portanto, assim como a ralé, podemos dizer que:

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constitui as relações políticas, econômicas e jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo parte de um processo social que ocorre ‘pelas costas dos indivíduos e lhe parece legado pela tradição’. [...] A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica. (ALMEIDA, 2020, p. 50).

A concepção de Almeida (2020) se articula fundamentalmente com a de Abdias Nascimento (2014) e com a de Lélia Gonzales (2020, p. 46) quando a autora escreve que:

O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo. Quando se trata de competir no preenchimento de posições que implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto, ocupações ‘refúgio’ em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssimas condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc. Um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho

se concretiza na sistemática perseguição, opressão e violência policiais contra ele. Quando seus documentos são solicitados (fundamentalmente a carteira profissional) e se constata que está desempregado, o negro é preso por vadiagem; em seguida, é torturado (e muitas vezes assassinado) e obrigado a confessar crimes que não cometeu. De acordo com a visão dos policiais brasileiros, ‘todo negro é um marginal até prova em contrário’. Claro está que esse consenso setorial não é uma casualidade.

O genocídio do povo negro, que, em larga medida, usa-se de estratégias necropolíticas e biopolíticas de controle populacional é, antes de tudo, uma estratégia hegemônica das classes dominantes brasileiras. Devemos perceber que esse genocídio deve operar sempre como um projeto inacabado. Ele funciona mais como uma gestão da morte e da vida (daí as pertinências de uma brazilização de conceitos como biopolítica e necropolítica) do que como um projeto de extinção.

Diferentemente do modelo de escravidão do *plantation*, o Império opera um cinismo dos direitos humanos colocando-se não como forma de resistência, mas como governamentalidade. Assim, gesta-se a morte e a vida no Brasil através de dispositivos de segurança gerenciados pelo Estado e pelas classes dominantes. Devemos recorrer aqui a um trecho da dissertação de mestrado da vereadora carioca Mariele Franco, mulher negra e LGBTQ+, assassinada pelo Estado brasileiro quando a autora escreve que:

Há duas ações predominantes do Estado frente aos territórios populares: tornar-se ausente, ou não fazer-se totalmente presente. As duas opções demonstram a escolha feita pelo Estado, seja quando a prerrogativa da garantia de direitos, opta por baixos investimentos e poucos equipamentos e/ou marca a sua presença como uso da força e da repressão, principalmente por meio da ação policial. Reforça-se, assim, a visão predominante de que favelas e periferias são locais de ausência, carência, onde predomina a ‘vagabundagem’, ou então usa-se a narrativa do assistencialismo, em um espaço considerado território de ‘pobres coitados’. (FRANCO, 2018, p. 25).

No Estado brasileiro opera-se a mais profunda inversão foucaultiana. Aqui a passagem da soberania à governamentalidade biopolítica não transitou das máximas “fazer morrer e deixar viver” para “fazer viver e deixar morrer”. No Brasil, as estratégias de genocídio sofisticam essas máximas em um imperativo, quase categórico, em que fazer morrer e deixar morrer são um projeto de gestão social da “ralé” brasileira.

#### **6.4 Do esgotamento finalmente: Dilmãe e o lulismo sem Lula**

A conjuntura lulista produziu de fato e de direito a Multidão “à brasileira” muito análoga à enunciada por Hardt e Negri (2014). Aqui é preciso diferenciar a noção de povo de



Laclau (2018) para esta noção de Multidão. O próprio autor, em seu texto *Razão Populista*, dedica-se a essa diferenciação. Para o autor:

Em primeiro lugar, Hardt e Negri tendem a simplificar excessivamente as tendências de unidade que operam no interior da Multidão. Eles têm uma visão um tanto triunfalista e exageradamente otimista dessas tendências, embora não seja possível compreender, com base em suas colocações, se estas são reais ou virtuais. Em segundo lugar, e pelo mesmo motivo, eles tendem a reduzir a importância das que ocorrem no Império, mas em terceiro lugar, e mais importante, eles se mostram incapazes de proporcionar qualquer consideração coerente sobre a natureza da ruptura que levaria do Império ao poder da Multidão. (LACLAU, 2018, p. 344).

Em nosso entendimento, a questão fundamental é compreender: como o “povo” produzido pelo populismo lulista desembocou na Multidão que tomou as ruas do Brasil em 2013 produzindo o que Safatle (2017, p. 107) denomina como “[...] o conjunto mais importante de revoltas populares da história recente brasileira [...]”. Em 2013, “o povo brasileiro” (mesmo que abarrotado das contradições lulistas), enquanto unidade estratégica, desfacelou-se em uma Multidão de ninguéns.

Estava-se ali diante de um desses momentos históricos o que Lazzarato (2006) denomina como acontecimento monadológico. Uma verdadeira reação em cadeia que dispara energia para todos os lados. Uma reação nuclear que poderia ser convertida em energia para que a Multidão assumisse o lugar de corpo político operando através da aliança dos corpos no sentido atribuído por Butler (2018, p. 77):

O que estou chamando de aliança não é apenas uma forma social futura; algumas vezes ela está latente ou, outras vezes, é efetivamente estrutura da nossa própria formação subjetiva, como quando a aliança acontece dentro de um único sujeito, quando é possível dizer ‘Eu mesmo sou uma aliança comigo, ou eu me alinho comigo mesmo e com as minhas várias vicissitudes culturais’. O que significa apenas que o ‘eu’ em questão se recusa a tornar secundário um estatuto de minoria ou lugar de condição precária vivido em favor de qualquer outro; é uma maneira de dizer ‘Eu sou a complexidade que sou, e isso significa que me relaciono com os outros de maneiras essenciais para qualquer invocação desse ‘eu’.

Porém, o que se viu, nos anos seguintes, e na imensa maioria dos casos, foi a produção de uma subjetividade esvaziada de conteúdo e desterritorializada cuja demanda de desamparo, enquanto afeto político, encontraria sustento no fascismo vulgarizado no cotidiano brasileiro.

Os manifestos de junho de 2013 nos colocaram diante de uma empiria paradoxalmente sintética entre os conceitos de Povo e Multidão ora aliançados, ora desaliançados em estado de completa entropia. Em certo sentido, a coesão (ainda que marcada por contradições internas) em torno da figura do líder populista não sobreviveu à saída desse

líder da cena política. Seria arbitrário de nossa parte supor que haveria algo de errado na estratégia lulista na manutenção da coesão de uma hegemonia de um lulismo sem Lula. O ponto aqui é fundamentalmente outro. Não será uma característica da racionalidade neoliberal, de baixo para cima, essa pulverização das ansiedades políticas?

A coesão lulista para manter-se enquanto, em termo lacanianos, a autoridade do “nome do pai” funcionava como organizadora dos elementos do sistema político brasileiro a partir de uma espécie de governo da vida simbólica (ou governo da subjetividade) pautada na promessa do reino da glória da *oikonomia* em sua forma financeira da economia moderna. A ausência desse pai parece ser o estopim para a entropia desse sistema. Assim, o que antes era um povo marcado pelas diferenças organizadas sistematicamente tornou-se uma Multidão marcada por demandas entropicamente excessivas.

Aqui devemos pensar as figuras da subjetividade orientadas pelas disposições políticas do lulismo: ralé, classe batalhadora, nova classe média, classe média tradicional e classe dominante tornam-se uma Multidão difusa vetorizada pelo único orientador comum, que é a insatisfação enquanto afeto dominante.

Não podemos negar que os primeiros levantes pareciam desafiar o que Ab’Saber (2011) chamou de “cultura anti-crítica” do lulismo. O líder imaginário capaz de ser identificado por diversos setores da sociedade como o “pai” já não se fazia mais ali presente. Sem líder, movimentos por desamparo, que, no dizer de Safatle (2015), organiza-se como afeto político fundamental: as ruas queimaram. O lulo-petismo ali dava seus sinais trágicos de esgotamento.

Para alguns pensadores como Hardt (2014), estávamos diante do estopim das insurreições de Multidão, de certa forma, “profetizadas” por ele e por Antonio Negri. Podemos encontrar o otimismo do autor nas seguintes palavras:

Noutras palavras, os movimentos, hoje, são capazes eles próprios de formular e ditar estratégias políticas, enquanto estruturas de liderança (junto com o próprio partido) devam ser usadas como matéria para a tática. Isto não consiste, no entanto, na visão de movimentos ‘sem liderança’ – e muito menos uma afirmação da espontaneidade – , mas, em vez disso: por um lado, a reivindicação das capacidades estratégicas coerentes dos movimentos para abordar efetivamente assuntos gerais políticos e sociais e, por outro lado, a proposta de usar (e descartar) as estruturas de liderança segundo as necessidades presentes e cambiantes da luta. Parece-me que os movimentos já estejam quase na posição de cumprir a primeira metade do desafio. Eles já possuem – através da construção do espaço metropolitano como comum, por exemplo, e através das expressões da produção bipolar – a capacidade de gerar uma visão política estratégica, geral, duradoura. Muito menos desenvolvida é a capacidade de gerar e operar estruturas de liderança de um modo tático. Tais estruturas temporárias de liderança devem criar contrapoderes potentes, mas sem se calcificar ou ameaçar tomar o controle; elas devem permanecer permanentemente subordinadas ao controle democrático e à vontade dos movimentos. Muito trabalho deve ser feito, mas a inversão de estratégia e tática fornece um quadro útil para entender alguns dos

desafios do futuro e também reconhecer a importância do que já está acontecendo – porque no final tanto já foi realizado desde junho. (HARDT, 2014, p. 10).

Se de fato o desamparo é o afeto político fundamental, como insiste Safatle (2015), é de se pensar que o desamparo é marcado, também, por uma transitoriedade como forma de preenchimento do vazio político. Não existe de fato um vazio político duradouro capaz de ser mobilizado por lideranças em constante desabamento, como se posta o otimismo de Hardt (2014). Dificilmente esse momento de desamparo gerador de uma mobilização política, poucas vezes vista na história do Brasil, duraria.

Eis o problema psicanalítico: o pai estava morto. Exceto que Dilma precisava assumir a função paterna. Mas nem toda a dureza e grandiosidade da história política da presidenta enquanto militante a habilitaria para esse posto. Lembremos que a Copa das Confederações aconteceu entre protestos, violência, o hino sendo cantado por milhares de pessoas no estádio, porém com todas as aparições da presidenta marcadas pelo som de “Ei Dilma vai tomar no cu”.

*A mãe do Pac*, de Lula, deveria tornar-se, por seu próprio desejo, uma arcaizante *mãe de todos*, o que ela só conseguiu expressar frente a sua própria equipe, com muitos desencontros, e esta era uma fórmula política e psíquica muito primitiva, apensar inviável em uma democracia plena de forças contraditórias. O contraste absoluto com o mundo do tipo de controle da política *por sedução*, próprio de Lula, é realmente espantoso, nos levando a uma pergunta se alguma houve de fato entre esses dois, homem e mulher, políticos de esquerda. Teria o impulso obsessivo e controlador de Dilma Rousseff, de tecnocrata a matriarca, um dia servido a organização psíquica da própria dispersão do homem político verdadeiro que foi Lula – em uma reedição da *imago* de dona Lindu – e, deste modo, ele pensou que ela faria tão bem ao Brasil quanto fez a ele pessoalmente? É difícil, até mesmo para um analista, acreditarmos que motivos psicanalíticos tão prosaicos e tradicionais possam ter tamanho impacto público e histórico. (AB’SABER, 2015, p. 22).

O desamparo expresso com insatisfação era o combustível de vários incêndios políticos por todos os lados. Os próprios setores intelectuais que outrora faziam parte significativa da militância lulo-petista se voltavam contra Dilma. Vejamos o que escreve Giuseppe Cocco (2014, p. 19):

O Brasil de Dilma e Lula consegue a façanha de ter presos políticos e tudo isso não por defender sabe-se lá qual projeto ‘nacional’... mas para a FIFA e os empreiteiros aumentarem os lucros na Copa e Olimpíadas. E os mistérios do *projeto de nação e sua promessa política de Estado*. Essa mais nova escalada repressiva nos mostra e confirma os graves limites políticos e teóricos do formalismo jurídico que caracteriza muitos setores da esquerda – moderados e até mais radicais. É a ilusão que a mudança de passe pela Lei e pelas políticas de Estado, que devem implementar o tal projeto de nação. Não há nação, ainda menos um projeto.

Àquela altura o carisma do lulismo, enquanto estratégia política, esgotava-se em todas as direções. Com os movimentos de rua não era diferente. Enquanto a esquerda intelectual criticava a inaptidão política, setores do congresso preparavam uma profunda e autoritária desarticulação do já desarticulado movimento. Como escrevem Baker e Damazio (2014, p. 90):

A lei de segurança nacional vigente é a última produção legislativa da ditadura, no que respeito ao combate aos ‘subversivos’. Editada em 1983, ainda menos pior que as leis de segurança nacional anteriores vigentes na época da ditadura, essa lei foi elaborada conforme a mesma doutrina securitária do estado. Contém tipos, por exemplo, prevendo ‘atos de terrorismo, por inconformismo político’, ‘fazer, em público propaganda [...] de processos violentos ou ilegais para alteração da ordem política ou social entre outras pérolas da chamada ‘transição democrática’ [...] No Brasil, até o momento, não temos uma legislação antiterrorista, apesar do projeto de lei tramitar a pleno vapor no congresso. Portanto, ainda que a mídia corporativa tenha usado o ‘terrorista’ para se referir às ações dos manifestantes, as agências oficiais do sistema penal – onde a mídia corporativa tem uma agência extraoficial do mesmo sistema – não podem fazê-lo. Usam o que têm a sua disposição. Atualmente significa empregar a recém aprovada Lei de Organizações criminosas. A consequência é uma criminalização maciça por ‘associação criminosa’, a nova versão do tipo penal da formação de quadrilha ou bando.

Não tardaria para sair de cena o Estado democrático de direitos sob a figura política de “Lulinha paz e amor” para um Estado compreendido como “pós-democrático” e caracterizado pela gestão dos indesejáveis. Veja, não dizemos com isso que tal situação nunca existiu. Como bem coloca Safatle (2017, p. 59):

O Brasil é, acima de tudo, uma forma de violência. Nunca entenderemos o Brasil se não compreendermos o tipo de violência que funda o Estado. Pois, entender como o Estado brasileiro funciona é entender como ele administra o desaparecimento e o direito de matar. Essa é sua verdadeira forma de governo, uma atualização do secular poder soberano e seu direito de vida e morte.

Dois acontecimentos profundamente complexos reduzidos a *slogans* esbravejados por parte dos multivetores das multidões de 2013 colocariam a presidenta em uma complexa berlinda de uma economia política libidinal: “Cadê o Amarildo?” e “Liberdade para Rafael”.

#### 6.4.1 “Cadê o Amarildo?” e “Liberdade para Rafael”: a economia dos afetos no governo Dilma

Em primeira instância somos fortemente tentados a analisar o esgotamento do lulismo, expressado no governo Dilma, como um problema econômico-financeiro e a “suposta” inaptidão política da presidenta. Nada mais equivocado. Propomos aqui um olhar, digamos, paralítico para a situação. Como já reiteramos diversas vezes ao longo deste texto, trabalhamos no limiar da tese agambeniana entre *oikonomia* e *dispositivo*. Com isso queremos

reiteradamente afirmar que no Brasil a economia política é um dispositivo de subjetivação. Mas voltemos a junho de 2013.

Como nos lembra Eugenio Bucci (2016, p. 43):

Em junho de 2013. A nação roncava em fúria. Em praticamente todas as capitais, protestos apareciam como que do nada e se inchavam de um dia para o outro. Inicialmente convocados por um grupo de pouca ou nenhuma inserção social, o Movimento Passe Livre (MPL), começaram pedindo o congelamento das tarifas dos transportes públicos. Rapidamente, foram acolhendo demandas, até abraçar todas, isso mesmo, todas as outras demandas e outras mais. As avenidas do Brasil sediavam atos públicos que ‘contra tudo’, conforme noticiou a manchete garrafal da Folha de São Paulo de 18 de junho de 2013: ‘Milhares vão as ruas contra tudo; grupos atingem palácios’.

O “contra tudo” é o que de fato nos interessa aqui. Podemos dividir esse “contra tudo” em duas grandes categorias para desconstruir esse universal abstrato “tudo”: as ânsias das classes dominadas e as exigências das classes dominantes. No Brasil estratificado das multidões, os conceitos de dominantes e dominados muitas vezes parecem confusos. Por isso nossa *diagnóstica cartográfica* recorre constantemente a figuras essas que, nos termos de Davi Lapoujade (2017), podemos denominar como virtuais. Potências de criação ininterruptas, eventos que rompem a barreira de uma existência possível para demarcar as diferenças comuns a todas as identidades. Assim, talvez melhor do que dominados, podemos falar em Rafaéis, Amarildos, Dandaras e Marieles.

