

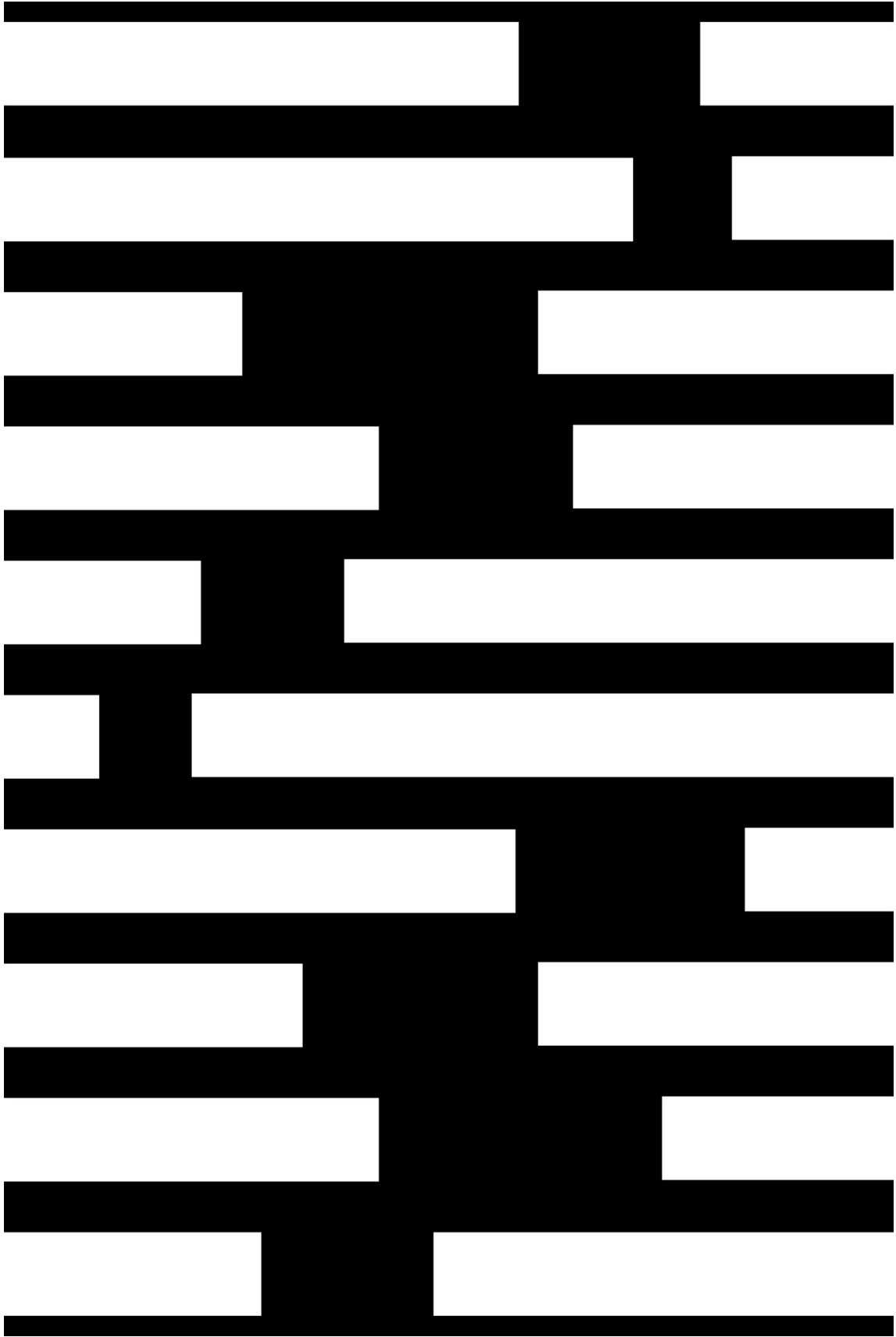
**O QUE É**

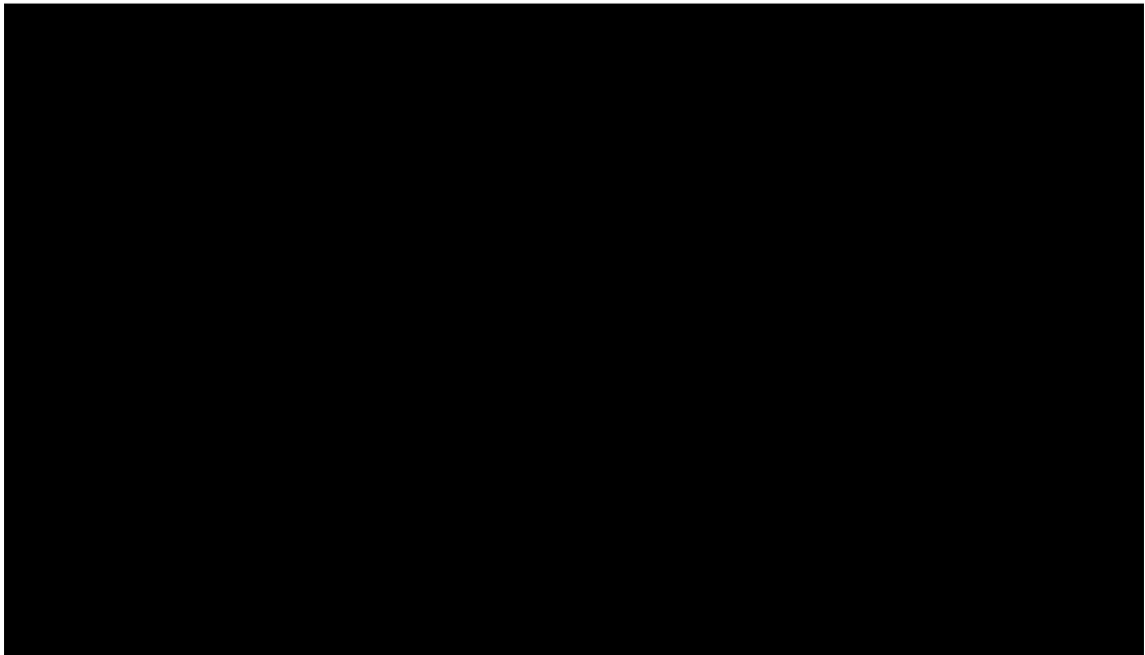
**IDENTITARISMO?**

**DOUGLAS**

**BARROS**









**O QUE É  
IDENTITARISMO?**

**DOUGLAS**

**BARROS**



## Sobre o livro

Na última década, um termo tem se proliferado de maneira espantosa no discurso político contemporâneo. Moralmente carregado e lançado a torto e a direito em disputas de internet, mesas de bar, espaços acadêmicos e palanques políticos, seu emprego costuma ser conceitualmente impreciso e seus sentidos variam bastante a depender de quem o mobiliza e em que sentido. Ao lado de jargões acusatórios como “negacionista”, “pós-moderno”, “esquerdista” e “sectário”, podemos dizer que “identitário” é também sempre um outro.

A moralização do debate, no entanto, estorva uma análise certa do fenômeno – uma análise que, articulada a uma crítica da economia política, seria capaz de reconhecer a necessidade histórica das lutas rotuladas de identitárias, sem, contudo, perder de vista as disputas e as capturas a que estão sujeitas no atual estágio de acumulação capitalista. Mais que isso, a perspectiva moralizante nos impede de perceber como estamos todos, todas e todes

caminhando nessa exata direção. É, pois, disso que trata o livro que você tem em mãos.

Mas o que é esse tal identitarismo, afinal? Para Douglas Barros, uma forma de gestão neoliberal das identidades sociais, outrora reprimidas e/ou subversivas, em uma sociabilidade pautada pela desesperança com as promessas modernas e universalistas de progresso. É a eliminação da política real, mediada pela ruptura com a modernidade clássica.

O identitarismo, como uma das expressões da razão neoliberal, é o crime mais que perfeito: permite gerir a crise do capital com base na captura da identidade e da diferença a partir da desidratação de qualquer horizonte de ruptura radical. Sem conseguir visualizar o futuro nem o comum possível, em um cenário de desagregação social e subjetiva, resta fecharmo-nos em bolhas (algorítmicas) hipernarcisistas e competitivas de acolhimento, ressentimento e gozo de uma representatividade vazia. Até que a própria bolha estoure outra vez. E

assim sucessivamente, em infinitas fragmentações fratricidas.

Ocorre que, para Barros, identitário não é (apenas) o outro, reacionário-sagrado e negacionista irracional, que se revolta contra a esquerda e suas pretensões universalistas. É também o progressista-laico que, mesmo em sua crítica supostamente anti-identitária, opera a partir de “identidades que possam se adequar ao regime e ofertar um pertencimento pseudocomunitário num mundo radicalmente acelerado” e em tendente decomposição social.