O morador de rua Rafael dos Santos Braga e o ajudante de pedreiro Amarildo Dias de Souza são casos emblemáticos, em nossa história, para compreender o que Ab’Saber chama (2015, p. 31) de “a esquerda contra a esquerda”. Como escreve o autor:

[...] em outra direção, em junho de 2013 o governo sofreu um imenso revés, até então inconcebível e inexistente em qualquer quadro de ação política imaginável. As ruas falaram alto contra os limites sociais e a adaptação propagandística a uma realidade imaginada, que o governo recebera do modo de Lula de gerir a vida simbólica brasileira. Da noite para o dia, longas e sérias crises acumuladas, do transporte público nas grandes cidades brasileiras, das experiências coletivas da política incompetente e anti-social, herança não criticada da ditadura militar, da péssima qualidade dos serviços públicos no Brasil, todas as mazelas muito propagandeadas pelo lulismo, entravam em crise imediata e urgente e movimentavam uma nova paixão política, do desejo de política direta, nos corpos vivos de jovens, há muito não vistos no Brasil. (AB’SABER, 2015, p. 31).

O lugar mais comum é tomar o estopim de 2013, e de certa forma o esgotamento do lulismo atrelado à figura da suposta inaptidão política de Dilma Rousseff, ao Movimento Passe Livre (MPL). Piadas das mais diversas tomaram as redes sociais. Ali estávamos no início

da memificação da vida. “Não é por vinte centavos, é por quarenta, pois é ida e volta”. Esse era o tom tragicômico do que seria a aliança de latão de 2013.

O fato é que um movimento sem expressão política, como nos lembra Ab’Saber (2015), foi só a energia de ativação para toda a reação em cadeia de uma entropia contida em um frágil sistema altamente dependente da figura do líder populista de esquerda de Luiz Inácio Lula da Silva. Dilma foi, no final das contas, uma vítima do seu próprio lulismo. No documentário *Democracia em vertigem*, em entrevista a Petra Costa (2019), a ex-presidenta, já após o *impeachment*, afirmou categoricamente que nunca quis o cargo, assumiu porque Lula pediu. Lula é um animal político no sentido mais aristotélico do termo.

Dilma assumiu, a contragosto, uma herança maldita. Não só a promessa *oikonomica* que não se realizaria, inclusive por impedimentos estruturais do capitalismo, posto que, como colocam Gerard Dumenil e Dominique Levy (2014), a crise do neoliberalismo é uma gestão das contradições do capitalismo financeiro, mas toda a herança do *Estado de Exceção* subsidiário à jovem e frágil social-democracia brasileira.

É nessa dinâmica de gestão das contradições que os nossos dois “Joaquins Joseres das Silvas Xavieres” aparecem. O primeiro, Amarildo, um homem negro ajudante de pedreiro. O segundo, Rafael, um homem negro morador de rua. No caso de Amarildo a máxima do estado militar brasileiro se cumpriu em sua literalidade: “governar é fazer desaparecer”. Mais do que vinte ou quarenta centavos, a “esquerda contra a esquerda” de 2013 ressoava a voz de Caetano Veloso perguntando “Cadê o Amarildo?”. Na época, como escreveu Barbara Szanieki (2014, p. 161):

*A maré Amarildo* constitui uma multiplicidade de imagens – cartazes e memes nas redes, performances e atos nas ruas – que pode ser entendida como a monstruosa expressão de uma Multidão em luta por uma metrópole comum, com saúde. Moradia, educação, transporte público de qualidade e, sobretudo, com os direitos humanos respeitados. A conexão foi intensa e extensa, no espaço e no tempo, transformando a dita cidade partida numa cidade conectada. Desde então, enquanto outros Amarildos continuam a ser produzidos em nosso país [...]

O caso Amarildo não é uma novidade em um estado de gestão dos indesejáveis, a novidade ali era tudo isto estar acontecendo no governo do Partido dos Trabalhadores. Devemos atentar para o fato de que não se trata de uma ação do Partido, mas uma não ação. A promessa não cumprida da *Oikonomia* agambeniana é, antes de tudo, a organização do Reino. A glória só viria com a Economia Política como organização da *polis*. Mas, no lugar do Reino da glória, a casa-grande senzala continua a dispor a subjetividade brasileira.

O *Estado de Exceção* da “democracia dos desaparecidos” continuou a operar a todo vapor nas frestas do lulismo. Como escreve Mariele Franco (2018, p. 118):

Segundo dados do Instituto de Segurança Pública (ISP), em 2007, as autoridades públicas registraram 4633 casos de desaparecimento; em 2012, por seu turno, foram anotados 5934 desaparecimentos. Trata-se de um crescimento de 23,7% nas estatísticas oficiais sobre o assunto.

Não podemos ignorar o fato de que esse aumento tão proeminente coincide com o período áureo do lulismo. Esta infeliz não coincidência não ocorre por acaso. O genocídio do negro no Brasil é uma política de Estado, este é o momento em que é necessária a retomada do ambíguo termo necropolítica. De fato, estamos diante de uma operação micropolítica de manutenção de uma espécie de *establishment*.

O fato é que voltamos aqui ao problema do que Francisco de Oliveira (1995) chama de neoliberalismo avacalhado e como este avacalhamento diminui sua letalidade. A estratégia neoliberal, afirma Lazzarato (2019), é uma estratégia de guerra contra o povo. No Brasil a governamentalidade biopolítica é também necropolítica na medida em que, como aponta Agamben (2010), existe uma uniformidade concreta entre a vida animal e a vida política refletida na “ralé”. Amarildo é a ralé e a ralé é Amarildo.

Por que exatamente no lulismo? Talvez uma pequena citação de Lazzarato (2019) sobre a guerra do neoliberalismo contra a população nos ajude a compreender. Assim escreve o autor:

A polícia é a instituição que melhor pode gerir essa situação, já que a indistinção entre a paz e a guerra, violência e direito, está no seu fundamento. ‘Assim, ‘para garantir a segurança’ a polícia intervém em inúmeros casos em que a situação jurídica não é clara, sem falar daquele em que, sem referência alguma a fins legais, acompanha o cidadão, como brutal imposição ao longo de uma via regulada por ordens, ou simplesmente vigia.

Este é precisamente o ponto em que Amarildo e Rafael coincidem em uma expressão violenta da guerra contra a população do neoliberalismo. A polícia intervém precisamente no ponto de indeterminação jurídica. A intervenção policial já é, antes de tudo, uma demarcação do Estado de Exceção por presunção de uma anomia político-jurídica. O nosso outro Joaquim José, outro homem negro, outro “ralé”, outro “menos que nada”, preso em 2013 por portar uma garrafa de Pinho Sol.

Rafael foi preso no grande protesto de milhões de pessoas no Rio, em 20 de Junho (o ‘20J’). Morador de rua, Rafael morava em uma loja abandonada. Na hora de sua

detenção estava com material de limpeza que usava para limpar o lugar onde dormia. Portava exatamente uma garrafa plástica de desinfetante e outra de água sanitária e isso foi o material apreendido pela polícia e apresentado como prova de porte de artefato explosivo ou incendiário, que serviu de justificativa para a detenção. (BAKER; DAMAZIO, 2014, p. 94).

Àquela altura estávamos diante do que Rubens Casara (2017) chama de “gestão dos indesejáveis”. Há que se lembrar que essa gestão atua nos meandros da formação da identidade nacional do Brasil desde, talvez, seu mito fundador, mas ganha seus principais contornos com a dinâmica do genocídio. Funciona mais ou menos assim. Vivemos em uma democracia que não se concretiza em sua plenitude. Ela é refém do regime neoliberal. Como escreve Casara (2017, p. 153):

Ou seja, a razão neoliberal leva a um regime complexo que é liberal em relação aos detentores do poder político e econômico, público para o qual vigora o *laissez-faire*, e, ao mesmo tempo, busca anestesiá-la população com as promessas de consumo, enquanto para os indesejáveis, os indivíduos de grupos que ‘não prestam’ segundo a razão neoliberal, reserva medidas penais de controle e exclusão, em uma espécie de paternalismo punitivo.

Esse paternalismo punitivo era deslocado da imagem da presidenta que dava entrevistas ensinando receitas culinárias aos jornalistas. O Estado de mal-estar no Brasil era e é incompatível com tais posturas. Outra questão psicanalítica se impõe. Lula parecia organizar em torno de uma grande órbita gravitacional de sua massa política essa figura do pai capaz de punir e prover. O mesmo não ocorreu com a presidenta Dilma.

Como nota Ab’Saber (2015, p. 35), “Para o bem ou para o mal, Dilma Rousseff há muito não era um poste de Lula, e, no seu estilo Geisel de ser, muito menos, era uma continuidade da ação política que emanava dele”. Dilma era Dilma, a primeira de seu nome, para usar a expressão popularizada pela literatura fantástica das *Crônicas de Gelo e Fogo*.

Esse descompasso entre a ânsia popular e a capacidade de Dilma responder de maneira populista acentuou a crise iniciada pelos movimentos de junho de 2013. As duas figuras de nossa história mostram, rapidamente, como a esquerda estava em plena ruptura com a presidenta sendo culpada por um delito que, ao estilo kafkiano, ela não cometera. Dilma não sumiu com Amarildo, muito menos prendeu Rafael com suas próprias mãos.

Amarildos e Rafaéis são, aos seus modos, produtos de um genocídio cuja luz fora dobrada por um buraco negro massivo e gigantesco chamado Lula. Dilma não tinha a mesma massa política capaz de dobrar a luz que refletia as mazelas sociais seculares do Brasil. Juntemos a “questão social” aqui representada pela história de nossas duas “existências mínimas” com a dinâmica macroeconômica que circulava o Brasil àquela altura. Temos todos



os ingredientes do que viria a acontecer em 2016. Um golpe “branco” em sua literalidade. Não pela ausência do derramamento de sangue, pois se teve algo que nunca ocorrerá no Brasil fora isto.

Mas, pela imagem da equipe “técnica” ministerial formada pelo então presidente em exercício Michel Temer, uma imagem denominada, pela revista *Hypeness* (2016)<sup>22</sup>, como “Ministério dos Homens Brancos” seria significativa. Como nos lembra Ab’Saber (2015, p. 43):

Assim se produziu o campo extremo, algo delirante, em que a luta democrática antipetista encontrava a velha tradição autoritária brasileira. E, por isso, agora, que o país, em seu neo-transe, se levantava contra comunistas inexistentes em uma ritualização do ódio e da ideologia, elegantes socialistas peessedebistas e novos empresários teapartistas convivem bem, nas ruas, fechando os olhos para o que interessa, com bárbaros defensores da ditadura, homens que discursam armados em cima de trios elétricos, chamando por intervenção militar urgente no Brasil e sonhando com o voto em Jair Bolsonaro. Não por acaso, em regime de farsa verdadeira, se vislumbrou passeatas de março o semblante das velhas marchas conservadoras de 1964.

A profecia autocumprida de Wendy Brown (2019) de que o neoliberalismo é a racionalidade do homem branco, hétero e cristão se cumpria da pior maneira possível. Para além de todas as controrversa políticas e econômicas, Dilma não era o que se esperava de um chefe de “Estado” neoliberal: um homem branco, velho e conservador. Mas seu vice era.

#### 6.4.2 *Michel Temer e a banalização do fascismo à brasileira: do neoliberalismo progressista ao neoliberalismo conservador*

As origens da crise mostram, entretanto, um quadro muito mais complexo, que começou quando o governo – assim que fechadas as urnas da reeleição, em 27 de outubro de 2014 – abandonou suas promessas de campanha e adotou o programa de seu oponente, Aécio Neves, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Aos poucos, a base social tradicional do Partido dos Trabalhadores (PT) que garantira a vitória da candidata Dilma Rousseff se afastou do governo, abrindo caminho para uma ofensiva crescente da direita. O agravamento repentino do quadro econômico e uma recessão planejada, que derrubou o PIB, criaram uma situação de extrema vulnerabilidade. O golpe propriamente dito remonta a 29 de outubro de 2015, quando foi lançado, pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), copartícipe do governo e sigla do vice-presidente Michel Temer, o plano *Uma ponte para o futuro*; em 2 de dezembro o então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (um dos chefes do ardil, atualmente afastado do cargo e em vias de ter seu mandato cassado por corrupção) abriu o processo de *impeachment* contra a presidente, alegando crime de responsabilidade com respeito à lei orçamentária e à lei de improbidade administrativa – as decantadas ‘pedaladas fiscais’; em 29 de março de 2016 o PMDB se retirou do governo; no dia 17 de abril o plenário da Câmara aprovou o relatório favorável ao impedimento da presidente, numa sessão em que

<sup>22</sup> Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2016/05/o-ministerio-dos-homens-brancos-de-michel-temer/>

parlamentares indiciados por corrupção e réus em processos diversos dedicaram seu voto a Deus e à família, numa espetacularização execrável da política; em 12 de maio, o Senado Federal também aprovou a abertura do processo que culminou no afastamento de Dilma Rousseff da presidência, até que seja concluído. (JINKINGS, 2016, p. 12).

Longe de reconstruir uma história tantas vezes contada a partir daquele “estupro” audiovisual de um pornofonia que repetia a cada voto palavras cínicas de um moralismo conservador, é preciso compreender a subjetividade do conservadorismo brasileiro. O ex-presidente Michel Temer é, nesse sentido, para nós, uma figura prototípica desse conservadorismo.

O que antes era tomado por uma espécie de neoliberalismo progressista, palavras de Nancy Fraser (2020), tornou-se àquela altura um neoliberalismo conservador em diálogo constante com uma política de ódio e de morte. Não são as condições jurídico-políticas da farsa do *impeachment* da presidenta Dilma que nos encaminham para esta dedução, mas a micropolítica da vida cotidiana atrelada à institucionalização de uma espécie de retomada colonial marcada pelo ministério dos homens brancos de “Michel Temer”.

Mas o debate não se esgota aí. A questão é, como pergunta um meme de Instagram de alguma página crítica, “como os que ganham 100 mil por mês convenceram os que ganham 10 mil que o problema do Brasil são os que ganham mil?”. Tomemos as pistas deixadas por Marilena Chaui (2016) para compreender essa absorção ideológica dispositivante desse cálculo aritmético básico. Vejamos, matematicamente, se olharmos apenas para o poder de consumo de uma classe social (tendência do IBGE) diríamos que os que ganham 10 mil estão 9 mil reais acima dos que ganham mil, porém 90 mil reais abaixo dos que ganham 100 mil.

Esse exemplo memificado é meramente ilustrativo, pois para os “donos do poder” brasileiro 100 mil reais é um mero trocado. Mas, como escreve a autora:

Uma classe social não é um dado fixo, definido apenas pelas determinações econômicas, mas um sujeito social, político, moral e cultural que age, se constitui, interpreta a si mesma e se transforma por meio da luta de classes. Ela é uma práxis, um fazer histórico. Se é nisso que reside a possibilidade transformadora da classe trabalhadora, é nisso também que reside a possibilidade do ocultamento de seu ser e o risco de sua absorção ideológica pela classe dominante, sendo o primeiro sinal desse risco justamente a difusão de que há uma nova classe média no Brasil. E é exatamente por isso também que a classe média coloca uma questão política de enorme relevância para nós, como atesta sua participação majoritária nas manifestações de 2016 em favor do golpe do Estado. Estando fora do núcleo econômico definidor do capitalismo, a classe média encontra-se também fora do núcleo do poder político: ela não detém o poder do Estado (que pertence à classe dominante) nem o poder social da classe trabalhadora organizada. Isso a coloca numa posição que a define não somente por sua posição econômico-política, mas também e sobretudo por seu lugar ideológico – e este tende a ser contraditório. Por sua posição no sistema social, a classe média tende a ser fragmentada, raramente encontrando um interesse comum que a unifique.

Todavia, certos setores – como é o caso, por exemplo, de estudantes, professores, setores do funcionalismo público, intelectuais, lideranças religiosas – tendem a se organizar e a se opor à classe dominante em nome da justiça social, colocando-se na defesa dos interesses e direitos dos excluídos, dos espoliados, dos oprimidos; numa palavra, tendem para a esquerda e, via de regra, para a extrema esquerda e o voluntarismo, isto é, por uma relação com o tempo como descontínuo e volátil que exige ações imediatas. (CHAUI, 2016, p. 19).

Propomos aqui uma outra leitura para essa posição ideológica da classe média afirmada por Chauí (2016). Ou melhor, podemos afirmar que propomos um complemento a essa leitura. Em um mundo, até a reviravolta conservadora iniciada pela crise de 2008, o neoliberalismo progressista do norte espalhava-se pelo globo de maneira semiótica à medida que as fronteiras do Império se expandiam.

Voltamos aqui ao conceito de forma de vida. A forma de vida marcada por bricolagem entre trabalho, linguagem e desejo amarrados por uma racionalidade. Em larga medida, essa racionalidade neoliberal, estruturante da forma de vida progressista empresarial, impôs um modelo psicológico para as classes sociais que se viam em ascensão. As disposições comportamentais das classes dominantes passam a ser um modelo para as organizações societárias das classes dominadas. Algo que não é novo na história se levarmos em conta o vitorianismo tratado por Michel Foucault (2020):

No entanto, essa configuração é contrabalançada por outra, exatamente oposta. Fragmentada, perpassada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro, a classe média tende a suprir a experiência de um tempo descontínuo e efêmero com o imaginário da ordem e da segurança, que introduziria permanência temporal e espacial. Desejo de ordem e segurança também porque, em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, seu imaginário é povoado por um sonho e por um pesadelo: seu sonho é tornar-se parte da classe dominante; seu pesadelo, tornar-se proletária. Para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança. Isso torna a classe média ideologicamente conservadora e reacionária, e seu papel social e político é assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante. (CHAUI, 2017, p. 19).

Uma vez a promessa da glória *oikonomica* tomada como *dispositivo* racionalizada pelo neoliberalismo progressista se estabelecendo como horizonte ideológico, seu extremo oposto é, portanto, o medo da danação. Por isso, a insistência de Agamben, Benjamin, Esposito, Žižek em uma ruptura com a teologia política do capitalismo. No final das contas trata-se do pavor da danação em forma de proletarização. A classe média que ascendeu no lulismo teme um retorno ao Brasil inflacionário pré-1985, e tanto pavor produziu algo que psicanaliticamente poderia ser chamado de reversão ao seu oposto.

Sejamos mais didáticos, e poucas coisas simbolizam tão bem esse didatismo quanto a frase “O PT acabou com a minha vida” reproduzida à exaustão nas passeatas pró-*Impeachment* em 2016. Não há efetivamente uma correspondência econômica a essa frase. Por mais que uma certa inaptidão política da presidenta Dilma possa ter agravado a crise de 2008, nenhuma de suas ações propriamente ditas teve objetivamente o intuito de destruir a organização da tentativa de bem-estar social lulista. Objetivamente não significa que isso não aconteceu. O que de fato aconteceu, e que já foi relatado de várias formas ao longo deste texto, pode ser reescrito aqui através das palavras de Paulani (2008, p. 69):

No atual quadro – assumindo o governo federal um partido de esquerda, num país periférico como o Brasil, no início do século XXI –, quais seriam as alternativas ao neoliberalismo? A adoção de políticas que tivessem por meta a reversão do processo de fragmentação social que está em curso há quase duas décadas, graças justamente à ascensão das práticas neoliberais e do espírito neoliberal que as acompanha, espírito do cada um por si, do individualismo exacerbado, da demonização do Estado e dos movimentos sociais, da esterilização da força política dos sindicatos e assim por diante, espírito que a política econômica objetiva em transformações concretas e a mídia se encarrega de difundir-lo como se fosse uma coisa absolutamente natural. Em suma, para enfrentar esse movimento avassalador seria preciso investir em políticas que buscassem resultados objetivos, por exemplo, na redução da abissal desigualdade do país; mas que fizessem isso trazendo consigo uma revolução cultural e de valores que proscrevesse como indignos e inaceitáveis os valores individualistas e puramente mercantistas.

No texto de 2008, auge do lulismo, Paulani (2008) aponta o que seriam alternativas possíveis, do ponto de vista macroeconômico, para solucionar um problema imposto pela lógica da austeridade enquanto uma espécie de psicologia das massas. Ou seja, para a economista, não se poderia fazer grandes reformas (para não usar indevidamente o termo revolução) no campo da macroeconomia sem perder de vista o horizonte estético que permeia os dispositivos de subjetivação brasileiros.

O que aconteceu, escreve a autora, foi um fenômeno completamente inverso. Para ela:

E o que faz o governo Lula? Todas as providências que toma vão justamente no sentido contrário. E, nesse contexto, o que tem menos importância é a política econômica em si mesma, ou seja, se amanhã ou depois o board do Banco Central resolver que é necessário baixar os juros reais básicos e/ou a equipe do Ministério da Fazenda decidir que o superávit primário do governo pode ser menor do que 4,25% do PIB, nem por isso ele poderá ser considerado não-neoliberal. Muito mais do que pela ortodoxia na condução da política macroeconômica, o governo Lula é neoliberal principalmente por três razões que estão interligadas, mas que analisaremos separadamente. (PAULANI, 2008, p. 69).

As três razões elencadas pela autora para definir, e aqui usaremos de uma certa licença política e poética para falar do lulismo e afirmar sua contiguidade no governo Dilma, são: 1) a financeirização da economia e a internacionalização da classe média. Assim, o Brasil entrou sem que houvesse condições objetivas e subjetivas no jogo do capital financeiro especulativo internacional; 2) essa entrada fora ajustada como única política macroeconômica possível seguindo a cartilha do neoliberalismo do empresariamento de si e produzindo uma psicologia das massas que tem como horizonte de sentido a globalização da classe média; e, por fim, 3) para compensar o efeito agressivo da necessária austeridade, a criação de programas sociais que produziram o efeito da renda mínima. A autora nos lembra de que Milton Freedman, um dos pais do neoliberalismo estadunidense, é um dos grandes defensores desse programa (PAULANI, 2008).

Sobre o que viria a ser o golpe e a participação da classe média brasileira forjada pelos programas de distribuição de renda do lulismo, ainda vale acrescentar que:

Cabe ainda particularizar a classe média brasileira, que, além dos traços anteriores, é também determinada pela estrutura autoritária da sociedade brasileira, marcada pelo domínio do espaço privado sobre o público e fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece; as diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência, e as desigualdades são naturalizadas. As relações entre os que se julgam iguais são de 'parentesco', isto é, de cumplicidade; e com os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação; quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão, de sorte que a divisão social das classes é sobredeterminada pela polarização entre a carência (das classes populares) e o privilégio (da classe dominante). A classe média não só incorpora e propaga ideologicamente as formas autoritárias das relações sociais, como também incorpora e propaga a naturalização e valorização positiva da fragmentação e dispersão socioeconômica, trazidas pela economia neoliberal e defendidas ideologicamente pelo estímulo ao individualismo competitivo agressivo e ao sucesso a qualquer preço por meio da astúcia, para operar com os procedimentos do mercado. E é nisto que reside o problema da absorção ideológica da nova classe trabalhadora brasileira pelo imaginário de classe média, absorção que atualmente, no Brasil, se manifesta na disputa entre duas formulações ideológicas que enfatizam a individualidade bem-sucedida: a 'teologia da prosperidade', do pentecostalismo, e a 'ideologia do empreendedorismo', da classe média neoliberal (o sonho de virar burguesia). Em outras palavras, visto que a nova classe trabalhadora brasileira se constituiu no interior do momento neoliberal do capitalismo, nada impede que, não tendo ainda criado formas de organização e de expressão pública, ela se torne propensa a aderir ao individualismo competitivo e agressivo difundido pela classe média. Ou seja, que ela possa aderir ao modo de aparecer do social como conjunto heterogêneo de indivíduos e interesses particulares em competição. E ela própria é levada a acreditar que faz parte de uma nova classe média brasileira. Essa crença é reforçada por sua entrada no consumo de massa. (CHAUI, 2016, p. 20).

A inserção pelo consumo teria, para a filósofa, efeitos catastróficos, pois marcaria a mais neoliberal das patologias sociais: a estimulação à competitividade no campo do

mercado. Essa competição não pode ser reduzida a apenas uma expressão monetária, mas é uma competição por um único direito. Aquele que, no dizer de Wendy Brown (2018), sacrifica qualquer possibilidade de cidadania. Referimo-nos ao direito ao *gozo*. Assim, Chaui (2016, p. 21) continua:

De fato, do ponto de vista simbólico, a classe média substitui sua falta de poder econômico e de poder político – seja pela guinada ao voluntarismo de esquerda, seja pela guinada à direita – pela busca do prestígio e dos signos de prestígio, como por exemplo, os diplomas e os títulos vindos das profissões liberais, e pelo consumo de serviços e objetos indicadores de autoridade, riqueza, abundância, ascensão social – o apartamento no ‘bairro nobre’ com quatro ‘suítes’, o carro importado, a roupa de marca, o número de serviços etc. Em outras palavras, o consumo lhe aparece como ascensão social em direção à classe dominante e como distância intransponível entre ela e a classe trabalhadora. Esta, por sua vez, ao ter acesso ao consumo de massa, tende a tomar esse imaginário por realidade e a aderir a ele. Donde uma nova pergunta: se, pelas condições atuais de sua formação, a nova classe trabalhadora brasileira está cercada por todos os lados pelos valores e símbolos neoliberais difundidos pela classe média, como desatar esse nó?

Antes de seguir com a análise de Marilena Chaui (2016) é preciso um momento de interpelação complementar através do diagnóstico de condominização do Brasil oferecido por Dunker (2015, p. 42), segundo o qual:

Minha hipótese é de que um determinado modo de vida ascendente desde então – aqui chamado vida em forma de condomínio – centraliza e caracteriza uma unidade contemporânea de inserção de nosso mal-estar no capitalismo à brasileira. Chamo de lógica do condomínio a transformação dos problemas relativos à saúde pública, mental e geral, em meros problemas de gestão. Assim, a lógica do condomínio replica de maneira atualizada o impasse entre a apreensão falsamente universal de um particular e uma apreensão falsamente particular de um universal, que se pode extrair do já referido conto de Machado de Assis, ‘O alienista’. A lógica do condomínio surge, assim, como um capítulo e um sintoma da modernidade brasileira.

O Brasil pós-inflacionário começou a levantar muros e separar as classes. Quando o lulismo borrou essas classes, o que fez foi criar novos condomínios de luxo em territórios onde esse tipo de especulação imobiliária simbólica era inexistente. Apesar do recurso metafórico, a aparição de condomínios de padrão elevado de vida na periferia nada tem de metafórico. Foi uma constante na agenda das políticas habitacionais do lulismo. Mas, como escreve Chaui (2016, p. 21) continuando suas análises sobre a classe média:

Uma primeira possibilidade de resposta poderia ser formulada se mantivermos nossa observação anterior de que uma classe social não é uma coisa ou um dado fixo e sim uma práxis. Desse ponto de vista, compreende-se por que a situação da classe média é contraditória e que, se ela pode tender para posições conservadoras e reacionárias,

pode também tomar a direção oposta, lutando contra formas de injustiça, opressão e dominação. Essa oscilação esteve presente nas manifestações de junho e julho de 2013, na cidade de São Paulo, transparecendo em lutas entre os próprios manifestantes na disputa pela rua. O mencionado artigo de Carlos Pissardo é particularmente importante ao indicar que, na cidade de São Paulo, as manifestações de junho de 2013 foram majoritariamente de classe média porque, de fato, essa classe, ao ter sido menos favorecida do que a classe trabalhadora pelos programas sociais do governo Lula, se sente descontente, uma vez que deseja manter padrões tradicionais de vida e consumo (a educação privada, os planos de saúde, o uso de empréstimos bancários para a aquisição de imóveis em condomínios e de veículos etc.), sentindo-se ameaçada com o surgimento da nova classe trabalhadora. Isso explicaria por que houve conflitos e disputas entre os manifestantes, uma parte com posições à esquerda e outra, à direita. Todavia, é preciso também considerar que nessa prática, na cidade de São Paulo, estiveram presentes três outros tipos de manifestantes vindos diretamente da nova classe trabalhadora: de fato, entre os estudantes, muitos pertenciam à classe trabalhadora (vindos do ProUni, do Reuni e das cotas nas universidades públicas) e, entre os jovens, uma parte veio dos movimentos populares das periferias e das favelas, muitos deles pertencentes ao contingente dos novos trabalhadores – que, na falta de outro termo, chamaremos provisoriamente de ‘precários’ –, e, enfim (sobretudo como se viu entre julho e outubro de 2013), uma parcela integra grupos de anônimos (como os chamados black blocs), cuja composição é fluida e inclui estudantes das periferias e das favelas, jovens trabalhadores ‘precários’ e estudantes de classe média. Esses três tipos de manifestantes não parecem aderir às duas modalidades ideológicas propostas pela classe média, isto é, a ‘teologia da prosperidade’ e o ‘empreendedorismo’, tampouco parecem movidos pelas miragens do consumo e da competição.

Dunker (2015), em sua crítica da condominização, levanta hipótese análoga ao fazer um diálogo com a obra de Jessé Souza. Esse conflito de classes descrito por Chaui (2016) pode ser nomeado como um conflito entre as novas figuras da subjetividade brasileira. Classe batalhadora, nova classe média, classe média tradicional, ralé etc. Todas essas demarcações subjetivas entram em conflito diante do iminente colapso da promessa de ascensão social para alguns ou uma ainda incompleta inserção no consumo para outros.

Para Dunker (2015, p. 90), analisando o pensamento de Jessé Souza, o batalhador brasileiro:

[...] ele se caracterizaria pela inclinação para a autossuperação. Retenhamos o nome escolhido para designar esse ícone do movimento maciço de ascensão social: batalhador, que nos remete à retórica da guerra e do confronto diário e continuado, cujo resultado é obtido por meio de ação planejada. O batalhador possui elevado senso de sacrifício para a projeção dos filhos e para a ascensão social, condição necessária para a disciplina de poupança e de economia integrada a uma visão negocial da vida capaz de gerar um permanente sentido orientação para o futuro. Essa disposição ascética requer uma determinação para bens de consumo superiores, uma qualificação dos atos de consumo que implicam adiamento da satisfação como virtude.

Estamos, portanto, diante de uma Multidão de aspirações análogas à noção de Multidão de Hardt e Negri (2014), porém cujo vínculo de solidariedade, ou seja, aquele inimigo em comum – lembremos que Multidão é uma releitura do conceito de luta de classes – que deveria ser o Império não se materializa em lugar nenhum a não ser no pêndulo entre o

conservadorismo e o progressismo da racionalidade neoliberal. No Brasil, esse pêndulo parece agir por conveniência contextual.

Desta feita, nessa divisão de múltiplas classes, teremos figuras que oscilaram entre o conservadorismo e o progressismo como caminham por diferentes áreas de lazer de um condomínio. É fato que a condominização levantou muros, mas também levantou muros dentro dos muros, criando seções transitáveis por um e não por outros.

Ainda que exista o deslocamento e a distância física representados pelo exílio no condomínio, os sentimentos de culpa pelo sucesso e de ressentimento por ter sido relegada marcam a relação entre o batalhador bem-sucedido e sua família ou seu lugar de origem. Inversamente, a família organiza-se em torno da construção de uma imagem positiva, da disposição para fazer-se de exemplo e para reconhecer a importância do exemplo. Mas não se trata de uma família hierarquizada ou centralizada em torno da figura ou das expectativas que recairiam sobre o pai como ponto de convergência entre o poder econômico e a força moral. No temor de ser confundida com os novos batalhadores, a antiga classe média vive momentos de insegurança crescente, não apenas pelo fantasma da proletarização, mas também pela vida em estado de crise e precariedade, que demanda uma nova política de identificação. De outro lado, encontramos o significativo contingente de miseráveis que passam a integrar o que Jessé Souza chamou de ralé, ou seja, que consegue se incluir em padrões mínimos de consumo e cidadania. (DUNKER, 2015, p. 91).

Lembremo-nos aqui do filme *Expresso do amanhã*, do premiado diretor sul-coreano Bong Joon-Ho, de 2013. O filme narra a história de um trem que roda pelo mundo sem parar, pois o mundo fora congelado devido a experimentos com tentativas de frear o aquecimento global. Tudo o que restou da humanidade está preso no gigantesco trem, porém os infinitos vagões são também habitados por infinitas classes sociais com direitos, deveres e privilégios diferentes, bem como toda uma força policial militarizada para manter a ordem.

A trama torna-se mais interessante quando, por uma necessidade, alguns membros dos vagões inferiores precisam chegar até os vagões das classes superiores. Não para destituí-los, mas para fazer uso de alguns privilégios específicos que esses membros possuem. Não temos dúvida de que Bong Joon-Ho, vencedor do Oscar de 2019 pelo filme *Parasita*, tem plena consciência da ironia neoliberal contida no filme.

A única maneira de acabar com a divisão de classes imposta pelos vagões é destruir o próprio trem, o que significa se aventurar por um mundo absolutamente inóspito e selvagem do que já foi a “civilização” um dia. Não há intuito de destruir o trem, mas de acessar os privilégios contidos nos outros vagões. Isso não gera uma luta pelo fim do sistema do trem, mas pela reformulação desse sistema. Usando essa analogia, podemos voltar a Dunker (2015, p. 91), quando escreve que:



O batalhador exprime, assim, uma nova modalidade de subjetivação na qual o trabalho adquire uma centralidade inovadora. Sua própria existência questiona a posição daqueles que obtêm e exibem signos de status social sem que possam apresentar as credenciais de sua obtenção por meios dotados de valor. Tornava-se crucial criar e contar uma história que legitimasse o sucesso social, para além da posse bruta dos signos de ascensão. No intervalo de vinte anos, o Brasil aprendeu que é preciso justificar a riqueza e que a ascensão social destituída de uma história que a legitime pode ser tão suspeita ou condenável quanto a exclusão e a invisibilidade.

Essa tal legitimidade da ascensão social não mais era compatível com o modelo lulista de ascensão social. No imaginário popular parecia haver mais pessoas em condições de ocupar certos espaços do que espaços a serem ocupados. Não é possível comprimir quase duzentos milhões de pessoas nos vagões de luxo.