Mas calma! A aposta do livro é que o desvelamento de um fenômeno social e suas mediações é condição para sua adequada tematização e, quem sabe, sua superação. Uma valiosa contribuição a um debate novo e que, pela primeira vez, encontra uma análise à altura.

### **Deivison Faustino**

“O identitarismo é ao mesmo tempo superestimado como força de transformação política e subestimado

como efeito sintomático, retardado e persistente do neoliberalismo colonial. Este é o eixo da análise feita aqui por Douglas Barros, um dos mais lúcidos e promissores intelectuais da nova esquerda. Pensando agudamente o agenciamento da gestão identitária, ele traça sua arqueologia filosófica da modernidade. Historicamente, a racialização mobilizou sucessivos esquemas científicos, econômicos, sociológicos e ideológicos para superfaturar certas identidades nacionais e religiosas e minorizar outras identidades em termos de poder, reconhecimento e representatividade. Um livro obrigatório para reposicionar todo debate e todo falso debate reinante nessa matéria.” — **Christian Dunker**

“Obra fundamental para pensar a ação política em nossa época. Além de desembaraçar a identidade do identitarismo, Douglas Barros não se furta a colocar novas questões. Encarar a identidade como ilusão necessária não implica afirmar que ela opera na lógica do identitarismo nem que cairá fatalmente na sua vala. Longe de pôr uma pá de cal no debate,

o autor faz um rigoroso retorno à noção de identidade trazendo suas consequências máximas: é a crítica que torna a identidade algo vivo, passível de transformar a realidade social.” — **Maíra Marcondes Moreira**

© Boitempo, 2024

*Direção-geral* Ivana Jinkings

*Edição* Artur Renzo

*Coordenação editorial* Thais Rimkus

*Coordenação de produção* Juliana Brandt

*Assistência editorial* Marcela Sayuri

*Assistência de produção* Livia Viganó

*Preparação* Gabriela Marques Rocha

*Revisão* Thaís Nicoleti

*Capa* Mateus Rodrigues

*Diagramação* Antonio Kehl

*Livro Digital* Cumbuca Livros

*Equipe de apoio* Ana Beatriz Leal, Ana Slade, Bruno Ferreira, Davi Oliveira, Elaine Ramos, Giovanna Corossari, Higor Alves, Isabella Meucci, Ivam Oliveira, Kim Doria, Letícia Akutsu, Luciana Capelli, Marina Valeriano, Maurício Barbosa, Pedro Davoglio, Raí Alves, Renata Carnajal, Tatiane Carvalho, Tulio Candiotta

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

B276q

Barros, Douglas

O que é identitarismo? [recurso eletrônico] / Douglas Barros. - 1. ed. - São Paulo:

Boitempo, 2024.

recurso digital

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

ISBN 978-65-5717-418-0 (recurso eletrônico)

1. Psicologia social. 2. Identidade (Psicologia). 3. Identidade social. 4. Livros eletrônicos. I.

Título.

24-94549

CDD: 305  
CDU: 316.347



Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

Este livro compõe a quadragésima nona  
caixa do clube Armas da crítica.



É vedada a reprodução de qualquer  
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: novembro de 2024

**BOITEMPO**

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 | 3875-7285

[editor@boitempoeditorial.com.br](mailto:editor@boitempoeditorial.com.br)

[boitempoeditorial.com.br](http://boitempoeditorial.com.br) | [blogdaboitempo.com.br](http://blogdaboitempo.com.br)

[facebook.com/boitempo](https://facebook.com/boitempo) | [x.com/editoraboitempo](https://x.com/editoraboitempo)

[youtube.com/tvboitempo](https://youtube.com/tvboitempo) | [instagram.com/boitempo](https://instagram.com/boitempo)

*In memoriam* Carmen Sampaio Amendola,  
ela realmente adoraria ler este livro...  
E pela amizade de Albérico.

*Errare humanum est*, grego ou troiano!  
Latim, tanto faz pra mim, “fi” de baiano!

# SUMÁRIO

## PREFÁCIO

### MUITO BARULHO POR NADA (?)

Rita von Hunty

## INTRODUÇÃO

### **PARTE I O QUE É IDENTIDADE?**

#### 1. A IDENTIDADE SUBJETIVA

A ótica da psicanálise — A identidade no espelho do dr. Lacan — Fracassar de novo, fracassar melhor: do imaginário ao simbólico... e de volta — Freud e a identidade subjetiva

#### 2. A IDENTIDADE CULTURAL

A dialética da identidade cultural

#### 3. A IDENTIDADE RACIAL

Os fundamentos da noção racial — A identidade para o racializado — Disputas em torno do significante racial — A identidade racial e seus duplos

#### 4. A IDENTIDADE NACIONAL

Bem-vindo à nação — A condição de possibilidade da identidade nacional — A identidade racial como negativo constituinte à identidade nacional — A dialética da ideia de nação e a consolidação da identidade nacional — O “nós” e o “eles”

### **PARTE II A ANTECÂMARA DO IDENTITARISMO CONTEMPORÂNEO**

## 5. VIRTUDE: AS CONDIÇÕES DE 93 POSSIBILIDADE DO IDENTITARISMO

A ontologia do ser neoliberal — O inimigo é o socialismo — Uma nova ideia de sujeito — O eu-empendedor — O Estado na sociabilidade neoliberal

## 6. FORTUNA: HÁ ALGO DE PODRE NO REINO DO CAPITALISMO

O capitalismo como espírito absoluto — Abre-alas — A virtude se encontra com a fortuna — O novo tempo do capitalismo — As outras faces da fortuna

# **PARTE III**

## **O QUE É ISTO, O IDENTITARISMO?**

## 7. O IDENTITARISMO COMO PARADIGMA DE GESTÃO DO CAPITALISMO DE CRISE

A reatualização da gestão identitária — A lógica paraconsistente da gestão identitária — A identidade como gestão — A eliminação da política — A lógica policial do identitarismo — Bolhas identitárias — O predomínio da imagem

## 8. IMPACTOS DA GESTÃO IDENTITÁRIA DA DIFERENÇA

Tecnicização da linguagem e sua estrutura privada — Da esfera pública da verdade à esfera privada — Impactos da subjetivação política — Identitarismo progressista-laico — Identitarismo reacionário-sagrado

AGRADECIMENTOS

BIBLIOGRAFIA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SOBRE O AUTOR

PREFÁCIO:  
MUITO BARULHO  
POR NADA (?)

# Rita von Hunty

As redes de atenção e suporte àqueles que entram na política “forçados” pelas práticas de exclusão demandam formar novas experiências comunitárias, compatíveis com o que se poderia chamar, para este momento, de democracia radical.

**David Pavón-Cuéllar e Ian Parker**

No rápido movimento que faço para abrir este prefácio, espero dar contorno ao intento do texto. O título faz referência à peça de William Shakespeare cuja trama tem por motor as identidades (nacional/estrangeiro, soldado/nobre, donzela/mulher corrompida). Escrita nos últimos anos do século XVI, *Muito barulho por nada* captura o *espírito do tempo* da modernidade inglesa<sup>1</sup>, sobretudo em cenas que ocorrem em um baile de máscaras onde certas identidades são suspensas e surgem outras formas de laços sociais e disputas de poder.

Em segundo lugar, neste texto, uma *drag queen* de esquerda radical e educadora popular apresenta o brilhante livro de um filósofo negro de esquerda radical, ambos na periferia do capitalismo. Cada uma dessas marcas sociais é fundamental para a produção de uma leitura da realidade, de uma identidade social e de um lócus para a ação política.

Por fim, a epígrafe escolhida advém de um incendiário manifesto<sup>2</sup> que resultou de mais de três décadas de lutas contra as opressões de classe, raça, gênero e epistemologia e da construção de uma rede de intelectuais, militantes e ativistas que se estende por todo o mundo. Ela encapsula algo que deveria ser óbvio para quem reflete com seriedade e honestidade intelectual sobre *identidade* e luta política: via de regra, as posições subalternas no interior dos paradigmas de identificação de sujeitos não são “autoatribuídas”, mas violentamente produzidas de forma material e ideológica sobre os corpos vencidos, superexplorados, escravizados e subvertidos

em estranhos-abjetos na modernidade. O que os autores do manifesto depreendem da realidade é que as novas formas de laço social, produzidas tanto entre quanto intra minorias, são forças necessárias e capazes de produzir mudanças que levam à transformação do mundo como o conhecemos. Ora, não é exatamente assim que se encerra outro manifesto<sup>3</sup> fundamental para a história da luta social no Ocidente, quando pede a todos os trabalhadores do mundo que se unam?