As manifestações de 2016 evidenciaram as divisões políticas que atravessam a nova classe trabalhadora quando parte dela acompanhou a classe média, que, encorajada e empurrada pelos meios de comunicação de massa e partidos políticos de oposição, ergueu sua tradicional bandeira de luta contra a corrupção política e em favor de um golpe de Estado para restaurar ‘a ordem e o progresso’. E o fez com uma violência, um ressentimento e um desejo sombrio de vingança não encontrados nem mesmo nas Marchas pela Família que encabeçaram o golpe de 1964.

Aqui propomos uma análise diferente para o golpe jurídico-político, cuja análise jurídica pode ser encontrada na obra de Alysson Leandro Mascara (2018) *Crise e golpe*, ou mesmo a história social do golpe descrita na *Radiografia do golpe* de Jessé Souza (2016). Articulados a esses autores, temos outra proposição. A constituição jurídico-política do golpe foi um meio, um instrumento, de uma racionalidade maior: a racionalidade do neoliberalismo agora entranhada nas novas classes sociais e suas respectivas configurações e disposições subjetivas.

Quem derrubou Dilma não foi um quem, mas um o quê. A racionalidade neoliberal não se reduz à figura de um líder. Ela usa o líder como um meio para um fim. E seu fim é o da reprodução infinita de suas anamórficas formas de vida. Nesse sentido, ela é ideológica, pois exprime a ideia de alguns padrões de realidade possíveis. Esses alguns, porém, são tantos a perder de vista. Assim, a sensação de que não existe ideologia reside exatamente no ponto em que existem tantas ideologias quando estrelas no céu ou grãos de areia na terra. Afora todas as outras que ainda estão por serem paridas.

O que seria então o inimigo imaginário do fascismo banalizado da nova direita, como se questiona Ab’Saber (2018)? Toda a forma de mobilidade social. O pêndulo volta em direção ao conservadorismo empurrado por aqueles que ele levou em direção a certa ideia de progresso. Toda a energia existente, diz-nos o historiador, na progressão desse pêndulo se torna

contravetorial e passa a ser usada para empurrá-lo em direção ao conservadorismo, dando origem a uma nova direita e um novo fascismo. Uma direita não só mais composta pelas classes abastadas e um novo fascismo que não é mais somente institucional, mas banal e cotidiano.

Decerto os quatorze anos de esquerda no poder poderiam ter evitado essa torção sobre si. Mas é muito fácil para quem narra esta história, deste ponto de vista, voltar espectralmente ao passado como em uma imagem holográfica dos filmes de ficção científica e dizer o que foi feito de certo e o que foi feito de errado. Aquela imagem, imortalizada pelo documentário de Petra Costa (2019), *Democracia em vertigem*, era um prenúncio das sombras do que viria.

Lula e Dilma de mãos dadas e Temer ao lado. Imóvel, estático, como se não tivesse vida, o que lhe rendeu muitas vezes a alcunha de vampiro. Michel Temer foi meramente o governo dos homens brancos, pois como já foi repetido inúmeras vezes ao longo deste trabalho, para a filósofa Wendy Brown (2019), o neoliberalismo é a racionalidade do homem branco.

Por fim, como nos lembra Safatle (2017), em quatorze anos de governo de esquerda no Brasil, nenhuma revolução despontou no horizonte. Nenhuma reforma radical fora feita. A polícia continuou militarizada. As forças armadas continuaram nos bastidores do poder. A governança empresarial do Império encontrou o mais fértil terreno para sua reprodução. Esse pêndulo neoliberal entre conservadorismo e progressismo, que pode ser mais radicalmente descrito em fascismo cotidiano e social progressismo, continua a pendular.

Nos últimos minutos do fim de Lula-Dilma, a tomada de poder por Michel Temer tornou-se uma ponte para o que conheceríamos como, talvez, a pior e mais banal forma do mal à brasileira: O bolsonarismo. Como escreveu Safatle (2017, p. 119):

Nesse sentido, o Brasil repete o momento histórico mundial, quando vemos, de maneira cada vez mais clara, a política tendendo em direção aos extremos, depois do colapso da democracia liberal. Até agora, foi a direita que compreendeu isso, mais rapidamente, sabendo deslocar-se sem muita dificuldade em direção aos extremos. Podemos imaginar dois cenários: um deles é a radicalização do autoritarismo do Estado brasileiro, em que seu poder já não esconde a ausência completa de legitimidade e seus expedientes de defesa de processos cada vez mais brutais de espoliação e concentração. Em um horizonte de brutalização dos conflitos sociais e trabalhistas, não será surpresa para ninguém uma guinada final em direção ao autoritarismo mais explícito. O segundo cenário passa pela reconfiguração da esquerda brasileira em sua capacidade de enfrentamento, de pensamento, de polarização e de vitória. Tal reconfiguração teria de começar por uma refundação. Se isso está longe ou perto, não cabe a nós dizer. Na verdade, nem sequer é importante sabê-lo.

## 7 DESCONSIDERAÇÕES FINAIS: BOLSONADA QUE PARIU...

Se a um fascista é concedido cargo alto e voz viril. Vai lucrar do desespero, tal loucura já se viu. Bolso dele sempre cheio, nosso copo anda vazio. Mesquinhez e intolerância, bolso nada que pariu Bolso dele sempre cheio, bolso nada que pariu Esse cara escroto, Muito escroto... (BOLSONADA QUE PARIUA, FRANCISCO EL HOMBRE).

Não parecia real. Alguns até diriam que era um pesadelo. Como um medíocre deputado com vinte e sete anos de carreira política sem nem um grande feito chegara à presidência da República Federativa do Brasil? O italiano Maurizio Lazzarato (2020), talvez por ser um “estrangeiro”, escreve-nos algumas palavras que podem nos ajudar a compreender o fenômeno Bolsonaro em um contexto mais amplo. Para ele:

A eleição de Bolsonaro para presidente do Brasil marca uma radicalização da onda neofascista, racista e sexista que assola o planeta. Ele tem como único mérito esclarecer, esperamos que de maneira definitiva, o sentido político dessa onda. Definila como populista ou neoliberal autoritária são maneiras de tapar o sol com a peneira. A vitória de Bolsonaro choca tanto por remeter diretamente ao nascimento político do neoliberalismo do Chile de Pinochet. O governo do Brasil, com seus generais em postos-chaves e seu ‘superministro’ da economia ultraliberal e *Chicago Boy*, é uma mutação da experimentação ‘neoliberal’ erigida sobre os cadáveres dos milhares de militantes comunistas e socialistas do Chile e de toda a América Latina. (LAZZARATO, 2020, p. 20).

A principal característica da incredulidade de certos setores da oposição à eleição de Bolsonaro é seu cinismo, talvez algo de culpa, mas fundamentalmente o cinismo. Posto que até aqui apresentamos, e claro temos consciência de que falar do passado é de certa forma cômodo, as condições de possibilidade para a ascensão dessa nova forma de neoliberalismo conservador e ultra-autoritário encarnado na figura de Bolsonaro.

Como nos lembra Mascaros (2019), é impossível pensar a eleição de Bolsonaro sem nos remeter ao golpe. Poderíamos voltar anos na história, como muitas vezes fizemos ao longo desta tese, mas não valeria a pena. Podemos resumir essa situação nas palavras de Newton Bignotto (2020, p. 233):

A eleição de Jair Bolsonaro para presidente da República no fim de 2018 marcou uma nova etapa no processo de transformação e de degradação da democracia brasileira. Em certos sentidos, os comportamentos regressivos sugidos durante as manifestações de 2013, tais como o desejo de ver o retorno das forças armadas ao poder, a negação de direitos das minorias oprimidas, o apego a um programa internacional longe da tradição de equilíbrio da diplomacia brasileira, dominou a vida política determinando uma expressiva vitória da extrema direita. As acusações de misoginia, racismo, homofobia atribuídas ao presidente e muitos de seus apoiadores são extraídas de declarações públicas e não deixam dúvidas quanto a sua veracidade e ao seu significado.

Bolsonaro não foi uma figura isolada no mundo. Após uma onda progressista que teve a América Latina e Lula como sua ponta da lança, vários países mundo afora tomaram posições mais conservadoras, ou, como aponta Lazzarato (2020), fascistas. Essa valsa da democracia liberal, no dizer de Laura Carvalho (2020), surpreende pelo fato de surpreender.

Tomemos, pois a compreensão do Brasil do ponto de vista de uma política internacional. Como aponta Fiori (2007), durante anos o Brasil cumpriu um papel de mediação internacional. A fala do ex-ministro Gilberto Gil em entrevista afirmava isso com veemência. “O Brasil não deveria ser uma potência hegemônica, mas uma potência solidária.” Como nos lembra o professor de política internacional Oliver Stunnenkel (2017), o Brasil já se projetou como um pilar central da economia do Império. O tsunami de austeridade chegou a ser sentido em um primeiro momento como uma marolinha.

A questão volta-se para o ponto paralítico em que a expressão de uma conjuntura social simbólica se insere na subjetividade de tal sorte que essa subjetividade se torna estruturante da estrutura social simbólica que a constitui. Trata-se do fenômeno que Žižek (2012) aborda como o paradoxo de *bootstrap*, algo como se puxar pelos próprios cabelos ao ponto de se erguer. Nesse sentido, não existe propriamente um ponto inicial onde tudo começou onde devemos evitar a ignição.

Como na série alemã *Dark* (Netflix, 2019) na qual um evento causou a separação de duas realidades, e a solução final encontrada pelo personagem principal para evitar seu eterno retorno de idas e voltas no tempo era evitar o colapso inicial. Neste ponto, afirmar que existe um colapso inicial que teria causado o fenômeno do bolsonarismo seria ter que retornar, se duvidar, ao início do processo civilizatório como outrora tentara fazer Freud (1996/1912) com seu mito do pai primevo.

O próprio Freud (1996/1912) coloca como sua questão fundamental um mito fundador e, talvez, essa seja a função de um mito. Também poderíamos cair no problema que assola alguns *best sellers* da crítica política, como é o caso de *Como as democracias morrem*, de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018), que identificam uma estrutura, ou um ponto de ruptura, que inicia os colapsos das democracias liberais no século XXI.

Para os autores, as disposições comportamentais de símbolos políticos de um certo populismo de extrema direita poderiam apresentar pistas de como o start do fim de uma democracia ocorre. Tomando por foco a eleição de Donald Trump nos EUA, Levitsky e Ziblatt (2018) parecem propor uma psicologia individual do novo populismo de direita a partir de suas características carismáticas e de como tal carisma exerce fascínio sobre a população em geral.

Para eles, poderíamos falar em quatro indicadores do comportamento autoritário: 1) rejeição às regras democráticas (ou compromisso débil com elas); 2) negação da legitimidade dos oponentes políticos; 3) tolerância e encorajamento à violência; e 4) disposição a restringir liberdades civis de opositores.

Apesar de importante, e significativamente precisa, tal análise se desconecta de uma conjuntura maior, reduzindo a figura do líder populista de extrema direita como o lugar de onde emana o poder. De todo isto não está errado, porém tomemos o caso das análises de Adorno (2019) em seus *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Para o autor, os indivíduos precisam lidar com duas formulações da simplificação do pensamento fascista emanado do líder fascista, a *estereotipia* e a *personalização*.

Comportamentos estereotipados e a redução da complexidade do todo a uma figura única encaminham-se muito mais para uma análise do fenômeno da reificação descrito por Lukács (1989), porém de maneira psicologizante. Ou seja, a reificação como um dado individual diferente de Lukács (1989), que compreende esta como um fenômeno de classes. Assim ocorre um distanciamento da complexidade que envolve a questão da racionalidade neoliberal. Adorno (2015, p. 88) elucida essa questão escrevendo que:

O indivíduo singularizado, o puro substrato da autopreservação, corporifica, em absoluta oposição a sociedade, seu princípio mais profundo. Aquilo a partir de que ele se compõe e que entra em choque nele mesmo, suas 'propriedades', são sempre, ao mesmo tempo, momentos da totalidade social. Ele é uma mônoda em sentido estrito, ao representar o todo com suas contradições, mas sem dele estar consciente. Mas, na forma de suas contradições ele não se comunica sempre e universalmente com o todo; tal forma não provém imediatamente de sua experiência. A sociedade o marcou com a singularização, e esta participa em seu destino como uma relação social. 'Psicodinâmica' é a reprodução de conflitos sociais no indivíduo, mas não de tal forma que ele apenas retrate a tensões sociais atuais, pois ele, na medida em que existe como algo isolado e separado da sociedade, também, desenvolve a partir de si, mais uma, a patogenia de uma totalidade social, sobre a qual impera a própria maldição da fragmentação.

Nesse sentido, insistimos na necessidade de entender o entrelace entre a conjuntura histórica e geográfica de cada elemento componente da ascensão de Bolsonaro. Apesar de pertencer a uma macroconjuntura relativamente análoga à da eleição de Donald Trump, o Neoliberalismo Avacalhado e militarista brasileiro coloca Bolsonaro em uma posição diferente da do bilionário empresário estadunidense.

Voltamos aqui ao que outra fora analisado a partir da noção de "Dependência Econômica" em uma dimensão decolonial (ainda que com fortes tonalidades marxistas). Um dos elementos fundamentais dessa compreensão é que a expansão semiótica do neoliberalismo de cima para baixo avança desavençando a hegemonia deixada pelo lulismo. A hegemonia às

avessas, de Francisco de Oliveira (2013), torna-se um impasse quando consideramos que dentro do próprio neoliberalismo do norte e do sul existem tensões políticas e econômicas.

Para usar um termo cunhado por Avritzer (2019), o pêndulo democrático, no Império da racionalidade neoliberal, oscila entre o que Fraser (2020) aponta como neoliberalismo progressista e neoliberalismo conservador. O pêndulo da democracia é, pois, senão um pêndulo do neoliberalismo. No entanto, Fraser (2020) salienta que não podemos perder de vista que nos dois casos ainda estamos no campo da economia neoliberal que tem como seu fundamento central a austeridade. Ou, nas palavras de Brown, o sacrifício dos direitos e da cidadania.

Eis então o ponto em que uma teoria crítica da dependência se impõe como necessária. Por mais progressista que possam parecer ser os centros do “Império” – e com isso nos referimos a Europa e EUA –, ainda necessitam de centro periféricos exportadores de *commodities* e importadores de formas-mercadoria refinadas. O deslocamento do capitalismo dentro da nova ordem global, como afirma Ladislau Dowbor (2020), gera uma tensão interna dentro do próprio mercado financeiro: os bilionários da periferia.

Essa tensão entre o Estado e as corporações, que se acentua por todo o mundo, parece operar no Brasil de maneira “avacalhada”. O bovarismo faz que com que a “elite do dinheiro”, expressão de Jessé Souza (2017), renda-se ao capital internacional a partir de uma lógica da servidão voluntária. Decerto esse foi o princípio que colocou Michel Temer no poder e derrubou a presidenta Dilma.

Com isso, não colocamos o lulismo como um inimigo do capital internacional; muito pelo contrário, no período lulista (Lula a Dilma), o Brasil jogava o jogo do capital internacional como um protagonista. Com Michel Temer, o Brasil torna-se um coadjuvante, para, enfim, com Bolsonaro tornar-se um figurante que sequer reage como um espectador. Parece estar ali apenas para compor a cena.

Jessé Souza (2017, p. 148) descreve os efeitos desse bovarismo na “elite do dinheiro” escrevendo que:

A elite do dinheiro tende a perceber seu privilégio como decorrente de uma superioridade inata. Essa ancestralidade do privilégio tem a ver, por um lado, com a herança de sangue, que implica, não só o desfrute da riqueza, mas também o dever de aumentar o patrimônio e a influência. Por outro lado, os ricos são o *habit* da noção de bom gosto inato, como se a posse do dinheiro, que possibilita o consumo das coisas melhores e mais caras, fosse mero detalhe sem importância. O consumo diferenciado deve aparecer como expressão de uma sensibilidade também diferenciada.

Tal sensibilidade diferenciada parece refletir esse bovarismo, ou seja, essa disposição psicológica a um sentimento de colonizado que enaltece o colonizador. Não é de se assustar que inúmeras vezes em seus primeiros 100 dias de mandato o presidente Jair Bolsonaro prestara continência à bandeira dos Estados Unidos da América, bem como afirmara literalmente “I love you” para Donald Trump, então presidente dos EUA.

Assim, do ponto de vista da atual posição do Brasil no Império, Leda Paulani (2019, p. 55) escreve que:

[...] o Brasil se restringe hoje a seu papel de produtor de bens de baixo valor agregado, com destaque para produtos agrícolas (soja, carne, celulose) e recursos naturais (minério de ferro, petróleo bruto), além de pagador de rendas a propriedades do capital, sobre do capital financeiro. Tudo que se alterou no país desde a deflagração da crise econômica em 2014, principalmente depois do golpe de 2016, joga claramente no sentido da manutenção e consolidação desse quadro. Retrocedemos assim a segunda fase da história de nossa inserção no processo global de acumulação, com o agravante de que a dependência que ora padecemos é muito mais nociva do que aquela advinda das relações de troca no âmbito da comercialização dos bens de serviços. Seu palco é a conta capital e financeira do balanço de pagamentos: obrigados a engolir porções substantivas de ‘poupança externa’ a cada ano, comprometemos cada vez mais, com a remuneração do capital internacional, o valor excedente duramente extraído da nossa força de trabalho.