Por que será, então, que se tornou tão comum ver e ouvir críticas aos “identitários”? Por que os conservadores e reacionários têm dirigido tanta energia contra esses movimentos e por que setores autointitulados “tradicionais” das esquerdas têm adjetivado tudo aquilo que lhes desagrada ou lhes escapa à compreensão de “pós-moderno” e “identitário”? Uma vez que há muito tempo os campos das teorias críticas e da psicologia social reclamam a noção de identidade ao seio da política como forma de possibilitar a existência de grupos e universalizar demandas ao Estado<sup>4</sup>, como é possível ainda haver tanto atraso e ausência de qualificação nesses debates?

Neste livro, Douglas Barros oferece, de forma generosa, didática e minuciosa, tanto um caminho para a compreensão do que são as identidades políticas e o dito “identitarismo” quanto uma possibilidade de resposta às perguntas que levantei aqui.

A tarefa inicial de quem o lê é aceitar complexificar o debate. Ora, que alegria seria se todas as pessoas negras se opusessem ao colonialismo e aos seus desdobramentos nefastos que produziram a ideia de raça<sup>5</sup>, que avanço e que vitórias seriam possíveis se todas as mulheres tomassem como objetivo primeiro de sua existência política a destruição do patriarcado, e se as pessoas LGBTQIAPN+ fizessem o mesmo com a cis-heteronorma<sup>6</sup>. A realidade, contudo, nos confronta com uma pluralidade de sujeitos, como Sérgio Camargo, Margaret Thatcher e Eduardo Leite, cuja filiação política à estrutura de poder colonial, capitalista e sexista nos explicita que não há nenhuma particularidade inerente às identidades

subalternizadas que as propelia “naturalmente” à luta política por emancipação das categorias das quais fazem parte em relação à lógica que as oprime.

Talvez esta seja a primeira dobra de profundidade neste debate: a identidade não obedece a uma gramática cartesiana, racionalista, iluminista ou pragmática, ela se localiza em outro campo. Da mesma forma que a religião e a política, as identidades adotam lógicas menos evidentes. Apesar de serem forças que movem a realidade, elas não são formas de estar no mundo que se ordenam/orientam apenas pela objetividade dos fatos. Assim como aquilo que a psicanálise chama de *gozo*<sup>7</sup>, as identidades são opacas à razão iluminista. Aqui está outro grande acerto deste livro: valer-se do instrumental da teoria psicanalítica no que ela possui de mais radical para a crítica da ideologia e no entendimento de como formas estruturais de exploração se cristalizam como sintomas na cultura<sup>8</sup>.

Para além da internalização do mal-estar cultural nos sujeitos, na esfera psicossocial, Douglas Barros já esquematizou, em outros textos<sup>9</sup>, como a gestão neoliberal das identidades opera um “esvaziamento” das lutas coletivas. Ao passo que no momento histórico atual a identidade é tomada como finalidade última do sujeito, ela funciona como dinâmica de alienação/reificação dele, resultando em afirmações singulares incapazes de interferir nos processos de organização do *status quo*. “Podemos reclamar de nossas dores desde que elas não se globalizem no tecido social, desde que elas permaneçam algo de grupos específicos.”<sup>10</sup> Tanto essas reclamações individuais quanto as dores que elas expressam são acomodadas como demandas de consumo por uma lógica social que submete tudo à forma mercadoria. Tal forma social se beneficia das dores e reclamações também ao hierarquizar sofrimentos e repor a lógica do “todos contra todos”, criando sujeitos empreendedores de si mesmos que “se esforçaram o bastante” para se tornarem vencedores, em oposição aos demais, perdedores no interior da categoria. “Negros no topo” e “Mulheres no topo” são *slogans* exemplificadores da ficção neoliberal que apaga a trajetória

histórico-material que produziu a “base” e o “topo” da estrutura social, bem como sua racialização e generificação, por exemplo.

Embotados pela sanha identitária, os sujeitos no capitalismo tardio se veem incapacitados inclusive de mutação subjetiva (pressuposto da condição humana): são negros, mulheres, LGBTQIAPN+s sem se questionarem quais lógicas os racializaram, generificaram e identificaram a partir de práticas sexuais, transformando-os em “outros”<sup>11</sup>. O mais perverso é que tal aprisionamento não é consciente ou voluntário, mas estrutural. Por exemplo: é a lógica racista que permite a existência, a ação e a rentabilidade de um movimento identitário liberal negro limitado a disputar melhores colocações dentro da hierarquia do sistema (em vez de sua superação), configurando-se um “antirracismo-racista”. Essa é uma dinâmica em operação sistêmica, o que significa que ela captura qualquer luta dissidente e a subverte em luta por uma identidade. É o caso dos “modelos sociais de deficiência”<sup>12</sup>, que elegem um funcionamento dos corpos como ideal (leia-se ideal para a extração de mais-valor, ideal para a ausência de políticas públicas, ideal para o funcionamento “autossuficiente” dos corpos) e, assim, transformam qualquer outro corpo em “deficiente”.

Isso não significa, de maneira alguma, que as lutas de minorias políticas sejam descartáveis em nome de uma luta “maior”. O próprio Marx já pensava o trabalho racializado como componente fundamental da luta de classes<sup>13</sup>. A posição marxista radical tem sido a de considerar a importância estratégica e tática<sup>14</sup> da luta contra as opressões no âmbito da luta de classes, com base na perspectiva de superação do sistema capitalista. Ora, a classe trabalhadora não é uma abstração, ela tem materialidade histórico-concreta, formada por posições de gênero, raça, sexualidade etc. Daí a importância de formular compreensões que articulem a exploração econômica e as formas de opressão em sentido emancipatório radical. Vale ressaltar que o termo “política identitária” foi introduzido no discurso político por um grupo de militantes marxistas negras e lésbicas que compreendem suas identidades

como construções sociais e históricas, não como essências dos sujeitos<sup>15</sup>. Para elas, as identidades dão sentido à prática política e articulam exploração/opressão.

Tal compreensão não é uma novidade, ela existia já nas primeiras décadas do século XX, na experiência das feministas soviéticas<sup>16</sup> e sua conclusão de que, ao emancipar as mulheres da esfera reprodutiva do trabalho, a Revolução Russa produziria “novas mulheres” (novos sujeitos, portanto); ela também existia entre militantes marxistas LGBTQIAPN+<sup>17</sup> ao redor do mundo que compreendiam a problemática de sua “questão sexual” como intrinsicamente gerada e gerida pela lógica capitalista; e existia também em uma miríade de autorias negras<sup>18</sup> que fizeram o mesmo no que diz respeito à noção de raça. Frantz Fanon, por exemplo, compreendia que a resistência das minorias racializadas era apenas um “momento de organização simbólica do racializado que lhe fornece uma identidade evanescente, é a ponte que ele atravessa para superar de maneira radical a própria estrutura social que divide a humanidade em raças”<sup>19</sup>.

Este livro nos urge a compreender a dimensão da questão das identidades, de sua produção pelas estruturas sociais de poder e de sua gestão no tempo presente. Sem essa compreensão, estaremos de mãos atadas para a transformação social. É urgente que a esquerda radical ofereça uma saída ao impasse que o neoliberalismo impôs ao capturar as pautas identitárias. Precisamos formular uma resposta à altura da manobra ideológica que neutralizou sujeitos dissidentes e seus movimentos com potencial revolucionário em espaços de apaziguamento das diferenças nos quais gestores representantes das minorias são mais bem colocados, gerando assim a falsa sensação de que, com algum mérito, qualquer sujeito também pode ascender socialmente e minimizar sua opressão/exploração. Nossa tarefa é dura porque exige um combate duplo: ao senso comum produzido pela hegemonia ideológica, mas também à simplificação preguiçosa dos setores autoproclamados “tradicionais” de esquerda, que jogam fora

a tradição do pensamento marxista em nome de uma abstração de classe que silencia as minorias e suas denúncias da opressão social sob a pecha de “barulhentos”. Nosso barulho não é (e nunca foi) por nada. É o grito dos revoltados que corporificam os dejetos da moenda humana que chamamos de capitalismo. É chama viva da revolução, que necessita ser alimentada e direcionada para realizar seu potencial incendiário.

Seguimos em movimento e luta, como diz Rosa Luxemburgo, “por um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”.

---

<sup>1</sup> Ver Robyn Bowers, “The Spectre of Marriage: Gender Discomfort in Much Ado About Nothing”, *Articulãte*, v. 6, n. 2, 2001, disponível on-line.

<sup>2</sup> David Pavón-Cuéllar e Ian Parker, *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação* (trad. Luis Reyes Gil, Belo Horizonte, Autêntica, 2022), p. 20.

<sup>3</sup> Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto comunista* (trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings, São Paulo, Boitempo, 1998).

<sup>4</sup> Theodor Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (trad. Verlaine Freitas, São Paulo, Editora Unesp, 2015).

<sup>5</sup> Achille Mbembe, *Crítica da razão negra* (trad. Sebastião Nascimento, São Paulo, n-1, 2018), p. 41-2.

<sup>6</sup> Julia Serrano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (Nova York, Seal, 2007).

<sup>7</sup> David Pavón-Cuéllar e Ian Parker, *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*, cit., p. 44-7.

<sup>8</sup> Sigmund Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)* (trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2010), p.13-123.

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Douglas Barros, “Os limites do antirracismo liberal”, *Jacobin*, 17 jul. 2020, disponível on-line.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Simone de Beauvoir, *O segundo sexo: fatos e mitos* (trad. Sérgio Milliet, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2019).

<sup>12</sup> David Pavón-Cuéllar e Ian Parker, *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*, cit., p. 75.

<sup>13</sup> Ver Keeanga-Yamahtta Taylor, “E quanto ao racismo? Os socialistas não se importam só com classe?”, em Aline Klein, Bhaskar Sunkara e Victor Marques

(orgs.), *ABC do socialismo* (trad. Everton Lourenço, São Paulo, Autonomia Literária, 2022), p. 71-82.

<sup>14</sup> Vladímir Ilitch Lênin, *Estratégia e tática da hegemonia proletária, por Lênin* (trad. Gabriel Landi Fazzio et al., São Paulo, LavraPalavra, 2023).

<sup>15</sup> Asad Haider, *A armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje* (trad. Leo Vinicius Liberato, São Paulo, Veneta, 2019), p. 31.

<sup>16</sup> Alexandra Kollontai, *A revolução sexual e o socialismo: obras escolhidas de Alexandra Kollontai*, v. 2 (trad. Maitê Peixoto, São Paulo, LavraPalavra, 2021) p. 171-86.

<sup>17</sup> A lista de referências é vasta e vertiginosa. Para ater-me aos nomes mais canônicos, cito Monique Wittig na França, Mario Mieli na Itália, John D’Emilio e Sherry Wolf nos Estados Unidos, e Pedro Lemebel no Chile.

<sup>18</sup> Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Angela Davis e Frantz Fanon servem de exemplo.

<sup>19</sup> Douglas Barros, “Para uma crítica do identitarismo”, *Outras Palavras*, 16 ago. 2024.