A expectativa, agora concreta, de uma bovarização da economia já se desenhava desde o golpe de 2016. Gilberto Maringoni (2016, p. 29) à época já “profetizava”:

Com base nisso tudo, o que se pode esperar do Itamaraty pós-golpe é a retomada de uma diplomacia e de acordos comerciais condizentes com o papel subordinado que um país em acelerado processo de reprimarização econômica pode ter. O enfraquecimento do Mercosul, a perda de protagonismo do país junto aos Brics – em especial no que toca ao seu banco – e a destinação do Brasil a um papel cada vez mais irrelevante na cena mundial não serão surpresas diante da nova orientação da política externa brasileira. Tais marcas acontecem em um mundo de agudas disputas comerciais e de turbulências políticas e sociais agravadas pelas opções ultraliberais adotadas no centro do sistema – Estados Unidos e União Europeia – e pela desaceleração chinesa. As reformas internas imediatamente delineadas pela gestão Temer – com a quebra das características sociais e desenvolvimentistas da Constituição de 1988 – apontam para uma inserção internacional cada vez mais subordinada e passiva. Ou seja, a continuidade do caminho experimentado ao longo dos anos 1990, na gestão de Fernando Henrique Cardoso. Nesse admirável mundo velho, o papel reservado ao Brasil não é o de disputar rumos, mas o de ser empurrado cada vez mais para a periferia. Aqui, como em outras áreas, o destino parece ser o de recolocar o Brasil no figurino que lhe cabia antes da Revolução de 1930.

O que se vê nesse sentido é a orientação neoliberal do estado de crise como o estado padrão. Assim, e muito mais nas periferias do Império, a permanência da crise acentua a dependência, criando um ciclo vicioso que, do ponto de vista da política interna, mantém um

permanente estado de austeridade para compensar essa servidão voluntária do ponto de vista da política externa. Como acentua Paulani (2019, p. 54):

A permanência da crise tem efeitos devastadores sobre a renda, o emprego, a desigualdade e a miséria, mas tem jogado um papel fundamental na criação de um clima de terror que possibilita a provação, praticamente sem contestação, de tudo aquilo que fortalece o projeto de ultraliberalismo que estava na mira dos golpistas desde o fim de 2015. A necessidade de vencer a crise foi utilizada como argumento para a própria destituição da presidenta, alegando-se que enquanto Dilma não caísse, os investimentos não seriam retomados e a economia continuaria estagnada. Depois foi a vez das reformas acima mencionadas, defendidas com mesmo alibi de que eram necessárias para vencer a crise. Eleitoralmente, a demonização do Partido dos Trabalhadores e a prisão sem provas do ex-presidente Lula, jogaram o mesmo papel: a mensagem implícita nesses movimentos era a necessidade de destruir o PT para que o país voltasse a crescer.

Estamos diante de um tipo de “paranoia contemporânea” que Dunker (2015, p. 59) encontra no pensamento de Žižek. Para o psicanalista brasileiro, “Žižek ressalta aqui o caráter performativo do reconhecimento do inimigo. Ao localizá-lo como inimigo, eu imediatamente *o torno* um inimigo através do ato de reconhecimento”.

A dita nova direita brasileira (que de nova tem pouco ou quase nada), até 2014, representada pelo então candidato Aécio Neves, parece propositalmente ter riscado o fósforo em um ponto da subjetividade brasileira que o progressismo lulista havia “basteado”. O que seguiu dali em diante foi uma fragmentação acelerada do campo político progressista e a ascensão de novas formas de fascismos cotidianos contra um inimigo maior: o PT. Por nova direita concordamos com a definição do crítico anônimo e *podcaster* Carapanã (2018, p. 34):

Há um aglomerado ideológico mais ou menos coeso que é chamado de nova direita, na qual misturam-se ideais do conservadorismo, do libertarianismo e do reacionarismo. A essas ideias somam-se outras que remetem à apologia do eugenismo e da segregação racial que fazem com que a nova direita flerte, de maneira consciente ou inconsciente, com construtos que remetem ao nazismo e ao fascismo. Isso não quer dizer que as pessoas que se interessam pelos ideais da nova direita sejam necessariamente simpáticas a ideias de segregação ou supremacia racial, nazistas ou fascistas. O problema, mais complicado, é que essas ideias circulam sem oposição nos meios da nova direita, frequentemente defendidas sob a justificativa da liberdade de expressão. Uma discussão é o quanto a nova direita seria diferente da ‘antiga direita’ ou seja, a direita que emergiu depois da Segunda Guerra Mundial. É provável que a diferença mais significativa entre ambas esteja no fato de que a nova direita recusa a democracia liberal, ou mesmo qualquer forma de democracia. O sistema político ideal parece variar entre um retorno do absolutismo e a ‘democracia’ iliberal desenhada por Viktor Orbán. E se a base do pensamento da nova direita é o rompimento com os pressupostos da democracia liberal, é natural que se coloque contra muitas conquistas progressistas do século XX: a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os direitos trabalhistas, todo o conjunto de direitos da mulher que veio da revolução sexual, instituições políticas multilaterais em nível internacional e, também, o direito universal ao voto e à cidadania plena.



Neste momento, nenhuma figura política representava tão bem essa situação quanto o deputado federal Jair Messias Bolsonaro. Não bastasse o nome Messias como uma piada pronta do destino. O jogo se inverteu. O contracarisma de Bolsonaro parecia ser a opção perfeita ao lulismo. Longe das habilidades políticas de Lula, Bolsonaro era e é um bufão.

Todo o maquinário de uma psicopolítica do ódio foi movimentado em direção a Bolsonaro. Os exemplos em níveis globais já estavam postos, e nenhum deles maior que a eleição de Donald Trump. Aqui podemos falar do mais efetivo dispositivo de subjetivação do mundo digital contemporâneo: o *Big Data*. Como escreve Han (2018), parecemos estar diante de um novo movimento cultural pós-moderno, o *dataismo*.

O dataismo surge com a ênfase de um *segundo iluminismo*. No *primeiro iluminismo*, acreditava-se que a estatística seria capaz de libertar o conhecimento do teor mitológico: por isso, a estatística foi festejada com uma euforia pelo primeiro iluminismo. A luz da estatística, Voltaire almejava uma história que fosse separada da mitologia. De acordo com ele, a estatística seria um objeto de curiosidade para quem quer ler a história como cidadão e como filósofo. Apenas a história que fosse reavaliada pela estatística seria filosófica [...] (HAN, 2018, p. 79).

A essa altura do texto, não precisamos deixar mais tão transparentes nossas inúmeras discordâncias ao que consideramos um mal necessário chamado Byung-Chul Han. Pode parecer exagero comparar a invenção do *Big Data* e seu uso político com a própria invenção da modernidade? Até poderíamos dizer que sim, mas Han (2018) não está sozinho nesse *Titanic*.

Como escreve o pesquisador de manipulação de dados digitais para fins políticos Giuliano da Empoli (2019, p. 152):

Em termos políticos, a chegada do Big Data poderia ser comparada à invenção do microscópio. No passado, a partir de sondagens sempre aleatórias, os comunicadores políticos podiam atingir grandes aglomerados demográficos ou profissionais: os jovens, os professores do setor público, as donas de casa e assim por diante. Hoje, o trabalho dos físicos estatísticos permite enviar uma mensagem personalizada a cada eleitor com base nas características individuais. Isso possibilita uma comunicação muito mais eficaz e racional do que no passado, mas levanta algumas questões problemáticas. Ora, se o cruzamento de dados nos diz que uma pessoa é particularmente sensível ao tema da segurança, será possível enviar a ela mensagens adaptadas (pelo Facebook, por exemplo), enfatizando o rigor de uns ou a covardia de outros sem que o grande público e as mídias saibam. Pode-se, por exemplo, abordar os argumentos mais controversos, endereçando-os somente àqueles que lhes são sensíveis, sem correr o risco de perder o apoio de outros eleitores que pensam diferente. Como grande parte dessa atividade se passa nas redes sociais, isso implica, ao menos na aparência, uma comunicação entre pares, mais do que uma mensagem que venha do alto: esse tipo de propaganda viral escapa a qualquer forma de controle e de checagem de fatos. Se por acaso algo tiver que ser revelado, sua paternidade poderá facilmente ser negada pelo ator político que está na origem do fato divulgado. O resultado é que o que alguns começam a definir como ‘dog whistle politics’,

‘política do apito para cão’, quando só alguns percebem o chamado, enquanto outros não ouvem nada. Sob essa vertente, a campanha de Trump de 2016 deu um grande passo à frente. Através de um investimento maciço no Facebook e graças à equipe de técnicos gentilmente postos à disposição pela empresa de Mark Zuckerberg, os spin doctors digitais de Donald testaram 5,9 milhões de mensagens diferentes, contra 66 mil de Hillary, colocando assim em prática, de maneira compulsiva, o processo de otimização contínua do qual falava Ereditato. Mas a campanha de Trump não se contentou em utilizar os Big Data para elaborar as mensagens mais eficazes destinadas a seus próprios apoiadores. Ela instalou também um dispositivo maciço para desestimular os eleitores democratas de irem às urnas, concentrando-se em particular em três alvos: os liberais idealistas, brancos, que haviam apoiado a campanha de Bernie Sanders, o rival democrata de Hillary durante as primárias; as mulheres jovens de 18 a 35 anos; e os afro-americanos residentes em bairros conturbados das grandes cidades.

O uso político do *Big Data*, no Brasil, como tudo até aqui exposto, ganhou contornos diferentes. Se nos Estados Unidos da América trumpista o Big Data atua sob o mecanismo do *Micro-Targeting*:

O *micro-targeting* é aplicado para abordar os eleitores com mensagens direcionadas e personalizadas, e assim *influenciá-los*. O *micro-targeting*, como prática da microfísica do poder, é uma *psicopolítica movida por dados*. Os algoritmos inteligentes também permitem realizar prognósticos sobre o comportamento eleitoral e otimizar o discurso. Os discursos eleitorais individualmente adaptados não diferem muito das propagandas personalizadas. Cada vez mais, votar e comprar, Estado e Mercado, cidadão e consumidor se assemelham. O *Micro-targeting* se torna a prática geral da psicopolítica. O censo demográfico, que representa uma prática biopolítica da sociedade disciplinar, oferece um material que é utilizável demograficamente, mas não psicologicamente. A biopolítica não permite acesso sutil a psique. A psicopolítica digital, por outro lado, é capaz de intervir de forma prospectiva em processos psíquicos. Talvez ela seja até mais rápida do que o livre-arbítrio, podendo ultrapassá-lo. Isso significa o fim da liberdade. (HAN, 2018, p. 87).

O tragicômico pessimista modo de se expressar de Byung-Chul Han ganha traços de uma inóspita realidade que no Brasil fora acentuada pelo antipetismo produzido pelas videologias dos meios de comunicação formal. No *show* das imagens contemporâneas, a quase “arcaica” televisão, no Brasil, ainda cumpre muito bem o papel do que Eugenio Bucci e Maria Rita Kehl (2004) chamam de videologias: ou seja, a ideologia que tem como seu vetor de transmissão a televisão. O papel do que comumente chamamos de “grande mídia” foi fundamental para a construção desse sentimento messiânico em relação a Jair Bolsonaro.

De certa maneira, isso se expressa na pesquisa coordenada por Isabela Kalil (2018) que traça o perfil do eleitor bolsonarista em São Paulo. Diferentemente do que se pode presumir, o eleitorado não é marcado fundamentalmente pela classe média tradicional ou pela classe mais rica desse país, mas sim pelas classes que o próprio lulismo ajudou a criar.

A pesquisa, que aponta pelo menos dezesseis figuras da subjetividade do eleitorado bolsonarista, tem pelo menos três pontos centrais para compreender o fenômeno em questão. “O cidadão de bem”, descrito pela antropóloga como:

O ‘cidadão de bem’ passou a designar aquele que, além de ter uma conduta individual ‘correta’ e saber se comportar nas manifestações, se distingue dos ‘bandidos’ (corruptos) ou de quem apoia bandidos. Assim, o ‘cidadão de bem’ refere-se a um conjunto de condutas dos indivíduos na vida privada, a um conjunto de formas específicas de reivindicação política na vida pública e a um conjunto particular de temas e agendas que passaram a ser consideradas como legítimos. É dessa forma que o ‘cidadão de bem’ extrapola as formas de condutas individuais e passa a designar aqueles que não são ‘comunistas’, ‘petistas’ ou ‘de esquerda’ – vistos como apoiadores da corrupção e ‘não trabalhadores’. Trata-se de uma noção específica de pessoa e um sentimento de pertencimento à uma forma correta de estar no mundo. Para se compreender como o discurso contra a corrupção encontra lastro na figura do ‘cidadão de bem’ é preciso considerar os diferentes sentidos atribuídos pelas pessoas a aquilo que chamamos de corrupção. É possível capturar seus sentidos a partir da tríade Deus, Pátria e Família – mote defendido pelos grupos de ultradireita seculares ou religiosos. A forma mais evidente da corrupção é aquela em que ‘políticos roubam o povo’. Esta forma seria um atentado contra a pátria e diz respeito a uma conduta pública, cívica. Neste enquadramento, a solução proposta para corrupção é, em geral, a redução do Estado (Estado mínimo) e a substituição de políticos profissionais por figuras outsiders (estratégia amplamente explorada por Bolsonaro) ou por políticos não profissionais. A corrupção é considerada nesta perspectiva como algo ‘inerente’ aos governos, à gestão pública, mas ausente ou pouco presente nas empresas privadas ou grandes corporações. Mesmo a corrupção do setor privado aparece, nesta perspectiva, como uma consequência da corrupção pública e não ao contrário. (KALIL, 2018, p. 9).

Junto ao “cidadão de bem”, várias pautas conservadoras juntaram-se em torno do confuso populismo de extrema direita de Jair Bolsonaro. Assim, a pesquisadora continua:

A tipificação trata de forma abstrata de diferentes dimensões mobilizadas na escolha do voto e como estas dimensões podem estar ou não sobrepostas. Ou seja, não é possível encontrar este eleitor ideal em carne e osso na frente das urnas, a menos que se construa uma visão caricata e pouco crível dos fenômenos sociais. Um eleitor ‘religioso’ pode se mobilizar politicamente a partir das motivações do eleitor ‘isento’ ou ainda das ‘mães’ – tipos apresentados a seguir. Nossa perspectiva foi a de construir modelos para pensar os eleitores de modo a compreender melhor, identificar e hierarquizar diferentes dimensões mobilizadas na escolha do voto, muitas delas mobilizadas pelo medo que, como se sabe, foi o terreno no qual proliferaram as fake news. A partir da mobilização destes medos, pânticos e repulsa, nossa chave de leitura se dá a partir de dois elementos estruturantes que, embora com variações, se organizam em torno da combinação da acusação de ‘comunismo’ e da ‘ideologia de gênero’. No caso do comunismo, na prática, tem sido alvo de acusações tanto posições de esquerda, centro e de centro direita para expressar um temor sentido frente a uma ideia de ‘esquerda’, associada à pobreza, ao autoritarismo, à corrupção, ao ‘bolivarianismo’, ao petismo, etc. Da mesma forma, a ‘ideologia de gênero’ tem sido mobilizada para expressar um amplo espectro de acusações que vão desde pedofilia, transfobia, até críticas ao ensino de sexualidade nas escolas. 12 A combinação entre a luta contra o ‘comunismo’ e contra a ‘ideologia de gênero’ se torna, no caso brasileiro a materialização da combinação do que Wendy Brown aponta como duas racionalidades distintas: o neoliberalismo e o neoconservadorismo. Tratando dos Estados Unidos na era Bush, Brown faz uma análise da justaposição entre uma

racionalidade baseada na desregulação e na amoralidade (neoliberalismo) e uma racionalidade baseada na regulação e na moralidade (neoconservadorismo). Apesar de aparentemente terem poucas afinidades, a combinação entre a racionalidade neoliberal e a racionalidade neoconservadora produz sujeitos indiferentes à veracidade, à liberdade política e à igualdade resultando em posições anti-democráticas. Pretendemos ainda aprofundar a discussão sobre a combinação entre neoliberalismo e neoconservadorismo no caso brasileiro considerando suas distâncias e proximidades com os Estados Unidos. Não se trata, assim, de aplicar uma perspectiva analítica estrangeira para dar conta do fenômeno nacional, mas sim de compreender a própria base dos discursos, projetos, modelos e estratégias da direita internacional que inspira a atuação da extrema direita brasileira, sobretudo, após 2016. Não há dúvidas de que as comparações entre as eleições de Trump e Bolsonaro devem considerar as próprias especificidades dos sistemas eleitorais entre os dois países, além das diferenças entre os candidatos e os contextos locais. Entretanto, uma das questões que se tornou evidente na pesquisa é a necessidade de compreender a direita brasileira em suas conexões com movimentos como a *alternative-right* nos Estados Unidos, especialmente em relação aos modelos de masculinidades em circulação. (KALIL, 2018, p. 12).