# INTRODUÇÃO

Seja qual for o motivo que trouxe você a este livro, é provável que algo nele tenha exercido atração; uma questão profundamente incômoda, um assunto não resolvido e um inacabamento. Pensar com rigor o “identitarismo” foi, até agora, monopólio de uns punhados preocupados com a política no sentido radical da palavra – não como tudo e qualquer coisa, não como gestão, não como confusão entre moral e ética, mas como algo raro: a crise que emerge quando aqueles que supostamente não têm voz resolvem falar. A política como um dano sem resolução no espaço administrado. Afinal, não é fácil dar ao identitarismo um significado *a fortiori*. A depender do contexto, ele suscita reações apaixonadas completamente distintas. Talvez porque sua implicação não tenha sido de fato capturada, talvez porque não se saiba ao certo do que se está falando. A despeito da complexidade própria do encontro entre nomeação e prática, sugiro que o identitarismo coloca em perspectiva o problema da identidade e da noção de sujeito. Melhor dizendo: o identitarismo evoca um problema político orientado pela noção de sujeito e, portanto, de modernidade – ou, como tento mostrar nas próximas páginas, do ocaso de ambos.

Este livro, porém, não se dirige aos especialistas políticos. A pretensão, aqui, é tratar desse problema sem buscar uma solução definitiva, é oferecer ao leitor um mapa introdutório. O tom de apresentação, todavia, não inviabiliza minha hipótese: o identitarismo é a eliminação da política real mediada pela ruptura com a modernidade clássica (1850 a 1970)<sup>1</sup>. Por “política real” entende-se o dano causado pelo dissenso que coloca a humanidade a pensar e a agir fora dos limites do instituído. Antes que conservadores mostrem os dentes: o identitarismo não é um ato consciente, deste ou daquele movimento social, não se trata de uma escolha, deste ou daquele indivíduo racializado ou fora da

normatividade de gênero, mas de um fenômeno ligado às formas de gestão da vida social *no capitalismo de crise*. Há uma incidência concreta na vida social contemporânea que organiza práticas identitárias como resposta à falência da noção de progresso e de sujeito translúcido moderno. Por isso, trata-se de um assunto urgente.

Atrelado à minha ação em movimentos sociais, tenho por este livro enorme simpatia. Não escondo. Ademais porque com ele pude mobilizar saberes que compõem minha atividade intelectual: teoria crítica e psicanálise. O eixo em torno do qual orbitam todas as ideias dele é corriqueiro: não se pode falar de maneira sólida sobre o identitarismo sem pensar na identidade e no que ela significa, em seus desdobramentos e implicações, seja no campo cultural – raça, nação, sexualidade –, seja no campo subjetivo – identificação, entrada na linguagem e subjetividade. Por sua vez, não se pode falar de

identidade – e de qual identidade – sem se debruçar nas formas de identificação e no sujeito que se identifica. Trata-se de um novo labirinto que nos guia ao colapso da vida social moderna.

Dito isso, parto de uma tese: a *identidade* é uma *ilusão subjetivamente necessária*. Como tal, depende de uma construção imaginária que se estrutura e se reestrutura pela ordem simbólica e é forjada nas condições concretas da produção e da reprodução da vida social. Como? A identidade não é o sintoma da decomposição do sujeito? A meu ver, esse é um argumento unilateral – embora não equivocado. A ideia que orienta essa contestação é aquela segundo a qual o sujeito une em si o objeto e o determina. Trata-se do sujeito ontoepistemológico da modernidade, que produz a si mesmo. Prefiro, porém, a ideia de que a noção de sujeito foi subsumida à gestão a partir da modernização das forças produtivas no capital, ou seja, aquele sujeito translúcido do início da modernização era apenas uma miragem. Assim, se a construção do sujeito de direito e da universalidade formal foi o preço a ser pago ante a nova administração nascida da fornalha colonial, o

descentramento do sujeito translúcido feito pela psicanálise foi o seu cortejo fúnebre<sup>2</sup>.

Não torça o nariz, irei com calma e abordarei essa questão com a serenidade o que convém. Foi a descoberta dessa busca de identificar-se no outro o que me permitiu chegar à ideia de *uma ilusão subjetivamente necessária* própria à identidade. Trata-se de uma paráfrase de Marx<sup>3</sup>. Mas o que é uma ilusão? E, melhor; por que é necessário apresentar a identidade como tal? Marx teve seu quinhão na construção desse problema, mas ao seu lado esteve Freud.

No célebre *Futuro de uma ilusão*, ele se debruça sobre a religião e o seu futuro. Mas, como sempre peculiar, Freud deixou um diagnóstico que ultrapassou suas próprias intenções e nos entregou a diferenciação entre *ilusão* e *delírio*. Se a sobriedade lhe permitiu concluir que os argumentos são ineficazes contra a paixão<sup>4</sup>, nem por isso ele abandonou a aposta na força da argumentação. Assim, contrariando o senso comum, a ilusão se apresenta não como um erro, mas como um impulso altamente produtivo derivado de nossos desejos que transformam a realidade. A ilusão é fundamental ao sujeito. O exemplo freudiano é o da religião, que, embora nada indique sobre a concretude, a reconstitui a partir de uma fantasia. Ou seja, ela constitui mundos possíveis que organizam o sentido de ação do sujeito, este não mais transparente e detentor da completa verdade.