O conteúdo final da pesquisa acaba por deixar implícito um massivo apoio das classes C, D e E à eleição de Bolsonaro. A contradição por termos expressa por Sergio Paulo Rouanet (1986) quando explica que o grande tema que uniu os filósofos da Escola de Frankfurt em torno da psicanálise foi uma busca para a explicação de por que a contrapropaganda marxista era tão ineficiente.

Acreditamos que isso só elucidada parcialmente o problema. É óbvio que não poderíamos nos furtar de comentar a participação do que foi nomeado pela jornalista Andrea Dip (2018) como projeto de poder da bancada evangélica. Ou, como escreve Monica Bolle (2019, p. 84):

Por que escrevo sobre a bancada evangélica? Em 24 de outubro de 2018, a poucos dias do segundo turno das eleições, membros da bancada entregaram ao candidato Jair Bolsonaro um manifesto intitulado ‘Brasil para os brasileiros’. O documento de 65 páginas, versa não apenas sobre as pautas geralmente defendidas pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE), a saber, a causa dos costumes com temas que vão da proibição do aborto a chamada ‘cura gay’. Vai além: o manifesto, redigido como um plano de governo bem elaborado, trata de temas como a reforma do Estado brasileiro e caminhos para o crescimento da economia brasileira, terminando evidentemente, como a proposta do Escola sem partido e pauta dos costumes. A elaboração do documento em si sugere que a FPE tem pretensões políticas que ultrapassam um punhado de projetos de lei. Parece de fato distopia a influenciar toda a agenda de governo, com algumas atenções para a economia.

“Culpar” a bancada evangélica e seu projeto de poder pela ascensão do neofascismo brasileiro, porém, seria um caminho fácil e óbvio e traduziria de maneira pouco inequívoca e com muitas certezas questionáveis o projeto neoliberal conservador que organiza o bolsonarismo. O bolsonarismo acabou por produzir uma inflexão na já existente e insistente tensão entre o Império e a Multidão. Quase que como uma dialética em suspenso, a Multidão

incorporou as disposições psicológicas neoliberais, excluindo um terceiro que orientaria as contradições internas ao sistema.

Assim, o que do ponto de vista, digamos, eurocêntrico pareceria uma anomalia ou um Estado de Exceção política e psíquica tornou-se o convencional do Brasil. Os sujeitos dessemelhantes surgidos de 2013 encontraram uma imagem ideológica clássica do ditador bufão, porém agora amparado pela mais sofisticada tecnologia da governança empresarial imperial do neoliberalismo. Como escreve Marcos Nobre (2020, p. 25):

Muita gente tentou, mas apenas Bolsonaro conseguiu fazer parte do sistema político e agir como se não fizesse. Porém, mais do que um simples líder antissistema, Bolsonaro não busca assimilação em nível institucional, não pretende caber na inconstitucionalidade democrática. Ele associa suas posições de extrema direita a defesa de tudo que é ético e decente e identifica o restante – todo o sistema político – com a ‘esquerda’, ou seja, com tudo o que é corrupto e corrompido da vida social em geral. Para Bolsonaro, todo mundo que aceitou as regras da constituição de 1988 é ‘de esquerda’. A própria constituição de 1988 ‘é de esquerda’, faz parte da ‘falsa democracia’. Para Bolsonaro, a redemocratização é a responsável por todos os males do país. A ‘verdadeira democracia’ é apenas aquela que existia durante a ditadura militar. Quem conseguir entender a expressão ‘a democracia da ditadura era a verdadeira democracia’ conseguirá entender Bolsonaro.

Já reiteramos várias vezes o poder que o Império tem de produzir centros na periferia e periferia nos centros. Dessa forma, o bolsonarismo parecia aceitar tacitamente essa relação de suserania e vassalagem mantida com o trumpismo. Um novo bolvarismo, desta vez tendo o mais vil dos *yankees* como fonte da *mimesis*. Mas a história dos Estados Unidos da América não é a do Brasil, muito menos o “povo” estadunidense é o povo brasileiro. O neoliberalismo conservador *yankee* está longe de ser um neoliberalismo avacalhado.

A constituição estadunidense não é a constituição brasileira de 1988. Nos EUA não houve um *ancient regime* para o qual retornar, muito menos o seu racismo foi velado, mas sim institucionalizado. Como escreve Avritzer (2020, p. 13) sobre Bolsonaro, “Ele tem saudades de uma estrutura de poder a lá *ancient regime*, para os que tinham dúvida sobre isso, ele se encarregou de dissipá-la ao enunciar ‘Eu sou a constituição’”.

Esse avacalhamento bovarista produziu um circuito afetivo muito específico do Brasil pós-2013. Como escreve Dunker (2018, p. 128):

O risco maior para a democracia brasileira reside na emergência de discursos que se ajustam ao que Adorno chamou de *síndrome fascista*, cujo afeto dominante é o ódio segregativo. Aqui, a mera existência do outro, que não experimenta os mesmos valores e não goza da mesma maneira que ‘nós’, torna-se uma ofensa perturbadora. É assim que ele deixa de ser indivíduo singular e passa a valer pelo grupo ao qual pertence e, finalmente, se desumaniza na massa informe. Venerar, supersticiosamente, um líder, em atitude de submissão acrítica e estereotipada, é a contrapartida desse

processo. Dessa forma, a excepcionalidade legítima se posiciona do lado do sujeito, autorizando a emergência de afetos segregativos contra a massa inimiga. Há uma redução dualista das pessoas, como líder-seguidor ou vencedor-fracasso, bem como uma projeção essencialista do inimigo. Aqui, predomina a identificação de massa e uma espécie de reação hipnótica de ódio que age por contaminação. Por exemplo, se o PT tem casos de corrupção, as pessoas que simpatizam com ele são automaticamente defensoras da corrupção ou, até, corruptas elas mesmas. A contiguidade do ódio passa do PT para o comunismo, daí para o esquerdismo, gênero, ideologia e disso para qualquer sintagma que contenha a expressão ‘social’ (por isso o Partido Nacional Socialista de Hitler se torna automaticamente de Esquerda).

Até a eleição de Jair Bolsonaro as coisas pareciam caminhar seguindo essa nota atonal. Até que um problema muito pequeno aconteceu. Tão pequeno, que como já dito anteriormente, seria microscópico não fosse sua capacidade destrutiva. O mito Presidente Bolsonaro, diante da pandemia do novo coronavírus, foi colocado diante do realismo capitalista neoliberal. A fantasia žižekiana, tachada de comunavírus pelo chanceler Ernesto Araujo, realmente apresentou algum potencial contraideológico.

Enquanto cresce o número de mortos, a popularidade de Bolsonaro e o bolsonarismo obrigaram a criação de uma nova figura da subjetividade brasileira: o bolsonarista arrependido. Como coloca Laura Carvalho (2020, p. 17), “O fato é que a crise causada pela Covid-19 tem proporções e características inéditas”.

Quem esperava uma mudança mínima que fosse de postura do governo em relação às suas medidas “deliroides” enganou-se. Politicamente, com exceção dos efeitos forçados da pandemia, pouco mudou. A desqualificação da imprensa institucional por parte do Executivo foi tamanha que foi necessário criar-se um consórcio de imprensa para divulgar dados mais precisos sobre a pandemia, uma vez que os dados ministeriais eram confusos.

O bolsonarista arrependido nasceu ao lado do negacionista da pandemia. O negacionismo, terra-planismo ou outros termos que antes eram usados como uma piada vexatória, tornou-se uma categoria sociológica de extrema importância. A oscilação na casa dos 20% a 30% de seguidores fiéis de Bolsonaro são marca de que o negacionismo, ainda que difuso, tem um horizonte político em comum.

Avritzer (2020, p. 54) propõe uma análise que toma o termo irresponsabilidade como o grande referente da postura de Bolsonaro diante da crise, escrevendo que:

Não falta paixão a reação de Bolsonaro a crise. Aliás, paixão é uma das características do comportamento do capitão rebelde. Só que o tipo de paixão com a qual o presidente se envolve nas questões é a paixão da lógica amigo *versus* inimigo, da destruição do outro. Foi essa paixão que motivou as saídas as ruas, a presença das manifestações públicas e a demissão de dois ministros, da Saúde e da Justiça. Ainda assim foi a paixão contra determinadas causas que tornou Bolsonaro forte, a paixão em decretar inimigos e tornar a luta contra eles uma questão de vida ou morte. Ou, na crise do

coronavírus, uma questão apenas de morte. No entanto, se sobra paixão de ação do bolsonarismo, falta responsabilidade e proporção. A questão de uma ética da responsabilidade na política, capaz de dotar de equilíbrio a busca de determinados fins, está sempre colocada, mas ela é mais relevante em momentos de crise. No caso da crise do coronavírus, a irresponsabilidade do presidente foi aguda e não foi apenas política. Ela colocou em risco a vida das pessoas. Ao viajar para os Estados Unidos, ao conviver com sua comitiva contaminada e passear por Brasília se recusando a dizer que era soropositivo, Bolsonaro estabeleceu um padrão de irresponsabilidade não apenas em relação ao ato de governar mas em relação a saúde da população.

A nós parece ser contraproducente reduzir as práticas de governo de Bolsonaro a uma questão de irresponsabilidade (ainda que não seja necessariamente a intenção do autor). Diríamos, pois, que seria perder de vista o horizonte pendular entre uma subjetividade neofascista e práticas econômicas e comportamentais neoliberais conservadoras. Bolsonaro não é irresponsável. Diríamos o contrário, ele é absolutamente responsável pela atual situação econômica e pela crise sanitária que coloca o Brasil novamente no mapa da fome e da miséria, com quase metade de sua população em situação de insegurança alimentar.

A biopolítica, a necropolítica e a psicopolítica bolsonaristas agem a partir de uma racionalidade que, olhada de qualquer outro espectro que não seja o do bolsonarismo, seria tomada por irracional. Assim, é preciso compreender que existe uma coesão interna ao bolsonarismo e não há nada de ilógico em sua lógica interna. Suas promessas de campanha estão se cumprindo. O que podemos dizer que marca o sabor amargo do coronavírus é que essas promessas “ultraliberais”, “neofascistas” e “ultraconservadoras” estão se cumprindo em um cenário que, no momento em que elas foram prometidas, não era imaginável.

Laura Carvalho (2020) fala de um atual curto-circuito do bolsonarismo diante da pandemia do novo coronavírus. Esse curto-circuito deve, porém, ser percebido em uma paralaxe, como faria Žižek (2013). Internamente ao bolsonarismo não existe curto-circuito, pois não há um desvio da corrente. O curto existe fora do sistema bolsonarista, e não sabemos quanto tempo o isolamento quase psicótico que esse sistema mantém com o mundo o protegerá desse curto.

Bolsonaro conseguiu algo que o fascismo histórico conseguiu por outras vias, tornar-se uma ameaça global. O mesmo Império que elegeu Bolsonaro regente de uma de suas colônias, hoje passa a enxergá-lo como ameaça. Até entre os conservadores, como Boris Johnson (primeiro-ministro britânico), Benjamin Netanyahu (primeiro-ministro israelense) e outros, o Brasil é malquisto internacionalmente.

O país que já teve o presidente apelidado de “o cara” por Barack Obama, não por suas políticas socialistas, mas por sua capacidade de anamorfismo político, hoje se vê praticamente isolado do mundo. Afora isso, corpos continuam se empilhando, a política de

morte do Estado policial continua matando e o Brasil vive um verdadeiro estado de Guerra Civil (AGAMBEN, 2017) como paradigma político.

Em uma análise mais humanista, escreve Nobre (2020, p. 70):

Cada vida que perdemos traz a dúvida inevitável: será que essa morte poderia ter sido evitada não fosse a irresponsabilidade e a desumanidade de Bolsonaro com a população de seu próprio país? A raiva desmensurada que desperta o escárnio presidencial pela vida precisa encontrar a sua devida canalização institucional democrática, não pode transbordar no desejo de morte que seria, no fundo, uma confirmação da cultura bolsonarista.

Apelar para questões como responsabilidade, humanidade ou qualquer termo semelhante seria incompatível com tudo que escrevemos neste texto. Esta não tese que pode parecer datada ao debruçar-se sobre um diagnóstico do contemporâneo não esconde o seu desejo interno de ser realmente datada. Não seria da natureza-cultura deste texto propor-se a uma análise que sirva por décadas a fio, mas se não relatar uma perspectiva histórica sobre os capotamentos da terra plana Brasil.

Esperamos que este texto não sirva para nada, para que outros textos possam ser escritos, outros mapas possam ser desenhados e outras perspectivas possam ser apresentadas. De autocrático já basta termos que conviver com o governo Bolsonaro. Este livro não esconde suas limitações contextuais e sua mudança de direção muitas vezes ao longo de sua própria produção. Foi um texto escrito por um ser humano que, assim como vocês, caros leitores e leitoras, não tem ideia do que acontecerá amanhã.

É exatamente por se prestar a não servir, por preferir não, em Žižek (2013), que este texto tem uma bandeira política. É um livro contra o cancelamento do futuro. É um livro que é uma tentativa, já de antemão fracassada, de adiar o fim do mundo contando história. Parafraseando o poeta Carlos Drummond de Andrade, são as coisas findas, essas muito mais que lindas ficarão.



## 8 POSFÁCIO: O QUE VEM DEPOIS DO AMANHÃ: NOTAS SOBRE A AGONIA DE UMA SOCIEDADE PÓS-PANDÊMICA<sup>23</sup>

O mundo que conhecemos não será mais o mesmo. A “sociedade que vem”, como diria Giorgio Agamben (2013), é uma sociedade pós-pandêmica. O que é essa sociedade? Como ela será? O embate sobre o futuro ficou nas mãos de um impasse entre dois dos maiores filósofos contemporâneos: Slavoj Žižek (2020) e Byung-Chul Han (2020). Mas, antes deles, é preciso lembrar que a sociedade contemporânea não acontece agora, ela é sempre descolada do presente em sua relação de temporalidade.

O contemporâneo é sempre um espaço virtual do amanhã que quando passa atual se torna o presente. É pelo menos assim que Agamben (2014) o vê, e com ele concordamos. Para o autor, “A contemporaneidade é assim uma relação singular com o próprio tempo, que adere a ele e, ao mesmo tempo, toma distância dele; mais precisamente essa é *a relação com tempo que adere a ele através de uma dissociação e de um anacronismo*” (AGAMBEN, 2014, p. 22, grifos do autor).

Então já somos desde agora contemporâneos de uma sociedade pós-pandêmica, por mais que ela não seja o nosso presente. Ela é a virtualidade de várias intuições e prospecções de um futuro absolutamente incerto. Aqui destacamos duas delas e, por ventura, uma terceira que é o posicionamento ameríndio sobre a noção de comunidade. Aqui ousamos oferecer uma solução decolonial para esse impasse fundamentalmente etnocêntrico entre Žižek e Han onde, de um lado, Žižek (2020) parece apostar suas fichas em uma doutrina de choque promovida pelo que Latour (2020) chamaria de *Gaia*. E de outro, um certo pessimismo racionalista de Han (2020) sobre os avanços neoliberais a partir de uma nova sociedade produzida pelas condições pandêmicas.

### 8.1 O otimismo realista de Slavoj Žižek

---

<sup>23</sup> Uma versão reduzida deste texto fora publicada em 7 de maio de 2020 nos diários da pandemia chamado ANTROPOLÓGICAS EPIDÊMICAS. Pode ser acessado em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/o-que-vem-depois-do-amanh%C3%A3-notas-sobre-a-agonia-de-uma-sociedade-p%C3%B3s-pand%C3%AAmica>. A versão que consta aqui é original, posto que o número de caracteres para o diário virtual da pandemia era significativamente reduzido.

Em texto publicado na obra “Sopa Wuhan”, Žižek (2020) nos fala de um golpe estilo *Kill Bill*<sup>24</sup> no coração do capitalismo. Para ele, o capitalismo se aproxima de seu limite. O vírus só acentua uma agonia que já se arrasta por décadas. A economia política capitalista, nesta sociedade pandêmica, apresenta suas limitações infraestruturais e superestruturais. Em todo o mundo faltam insumos, falta espaço para internacionalizações, faltam profissionais de saúde de diversos setores etc. Mesmo nos mais organizados sistemas de saúde, a realidade é periclitante. Žižek (2020, p. 23) escreve que:

A disseminação contínua da epidemia do coronavírus acabou desencadeando, também, certas epidemias de vírus ideológicos que estavam adormecidos em nossas sociedades: fake news, teorias da conspiração paranoicas e explosões de racismo. A quarentena, devidamente fundamentada em evidências médicas, encontrou um eco na pressão ideológica por estabelecer fronteiras estritas e isolar os inimigos que representam uma ameaça à nossa identidade. Mas, talvez, outro vírus muito mais benéfico também se espalhe e, se tivermos sorte, irá nos infectar: o vírus do pensar em uma sociedade alternativa, uma sociedade para além dos Estados-nação, uma sociedade que se atualiza nas formas de solidariedade e cooperação global.