A busca da identidade, entendida como uma ilusão, pode ser lida, assim, como aquilo que impulsiona o indivíduo rumo à identificação com o outro a partir do desejo de estancar sua incompletude, que, por sua vez, vem da negação imposta na relação com o mundo. Esse processo de busca é o que dá sentido à ação do indivíduo. É a ilusão de encontrar a identidade no fim do percurso que proporciona significado às dores e aos sofrimentos da subjetividade ante o fracasso da busca pelo saber de si. A busca da identidade se revela uma ilusão produtiva. Pensar a ilusão constitutiva da identidade, na sua impossibilidade de fechamento, foi um salto dado pela

psicanálise que aliviou diversas neuroses ao iluminar a falta de substancialidade do que somos, dando centralidade àquilo que nos podemos tornar; o que somos é a relação junto ao outro, numa experiência em devir. É por esse caminho que se chega à conclusão de que a identidade em si é impossível. Entendê-la como ilusória é fundamental para promover as máscaras imaginárias que permitem ao sujeito emergir. O paradoxo é que ser consciente da ilusão não demove a busca da recuperação do eu na relação com o outro. A identidade é, portanto, uma ilusão que permite ao indivíduo dar sentido à sua própria ação ao se dar conta da sua relação de diferença e negatividade. O problema fundamental surge quando ela é instrumentalizada pela gestão social. Por exemplo, o que ocorre àqueles que foram presos na camisa de força da identidade imposta pelo colonialismo? Tratarei disso adiante.

Se a ilusão é necessária e produtiva, o mesmo não pode ser dito do delírio. Como nos lembra Freud, “o essencial no delírio é a contradição com a realidade”<sup>5</sup>. O delírio se subtrai à realidade e já não captura distâncias entre o desejo e sua possibilidade de realização. Ele tem formas múltiplas de aparição e seu núcleo repousa na falta de mediação com o mundo. Claro, o caminho que leva da ilusão ao delírio é curtíssimo, uma pequena diferença de grau que causa uma enorme mudança: de repente, em um sobressalto, a aparição imaginária do objeto de desejo se coloca como algo imediato, desprezando o outro e a relação concreta. Assim, enquanto o processo de identificação pela busca de identidade é uma ilusão necessária – uma vez que o indivíduo sabe dos seus limites, da sua constante mudança causada pela experiência e da abertura que demarca a falta de essencialidade de si –, o identitarismo é um delírio: nele se julga já ter encontrado o objeto, e, portanto, o outro, a diferença, é sempre uma ameaça.

O identitarismo é o fechamento da identidade que reduz o outro a si através do estereótipo, da racialização e da exclusão da diferença. Esse é o ponto de clivagem que será tratado neste livro. Na era da flexibilização da vida social, há uma exigência de

adaptação e uma impermanência nas relações com o outro que reduzem de maneira drástica o campo das trocas simbólicas. Na fluidez do capitalismo tardio, as pessoas se veem obrigadas a desenvolver identidades fragmentadas como resposta possível à quebra de laços que corrói a relação com a alteridade<sup>6</sup>. Todos esses delírios de encontro consigo próprio numa redução narcisicamente orientada acabam na massificação do indivíduo que abandona sua subjetividade em nome do rebanho<sup>7</sup>. Este livro trata o identitarismo como um sintoma do século XXI. Para tanto, remonta-o, porém, à emergência de uma forma de gestão da vida social nascida nos anos 1970, quando as grandes esperanças do progresso moderno se viram frustradas pelo desmonte do *welfare state*. Nesse processo, como veremos, o que é destruído é o sujeito da metafísica moderna, restando o capital como sujeito.

Através da revolução da tecnologia da informação, da reestruturação produtiva e da globalização dos mercados, agora interconectados em tempo real, a relação com o espaço se transformou de maneira radical e a mediação da palavra foi substituída pelo totalitarismo da imagem<sup>8</sup>. Essa mudança na produção e na reprodução da vida social alterou de maneira dramática as formas ideológicas que governam o imaginário coletivo. É nesse ponto que o neoliberalismo se torna uma cosmovisão que não só orienta a relação econômica, como constrói o discurso que dá sentido à ação individual. Enquanto *racionalidade*, o neoliberalismo oblitera a política em nome da gestão. A identidade se reconstituirá à sombra das necessidades administrativas dele, e o Estado, que se torna um *manager*, precisará criar regras claras tanto para balizar a concorrência, como para evitar qualquer conflituosidade política. A judicialização da vida social será fundamental e as identidades – evidentemente organizadas a partir da lógica do mercado – entrarão na ordem do dia. Ao contrário de muitos amigos, que veem na ideia de neoliberalismo um componente apenas ideológico, prefiro pensá-lo como uma nova

figura do espírito do capitalismo. O que isso significa? Você, caro leitor, terá que ir adiante.

Aquilo que chamo de identitarismo, porém, nem de longe é um fenômeno novo. Amplamente utilizado durante a modernidade, suas raízes são coloniais e seu uso dissuade a política real. A diferença, todavia, neste início de século, reside no fato de que, se antes ele era um fenômeno típico da extrema direita, hoje se encontra entranhando na vida social. Por quê? O ocaso das experiências modernizadoras do século XX – com as crises, guerras e falência do comunismo de tipo soviético – levou à implosão do imaginário sustentado pelas formas administrativas fordistas e pelo Estado-nação, causando uma ruptura na ordem simbólica que orientava a ação de milhares de seres humanos. Não são os movimentos sociais – em especial os movimentos negros, feministas ou LGBTQIAPN+ – os causadores do identitarismo. Muito pelo contrário, o identitarismo é a imposição de uma engenharia social, organizada a partir da logística e da gestão, que coloca as identidades na mira da administração como forma de policiamento. Assim, a potencialidade desses movimentos é minada pelo capitalismo identitário<sup>9</sup> justamente porque ele “ressignifica” as identidades historicamente excluídas do processo de modernização para tratar suas demandas com eficiência, impedindo o tensionamento político impróprio às relações de mercado.