A pandemia ameaça a economia política do capitalismo, pois, para Žižek (2020), este sobrevive de alimentar-se da mais-valia. Se não há mais-valia para alimentar o sistema capitalista, seus limites estão colocados. É preciso lembrar que Freud (1996/1932) nos aponta três fontes originárias para o mal-estar na civilização: 1) o corpo que adoece e envelhece; 2) a sensação de inadequação aos anseios da sociedade; e 3) a natureza que é mais forte e poderosa que toda a produção técnica humana.

Eis o ponto em que a europeidade de Žižek (2020) o impede de ver. É preciso pensar no capitalismo a partir de uma geoeconomia e de uma geopolítica, dessa maneira, é preciso refletir sobre a dimensão geofilosófica. Assim as condições de produção e reprodução do capitalismo até podem ter a mesma estrutura axiomática geral definida pelo marxismo, todavia a tensão entre o global e o local (glocalidade) transforma as condições dessa reprodução intimamente ligada ao território onde ela se estabelece. Se é certo que Deleuze e Guattari (2013) nos lembram de que o capitalismo age desterritorializando, é preciso lembrar que as resistências a esses processos são múltiplas, feitas por literaturas menores, políticas menores, economias menores, pois cada território é único e resiste a sua maneira.

<sup>24</sup> Na cena final de *Kill Bill 2*, do diretor Quentin Tarantino, Beatrix derruba o vilão Bill, destruindo-o com a “Técnica dos Cinco Pontos para Explodir o Coração” — o golpe mais fatal das artes marciais. O movimento consiste numa combinação de cinco golpes com as pontas dos dedos em cinco pontos de pressão diferentes no corpo do alvo. Assim que a vítima se afasta e dá cinco passos, seu coração explode dentro do seu corpo, e ele desmorona no chão. Esse ataque faz parte da mitologia das artes marciais e não é factível nos combates da vida real. Porém, voltando ao filme, depois que Beatrix ataca Bill, ele faz as pazes com ela, calmamente, anda cinco passos e morre... (ŽIŽEK, 2020, p. 26).

Assim, pensamos que o mal-estar gerado pela Covid-19 é um desses fenômenos locais, pois o vírus é a globalização em sua forma mais nua, todavia os modos que operam as resistências, cuidados e terapêuticas esbarram nos territórios e nas localidades que se organizam ou não frente ao vírus.

O vírus não aponta o fim do capitalismo se este for entendido como a exploração vertical de uma classe sobre outra, pois a mais-valia parece encontrar outras formas de existir. Assim, a deliverização acaba por produzir economias neoliberais ao modo do que Tom Slee (2019) chama de “economia compartilhada”, que podemos encontrar sob os pseudônimos brasileiros de: uberização da vida, financeirização da vida, ou qualquer outra adjetivação que possamos usar para essa tal de “economia compartilhada”. Assim as quarentenas e os isolamentos, mundo afora, têm produzido, nessa pandemia, diversas novas formas de vida cada vez mais digitalizada.

A palavra da vez, durante o confinamento daqueles que podem confinar-se, é: “inovação”. Enquanto o isolamento social afasta as pessoas das ruas, os entregadores de *delivery* se tornam uma das principais forças de trabalho dessa sociedade aqui chamada de pandêmica. O capitalismo continuará a existir na sociedade pós-pandêmica; o que mudará é a racionalidade que opera sua forma de vida, ou seja, a maneira como produzimos, distribuimos e consumimos. Em outros termos: o trabalho, a linguagem e o desejo. O mundo do amanhã é, como chama Fraco Berardi (2019), uma futurabilidade, ou seja, é apenas potencial de algo que ainda está por vir.

Como nos lembra Seyla Benhabibi (1996), qualquer teoria crítica é, antes de tudo, uma análise da imanência e o plano da imanência do futuro é pura futurabilidade. É apenas potencial de ser e de não ser. O futuro está em disputa, mas é pouco provável que essa disputa nos levará ao fim do capitalismo.

Já o fim da forma de vida neoliberal não é tão improvável assim. Esse individualismo do homem-empresa, da competitividade, é onde está o ponto fraco dessa forma de vida. Se o golpe ao estilo *Kill Bill*, de que nos fala Žižek (2020), atingir o individualismo atômico do neoliberalismo, aí podemos ver a esperança, não do fim do capitalismo, mas certamente da necessidade de pensar uma outra forma de vida. Uma outra forma de relação entre os sujeitos que não seja a da própria expressão de Žižek (1996), uma relação entre mercadorias.

Se a sociedade pós-pandêmica redimirá ou acentuará esse individualismo em direção à digitalização, deliverização, uberização da vida, somente o tempo e a ação política poderão dizer. O que Žižek (2020) crava com seu otimismo, que aqui chamamos de realista,

pois não podemos afirmar categoricamente sua surrealidade, é que em alguma medida o futuro está em disputa e, como dizia o velho lema dos movimentos de 1968: “sejamos realistas, arisquemos o impossível”.

“Arriscar o impossível” tantas vezes enunciado por Žižek (2006) esbarra na própria convicção do autor sobre as consequências prováveis do futuro pós-pandêmico. Assim, o otimismo realista de Žižek (2020) leva em conta a total possibilidade de um futuro pós-apocalíptico no qual essa luta contra não é imanência inerte, mas resistência. Sobre isso, o autor deixa claro quando escreve que:

O desfecho mais provável da epidemia é o prevalecimento de um novo capitalismo bárbaro: muitos fracos e idosos serão sacrificados e abandonados à morte, os trabalhadores terão de aceitar um padrão muito mais baixo de vida, o controle digital de nossa vida perdurará como uma característica permanente, as distinções de classe devem se tornar ainda mais que hoje uma questão de vida ou morte... Quantas das medidas comunistas que aqueles no poder agora se veem obrigados a aplicar permanecerão? (ŽIŽEK, 2020, p. 133).

## 8.2 O pessimismo realista de Byung-Chul Han

Diametralmente oposto ao iugoslavo Slovoj Žižek (2020), encontra-se o sul-coreano Byung-Chul Han (2020). Para ele, o vírus apenas acentua o individualismo neoliberal. A solidariedade criada pelo vírus não é orgânica, mas mecânica e pontual. Trata-se de um agenciamento que entende a necessidade de uma reestruturação da forma de vida neoliberal, mas de maneira externa. Para ele:

A Europa está fracassando. Os números de infectados aumentam exponencialmente. Parece que a Europa não é capaz de controlar a pandemia. Na Itália, morrem diariamente centenas de pessoas. Retiram os respiradores dos pacientes idosos para socorrer os jovens. Porém, também se podem observar ações inúteis. O fechamento de fronteiras é evidentemente uma expressão desesperada de soberania. Nos sentimos de volta à época da Monarquia. O soberano é quem decide sobre o estado de exceção. É soberano aquele que fecha fronteiras. Mas isso é uma exibição vazia de soberania que não serve para nada. Seria muito mais útil cooperar intensamente dentro da zona do Euro do que fechar fronteiras a esmo. Entretanto, também a Europa decretou a proibição de entrada a estrangeiros: um ato totalmente absurdo diante do fato de que a Europa é precisamente aonde ninguém quer vir. Quando muito, seria mais sensato decretar a proibição de saída de europeus, para proteger o mundo da Europa. (HAN, 2020, p. 100).

O autor parece querer apontar, com isso, para o surgimento de novos agenciamentos e dispositivos de controle que operam na sociedade pandêmica e que, ao mesmo tempo, são o embrião dos “controlatos” que marcarão a sociedade pós-pandêmica.

A uberização nesse sentido é talvez o forte exemplo do que Han (2018) se refere. Para ele, o homem-empresa, o *Homo neoliberal*, explora-se e confunde isso com sucesso. Assim, há que se pensar que nesses tempos de isolamento social os serviços de economia compartilhada “deliverizaram” tudo: comidas, remédios, roupas etc. Não é preciso mais sair de casa para nada. Tudo está ao alcance do *smartphone* para quem tem esse aparelho e pode usá-lo.

O futuro projetado por Han (2020) é marcado pelo horror de um neoliberalismo mais potente que usará cada vez mais a força de trabalho de um ponto de vista “psicopolítico”, ou seja, não somente o corpo biopolítico do trabalhador estará em disputa, mas sua alma (psiquê). Apesar de não usar essas palavras, Han parece nos falar de uma figura da subjetividade que é o “uberizado”. Para Han (2020, p. 112):

O vírus não vencerá o capitalismo. A revolução viral não chegará a produzir-se. Nenhum vírus é capaz de fazer a revolução. O vírus nos isola e individualiza. Não gera nenhum sentimento coletivo forte. De algum modo, cada um se preocupa apenas com sua própria sobrevivência. A solidariedade que consiste em guardar distâncias mútuas não é uma solidariedade que permita sonhar com uma sociedade diferente, mais pacífica, mais justa. Não podemos deixar a revolução nas mãos do vírus. Confiemos que atrás do vírus venha uma revolução humana.

Aqui fazemos um acréscimo às figuras da subjetividade propostas por Antonio Negri e Michael Hardt (2014), que são: o representado, o securitizado, o endividado e o midiaticado. Podemos falar agora no “uberizado”? Acreditamos que sim. Parece ser esse o novíssimo neoliberalismo psicopolítico que Han (2020) enxerga na sociedade pós-pandêmica. Para ele, o sonho de Bentham se concretizará, mas não só como cada um vigilante de si mesmo, e sim como cada um patrão de si mesmo.

Contudo, lembra Maurizio Lazzarato (2017) que o homem-empresa psicopolítico se resume a uma Multidão de desempregados gerenciando sua precarização, baixos salários e muitas dívidas. Eis o ponto em que Han (2020) aparece passar de um pessimismo a um otimismo quando propõe que a revolução não virá de um vírus, mas de nós, seres dotados de Razão. Desde a “Dialética do Esclarecimento” de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985), devemos ser reticentes com a Razão e suas incisões instrumentais.

O etnocentrismo de Han (2020) se apresenta em seu neoiluminismo. O vírus, a pandemia, o neoliberalismo e a própria Razão não são homogêneas, mas multiplicidades de acontecimentos, dispositivos e agenciamentos geolocalizados cuja Europa sequer fora epicentro.

Esse, por assim dizer, deslize analítico aparece nas palavras do autor quando escreve que “NÓS, PESSOAS dotadas de RAZÃO, que temos que repensar e restringir radicalmente o capitalismo destrutivo, e também nossa ilimitada e destrutiva mobilidade, para salvar-nos a nós mesmos, para salvar o clima e nosso belo planeta” (HAN, 2020, p. 112).

O mundo que vem precisa ser reconstruído, como nos lembra o conceito de futurabilidade, contudo não será a razão neoiluminista que a ciência contracorona evoca. Ela cumpre um importante papel, mas nas comunidades, alheias aos experimentos laboratoriais, a vida, principalmente no dito terceiro mundo, a vida resiste de outra forma. De uma forma muito mais hodierna e muito mais cotidiana.

O próprio isolamento no qual os iluminados pelo esclarecimento encontram como única terapêutica viável, até a escrita desse texto, sofre resistências. É preciso dizer que isso não é uma análise moral, mas que as adjetivações políticas como a biopolítica, psicopolítica, ou mesmo a necropolítica, atuam de maneira glocal.

As favelas e comunidades de Fortaleza, no Ceará, não respondem da mesma maneira ao controle biopolítico que os guetos de Paris ou os campos de refugiados da Turquia. Não seremos nós seres dotados de razão os artífices da revolução. Seremos nós seres comuns tais artífices se e quando essa revolução vier. Pode ser ou não a sociedade pós-pandêmica o berço desse novo mundo. Mas isso somente a História dirá.

### **8.3 O Comum e o mundo ameríndio**

Pierre Dardot e Christian Laval (2017), hoje, talvez, no norte do mundo, sejam aqueles que melhor enxerguem ou traduzam em palavras o que está em jogo. O Comum como alternativa tanto ao Capitalismo quanto ao Comunismo em sua versão soviética. Mas uma alternativa que ainda mantém as medidas de uma radical separação política entre natureza e cultura. É Bruno Latour (1994) que nos fala de uma antropologia simétrica onde natureza e cultura não têm distinção.

É impossível universalizar a natureza quanto reduzi-la a perspectiva restrita do relativismo cultural. Todas as naturezas-culturas são similares, divinos e não-humanos. Nenhuma delas, e só uma natureza exterior que apenas nós conhecemos. Nenhuma delas, e sobretudo não a nossa vive em um mundo de coisas. Todas distribuem aquilo que receberá uma carga de símbolos e aquilo que não receberá (Claverie, 1990). Se existe uma coisa que todos fazemos da mesma forma é construir ao mesmo tempo nossos coletivos humanos e não-humanos que os cercam. Alguns mobilizam, para construir seu coletivo, ancestrais, leões, estrelas fixas e o sangue coagulado dos sacrifícios; para construir os nossos nós mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia. ‘Mas, estas são ciências’, irão gritar os

modernos, horrorizados com esta confusa, ‘é claro que elas escapam completamente as representações da sociedade’. Ora, a presença das ciências não suficiente para romper a simetria, foi o que descobriu a antropologia comparada. Do relativismo cultural, passamos ao relativismo ‘natural’. O primeiro leva a diversos surdos, o segundo irá permitir que reencontremos nosso senso comum. (LATOURET, 1994, p. 104).

Eduardo Viveiros de Castro (2015) propõe, a partir da antropologia simétrica, a existência de um “multinaturalismo, perspectivista, animista e ameríndio”. Para ele, o estudo das formas de vida ameríndias nos mostra novas formas de pensar o mundo que não a racionalidade do esclarecimento ou mesmo a crítica a ela. Para Viveiros de Castro (2015), o perspectivismo ameríndio reposiciona o sujeito, extraindo-o da linguagem e colocando-o como “ponto de vista”.

O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente da representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente nominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo ser existente pode ser pensado como humano pensante (‘Isto existe, logo isto pensa’), isto é como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (CASTRO, 2015, p. 65).

A condição de sujeito não é a sujeição, mas o “ponto de vista”. Desta feita, Castro (2015, p. 65) continua:

Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mãos *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga coisa em toda parte; diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos [...] O que estamos chamando de ‘corpo’, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etnograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas.

Essa leitura é radical em Davi Kopenawa (2015). Para o xamã yanomami os brancos acham que a floresta morreu. Mas para o xamã ela é um sujeito à medida que tem um ponto de vista.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam em ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descedendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e as dos *Xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou no meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vinda dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. (KOPENAWA, 2015, p. 65).

Ailton Krenak (2020) nos lembra que somos piores que o vírus. Para ele:

Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise. É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. Somos piores que a covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (KRENAK, 2020, p. 81).

O vírus nada mais é que a mãe natureza ensinando seu filho não porque o odeia, mas porque quer mostrar que essa forma de vida e esse modo de viver se tornaram insustentáveis.

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se mover, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. ‘Filho, silêncio.’ A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo: ‘Silêncio’. Esse é também o significado do recolhimento. (KRENAK, 2020, p. 81).

O que temos de comum para além da grande arqueogenealogia de Dardot e Laval (2017) sobre o conceito de Comum? Temos a natureza. Não é a natureza que está contida na cultura ou o contrário. As duas são parte da mesma simetria na cosmologia ameríndia. Assim não é separação entre sujeito e natureza, posto que a natureza também é sujeito. Como afirma



categoricamente Kopenawa (2015): a natureza também está viva. O futuro depende da mudança de ideias sobre indivíduos, sujeitos, comunidade e comum.

A sociedade pós-pandêmica é um significativo vazio da política, como diria Ernesto Laclau (2011). É um espaço de disputa. Um novo individualismo mais psicopolítico e mais digital, como pensa Byung-Chul Han? Um novo comunismo não stalinista como sonha Slavoj Žižek? Ou entender que não somos um corte epistemológico em relação à natureza como sonham os kantianos e os hegelianos? Somos continuidade, habitamos a natureza e ela nos habita. Isso não significa abandonar a totalidade das ideias europeias, pois lembremos as ecologias de Felix Guattari: o meio ambiente, as relações sociais e a subjetividade. Guattari, a sua maneira, traduziu para o “europês” o que os povos ameríndios experienciam cotidianamente.

A diferença com que sonha Deleuze (2018), entendia por diferença em si e não por oposição à identidade. O que temos em comum? Todos temos pontos de vista diferentes. O vírus tem um ponto de vista, como lembra Krenak (2020). O líder indígena indaga “tomara que não voltemos a normalidade”. A forma de vida neoliberal é uma normalidade patológica. Alimenta-se de uma dinâmica de fluxos de falta e de fluxos de excesso. De imbecilizar os sujeitos e transformá-los em consumidores. Nada mais imbecil do que o consumidor, lembramos Krenak (2020).

Por fim, é preciso ter em vista uma mudança radical de racionalidade. Talvez esta venha da proposição da filósofa estadunidense Wendy Brown (2019). O neoliberalismo não é a racionalidade do capitalismo, mas a racionalidade do homem branco. Por isso, seu oposto diametral não é o Comum que vem do homem branco, mas o comum das outras cosmologias, entre as quais apontamos aqui a ameríndia devido a sua leitura de que o sujeito é o ponto de vista, e não aquela que se sujeita, seja pela violência ou pelo convencimento, ao mercado. O vírus é uma lição de que “o amanhã não está à venda” como afirma Krenak (2020). Se iremos ou não aprender essa lição comum somente a futurabilidade dirá.

## REFERÊNCIAS

- AB'SABER, Tales. Brasil uma ausência de significante político (Uma comunicação). Tortura e sintoma social. in: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: A exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- AB'SABER, Tales. **Lulismo: Carisma Pop e cultura anticrítica**. São Paulo: Hedra, 2011.
- AB'SABER, Tales. **Dilma Rousseff e ódio político**. São Paulo: Hedra, 2015.
- AB'SABER, Tales. **Michel Temer e o fascismo comum**. São Paulo: Hedra, 2018.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo Companhia das letras, 2019.
- ADORNO, T. W. A indústria cultural. In: CONH, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- ADORNO, T. W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. in: CONH, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- ADORNO, T. W. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. **Ensaio Sobre Psicologia Social e Psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, T. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. (org.). **Temas básicos da Sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Estado Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou da contingência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato**. São Paulo: Boitempo, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **Signature Rerum: Sobre o Método**. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antônio. **Ferdinand Braudel e as Ciências Humanas**. Londrina: EdUEL, 2013.

ALMEIDA, Juracy A. M. **Anamorfose: identidade e emancipação na velhice**. São Paulo: Som das Palavras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). in: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do Nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. **Brasil a parte 1964-2019**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, Trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARANTES, Paulo Eduardo. Hegel no espelho do doutor Lacan. In: SAFATLE, Vladimir (org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: EdUnesp, 2003.

ARANTES, Paulo Eduardo. 1964, o ano que não terminou. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: A exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira**. 2. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2004.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.  
ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: Dinheiro, poder e as origens do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ARTIERES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. in: GROS, Frederic. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. São Paulo: Editora Ética, 1991.

ASSOUN, Paul-Laurent. **O freudismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

AVRITZER, Leonardo. **O pêndulo da democracia**. São Paulo: Todavia, 2019.

AVRITZER, Leonardo. **Política e antipolítica: A crise do governo do Bolsonaro**. São Paulo: Todavia, 2020.

BADIOU, Alain. **A Hipótese Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARBOSA, Nelson. 10 anos de política econômica. in: SADER, Emir (org.). **Lula e Dilma: 10 anos de governo pós-neoliberal no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARRETO, Lima. **Os Bruzundangas**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

BECKER, Eduardo; DAMAZIO, Natalia. A segurança nacional e o estilingue. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.). **Amanhã vai ser maior: o levante da multidão do ano que não terminou**. São Paulo: Annablume, 2014.

BENHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Editora 34, 2013.

BERARDI, Franco. **Depois do Futuro**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BIGNOTTO, Newton. **O Brasil a procura da democracia: da proclamação da república ao século XXI (1889-2018)**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BLYTH, Mark. **Austeridade: A história de uma ideia perigosa**. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

BOLLE, Monica Baungartem. Em nome do que? A política econômica no governo Bolsonaro. in: ABRANCHES, Sérgio *et al.* **Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, Capital Humano e Políticas de Austeridade**. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 2018.

BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: a ascensão política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

BRUCE, Albert; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BUCCI, Eugênio. **A forma bruta dos protestos: Das manifestações de junho de 2013 a queda de Dilma Rousseff em 2016**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é possível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARAPANÃ. A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo. *In*: GALEGO, Esther Solano (org.). **O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. Dependência e desenvolvimento na América Latina. *In*: BIELSCHOLSKY, Ricardo. **Cinquenta anos de pensamento na CEPAL**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CARVALHO, Laura. **Valsa Brasileira: do boom ao caos econômico**. São Paulo: Todavia, 2020.

CASARA, Rubem R. R. **Estado pós-democrático de direito: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CERTEAU, Michel. **História e Psicanálise: entre a ciência e a ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote: livro primeiro**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 2012

CHAUI, Marilena. A nova classe trabalhadora brasileira e a ascensão do conservadorismo. In: JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo. **Porque Gritamos Golpe:** Para entender o Impeachment e a crise no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2016.

COCCO, Giuseppe. Introdução: a dança dos vagalumes. In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.). **Amanhã vai ser maior:** o levante da multidão do ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014.

CRARY, Jonathan. **24/7:** capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DA EMPOLI, Giuliano. **Os engenheiros do caos:** como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2019.

DALY, Glyn; ŽIŽEK, Slavoj. **Arriscar o Impossível:** conversas com Žižek. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2011.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum:** Ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEBORD, Guy. **La Sociedad Del Espectáculo.** Valencia: Editora Gallimard, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações.** São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo:** capitalismo e esquizofrenia I. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs Vol. 1:** capitalismo e esquizofrenia II. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Kafka por uma literatura menor.** Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DOWBOR, Ladislau. **O capitalismo se desloca:** Novas arquiteturas sociais. São Paulo: Edições Sesc, 2020.

DUMÉNIL, Gerard; LÉVY, Dominique. **A crise do neoliberalismo.** São Paulo: Boitempo, 2014.

DUNKER, Christina Ingo Lenz. Žižek: um pensador e suas sobras. *In*: DUNKER, C. I. L.; PRADO, J. L. A. (org.). **Žižek Crítico**. São Paulo: Hackers Editores, 2005.

DUNKER, Christina Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annbluem, 2011.

DUNKER, Christina Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, Christina Ingo Lenz. **A reinvenção da intimidade**: políticas de sofrimento cotidiano. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

DUNKER, Christina Ingo Lenz. Psicologia das Massa digitais e análise do sujeito democrático. *in*: ABRANCHES, Sérgio *et al.* **Democracia em risco**: 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

EAGLETON, Terry. **Marx estava certo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortur, 2005.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortur, 2006.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

ESPOSITO, Roberto. **Bio**: Biopolítica e Filosofia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FANNON, Frantz. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANNON, Frantz. **Pele negra, Máscaras Brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FIGUEIREDO, Luis Claudio. **Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Matrizes do Pensamento Psicológico**. 14. ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008.

FIORI, José Luís. **O poder global**: e a nova geopolítica das nações. São Paulo: Boitempo, 2007.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. (Coleção Ditos e Escritos II).

FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População**: curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: Vontade de Saber. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FRANCO, Marielle. **UPP a redução da favela a três letras**: Uma análise da política de segurança pública no Estado do Rio de Janeiro. São Paulo: N-1, 2018.

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Artigos sobre metapsicologia: O Inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Artigos sobre metapsicologia: Os instintos e suas vicissitudes (1915). in: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Artigos sobre metapsicologia: Repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). in: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XX**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917[1915]). in: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: A *Weltanschauung* (1933 [1932]). in: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.



- FREUD, Sigmund. O ego e o Id (1923). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIX.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O estranho (1919). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O fetichismo (1927). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O interesse científico da psicanálise (1913). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo (1924). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIX.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Psicologia do grupo e análise do ego (1921). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1913 [1912-1913]). *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XIII.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2003.
- GABRIEL, Markus; ŽIŽEK, Slavoj. **Mitologia, Loucura e Riso: a subjetividade no idealismo alemão.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- GAGO, Veronica. **A razão neoliberal: Economias Barrocas e pragmática popular.** São Paulo: Elefante, 2018.
- GAIMAN, Neil. **Coisas frágeis 2.** São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro.** São Paulo: Editora 34, 2014.
- GONZALES, Lelia. **Por um feminismo afrolatinoamericano: Ensaio, intervenções e diálogos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GREGOIRE, Chamayou. **A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GRESPAN, J. L. S. **O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx a Economia Política.** São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

GRIJÓ, W. P.; SOUSA, A. H. F. O negro na telenovela brasileira: atualidade das representações. **Estudos e comunicação**, Corvilhã, v. sn, n. 11, p. 185-204, 2012.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jurgen. **Técnica e Ciência como ideologia.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HAN, Byung-Chul. **A agonia de Eros.** Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência.** Petrópolis: Vozes, 2017b.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2017c.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência.** Petrópolis: Vozes, 2017d.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital.** Petrópolis: Vozes, 2018a.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Belo Horizonte: Editora Ayné, 2018b.

HAN, Byung-Chul. A emergência viral e o mundo de amanhã. *In: AGAMBEN, Giorgio et al. Sopa de Wuhan.* Rio de Janeiro: Editora Siesta, 2020.

HARDT, Michael. **Prefácio: Junho Maldito.** *In: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (Org.). Amanhã vai ser maior: o levante da multidão do ano que não terminou.* São Paulo: Annablume, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: Guerra e democracia na era do império.** Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre a origem da mudança cultural.** 18. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HOBSBAWN, Eric. **A era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991).** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Raizes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.** Campinas: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. Tradução: Luiz Reppa. **Novos Estudos**, v. 66. p. 77-90, jul. 2003.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, 2007.

HONNETH, Axel. **Crítica del poder**: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad. Madrid. Machado Libros, 2009.

JAMESON, Frederich. **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1997.

JAMESON, Frederich. Pós-modernismo e sociedade de consumo. *In*: JAMESON, Frederich. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

KAFKA, Franz. **Preocupações de um pai de família**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KALIL, Isabela Oliveira. **Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro**. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 2018.

KEHL, Maria Rita. Tortura e sintoma social. *In*: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (Org.). **O que resta da ditadura**: A exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: atualidades das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 20**: mais ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **Seminário livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 1**: os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Jorge Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1948). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 16**: de um outro a outro (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **Seminário Livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical**. Brasília: CNPQ, 2015.

LACLAU, Ernesto. **Diferença e Emancipação**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. São Paulo: Três estrelas, 2018.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LAPOUJADE, David. **Existências mínimas**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LAPOUJADE, David. **Potências do tempo**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LAPOUJADE, David. **William James, a construção da experiência**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LARROSA, Jorge. **Tremores: Escritos sobre experiência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza do antropoceno**. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antônio. **Trabalho Imaterial: Formas de vida e produção da subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo: A política no Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, Maurizio. **Fascismo e Revolução: Neoliberalismo em chave estratégica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, Maurizio. **O governo do Homem Endividado**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

LEMKE, Thomas. **Biopolíticas: críticas, debates e perspectivas**. São Paulo: Filosófica Politeia, 2018.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo: Filosófica Politeia, 2017.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIMA, Aluisio Ferreira. **Metamorfose, anomorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica**. São Paulo: Fapesp Educ, 2010.

LOSURDO, Domênico. **Contra-história do liberalismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LOWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Boitempo, 2014.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: Estudos de dialética Marxista**. Porto: Publicações Escorpião, 1989.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. São Paulo: Edipro, 2015.

MARINGONI, Gilberto. Rumo a direita na política externa. *In: JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo. **Porque Gritamos Golpe: Para entender o Impeachment e a crise no Brasil***. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. *In: MARINI, Ruy Mauro. **Ruy Mauro Marini: Vida e Obra***. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, Dependência e Neoliberalismo na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. *In: KARL, Marx; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã***. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O Capital I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCAROS, Alysson Leandro. **Crise e Golpe**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MASCAROS, Alysson Leandro. Dinâmica da crise e do golpe. **Margem esquerda: Revista da Boitempo**, São Paulo: Boitempo, 2019.

- MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.
- MOUFFE, Chantal. **Por um populismo de esquerda**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro no Brasil: Processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo: N-1 edições, 2014.
- NOBRE, Marcos. Introdução: Modelos de Teoria Crítica. *In*: NOBRE, Marcos. **Curso Livre de Teoria Crítica**. 3. ed. São Paulo: Papirus, 2013.
- NOBRE, Marcos. **Ponto Final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo: Todavia, 2020.
- OFFE, Claus. **Trabalho e Sociedade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- OLIVEIRA, Francisco. Neoliberalismo a brasileira. *In*: GENTILI, Pablo; SADER, Emir (org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.
- OLIVEIRA, Francisco. O ornitorrinco. *In*: OLIVEIRA, Francisco. **Crítica da razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PAIM, Antônio. **História do liberalismo brasileiro**. São Paulo: LVM, 2018.
- PAULANI, Leda. **Modernidade e Discurso Econômico**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- PAULANI, Leda. **Brasil Delivery: Servidão financeira e Estado de Emergência Econômico**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- PAULANI, Leda. Uma ponte para o abismo. *In*: JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo. **Porque Gritamos Golpe: Para entender o Impeachment e a crise no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- PAULANI, Leda. Bolsonaro, o ultraliberalismo e a crise do capital. **Margem esquerda: Revista da Boitempo**, São Paulo: Boitempo, 2019.
- PELBART, Peter Pal. **Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PELBART, Peter pal. **O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PENAFORTE, Charles. **Análise do Sistema Mundo: Uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wellerstein**. Rio de Janeiro: CENEGRI, 2011.

PIKETTY, Thomas. **Economia das Desigualdades**. Lisboa: Actual, 2018.

POCHMANN, Márcio. **A nova classe média: Trabalho na base da pirâmide social brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2012.

POCHMANN, Márcio. **O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social**. São Paulo: Boitempo, 2014.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its possibilities and limitations. in: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (org.) **The Essential Frankfurt School Reader**. New York: Continuum, 1982.

PRADO JR, Caio. **A formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

QUINTANILHA, Marcello. **Tungstênio**. São Paulo: Veneta, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história: ensaio sobre a poética**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROUANET, S. P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

RUGITSKY, Fernando. Limites e possibilidades. *In*: NOBRE, Marcos. **Curso Livre de Teoria Crítica**. 3. ed. São Paulo: Papirus, 2013.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. *In*: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: A exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Nem preto nem branco muito pelo contrário**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SENNET, Richard. **A corrosão do caráter**. 14. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

SILVA JUNIOR, Nelson. Mal-estar no sofrimento e a necessidade de uma revisão pela psicanálise. in: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. **Psicopatologia do Social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. **A verdade vencerá: o povo sabe por que me condenam**. São Paulo: Boitempo, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: Uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SINGER, André. **Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SINGER, André; LOUREIRO, Isabel (org.). **As contradições do Lulismo: a que ponto nós chegamos?** São Paulo: Boitempo, 2018.

SLEE, Tom. **Uberização: A nova onda do trabalho precarizado**. São Paulo: Elefante, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. **Se a Europa despertar: uma potência mundial ao final da era de sua letargia política**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

SOLNIT, Rebeca. **Os homens explicam tudo pra mim**. São Paulo: Cultrix, 2017.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

SOUZA, Jessé. **Radiografia do Golpe: entenda como e por que você foi enganado**. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão a Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.



SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como um país se deixa manipular por sua elite. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

SOUZA, Jessé. **Subcidadania brasileira**: Para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

SOUZA, Jessé (org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé *et al.* **A ralé brasileira**: quem é e como vive. São Paulo: Contra-corrente, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STUNKEL, Oliver. **BRICS e o futuro da ordem global**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

SZANIECKI, Barbara. Maré Amarelado: Amor e morte. *In*: CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe (org.). **Amanhã vai ser maior**: o levante da multidão do ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014.

TADEI, Emanuel Mariano. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 22, n. 4, p. 2-13, dez. 2002.

TIQQUN. **Contribuições para a guerra em curso**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

TUCKE, Christoph. **Sociedade Excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

VALENCIA, Adrian Sotelo. **Subimperialismo e dependência na América Latina**: O pensamento de Ruy Mauro Marini.

VAROUFAKIS, Yanis. **O minotauro global**: A verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Fim do Mundo como o Concebemos**: Ciência social para o século XXI. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. *in*: VIEIRA, Pedro Antônio; VIEIRA, Rosângela de Lima; FILOMENO, Felipe Amin. **O Brasil e o Capitalismo Histórico**: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 17-28.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2001.

WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno**. São Paulo: Ática, 2006.

ZEVEUCHA, Jorge. Relações civis militares no Brasil: O legado autoritário da constituição brasileira de 1988. in: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: A exceção brasileira.** São Paulo: Boitempo, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem:** o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj. (org.). **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem vindo ao deserto do Real:** cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe.** São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no mal uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente.** São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia depois como farsa.** São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **O amor impiedoso:** ou sobre a crença. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência:** seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **O absoluto frágil:** ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão. São Paulo: Boitempo, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Problemas no paraíso:** do fim da história ao fim do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. Coronavírus é um golpe estilo “Kill Bill” para o capitalismo e pode levar à reinvenção do comunismo. In: AGAMBEN, Giorgio *et al.* **Sopa de Wuhan.** Rio de Janeiro: Editora Siesta, 2020.