Se uma das características da modernização residia no fato de que a burguesia tinha rompido todos os vínculos “e não deixou entre homem e homem nenhum outro laço senão entre seus interesses nus”<sup>10</sup>, a busca do passado não seria uma tentativa de resposta? Se, resguardados numa identidade imaginária, os laços sociais se solidificassem, isso não seria uma saída contra aquela atitude burguesa que “despojou de sua aura todas as atividades até então consideradas com respeito e temor religioso”<sup>11</sup>? Pelo contrário, a busca de uma comunidade orgânica, que faça frente à destruição do capitalismo, tampouco é algo novo. O que são as fadas de Hoffmann, que lutavam contra o demônio do *Esclarecimento*? O que

significava parte do apelo romântico e da comunidade espiritual da língua sustentada por Herder<sup>12</sup>? Conta a lenda que Hoffmann estava em Dresden na época da invasão napoleônica e que uma bomba explodiu a poucos passos de onde ele tomava chá na companhia do ator Keller. Após a explosão, os corpos de três vítimas jaziam irreconhecíveis perto deles. Hoffmann, sem deixar o chá cair, como, aliás, fez Keller, tomou tranquilamente um gole e exclamou: “O que é a vida? E como é frágil a máquina humana, incapaz de resistir à explosão de um ferro candente!”<sup>13</sup>. A modernidade tinha chegado à feudal Alemanha, mas antes, convém lembrar, já dava as caras por aqui num navio negreiro.

Seria, então, o fenômeno identitário, o coração de um mundo sem coração? Este livro conclui que, muito pelo contrário, o identitarismo é a forma mais tranquila de assegurar a destituição do social em nome da fragmentação individualista gerida pelo capital contemporâneo: a solidificação das identidades, esvaziadas de seu sentido potencialmente radical, em nome da adequação ao espaço de visibilidade do mercado. O perigo reside no fato de que a lógica da concorrência universal não deixa de produzir ressentimentos que alimentam uma guerra de todos contra todos, às vezes silenciosa, às vezes explícita. Nesse sentido, sempre foram criadas respostas que buscam um lugar imaginário, com apelo nostálgico às raízes, para se contrapor à liquidificação do capitalismo<sup>14</sup>. Acontece que elas não só fizeram coro com ele, mas muitas vezes foram utilizadas para debelar crises, colocando a culpa do mal-estar social no outro. O resultado foi o genocídio.

Alguns sinceros amigos veem o identitarismo como algo menor, até mesmo disputável. Este livro surge da tentativa de mostrar-lhes as grandes armadilhas às quais estaremos sujeitos se admitirmos que a identidade possa ser fechada em nome da visibilização do espaço administrado. Devo à escritora Scholastique Mukasonga o meu despertar para esse problema. Na sua lembrança em *Baratas*<sup>15</sup>, o genocídio dos tutsis ocorrido em 1994 é um acontecimento que coloca em perspectiva o que é o alerta do

presente livro: a construção imaginária de comunidades excludentes entre si se tornou a tônica da nova administração do capital e lembra uma espécie de regime carcerário em escala ampliada. Nele, os grupos de pertencimento precisam manter-se separados para evitar que suas demandas sejam implicadas umas com as outras e causem algum tipo de dano ao sistema. Para tanto, o engajamento dos indivíduos, reduzidos totalmente às suas características predicativas, deve ser incitado contra os outros, abrindo espaço para a guerra civil latente que aos poucos toma o tecido social. Talvez a hipótese de um genocídio perpetrado por negros contra negros seja o alerta mais radical de quão assustadora é a identidade fechada em si mesma. Esse me parece ser o solo no qual os fascismos e os fundamentalismos religiosos frutificam atualmente. É contra eles que escrevo. Isso, porém, não é algo que caiba numa introdução e, portanto, já é hora de te convidar, caro leitor, a virar esta página.

---

<sup>1</sup> A ideia de modernidade clássica está presente em dois pensadores. Primeiro, Zygmunt Bauman, que estabeleceu a ideia de um capitalismo sólido com o triunfo da Revolução Industrial – ver, dele, *Modernidade líquida* (trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Zahar, 2021) –; e depois Hartmut Rosa, que, pensando os fluxos de aceleração, entende uma mudança paradigmática no capitalismo contemporâneo – ver, dele, *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade* (trad. Rafael Silveira, São Paulo, Editora Unesp, 2019), e *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tarde-moderna* (trad. Fábio Roberto Lucas, Petrópolis, Vozes, 2022).

<sup>2</sup> Desde já saliento que o sujeito será apresentado em três vias divergentes: a) o sujeito metafísico da modernidade, translúcido e medida de todas as coisas; b) o sujeito da psicanálise, descentrado e subjetivamente alienado; e c) o sujeito automático do capital.

<sup>3</sup> Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2007).

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, v. 17: *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)* (trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2014), p. 237.

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 267.

<sup>6</sup> Anselm Jappe desenvolve por outros caminhos uma interpretação interessante sobre a crise da forma-sujeito. Valho-me, em parte, de sua crítica para demonstrar como tal crise nos joga na regressão identitária. Anselm Jappe, *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição* (trad. Júlio Henrique, São Paulo, Elefante, 2021).

<sup>7</sup> Esse é o lugar para onde ruma a argumentação de Hannah Arendt ao abordar o caso do carrasco nazista Adolf Eichmann. Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 1999).

<sup>8</sup> Debord é fundamental para entender essa passagem. Na era do espetáculo integrado, toda relação deriva da imagem: nos reduzimos nela e nos relacionamos a partir dela. Ver Douglas Rodrigues Barros, *Guy Debord: antimanual de leitura* (São Paulo, sobinfluencia, 2022).

<sup>9</sup> A esse respeito o livro de Pablo Polese oferece sacadas instigantes. Pablo Polese, *Machismo, racismo, capitalismo identitário: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade* (São Paulo, Hedra, 2020).

<sup>10</sup> Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto comunista* (trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings, São Paulo, Boitempo, 1998).

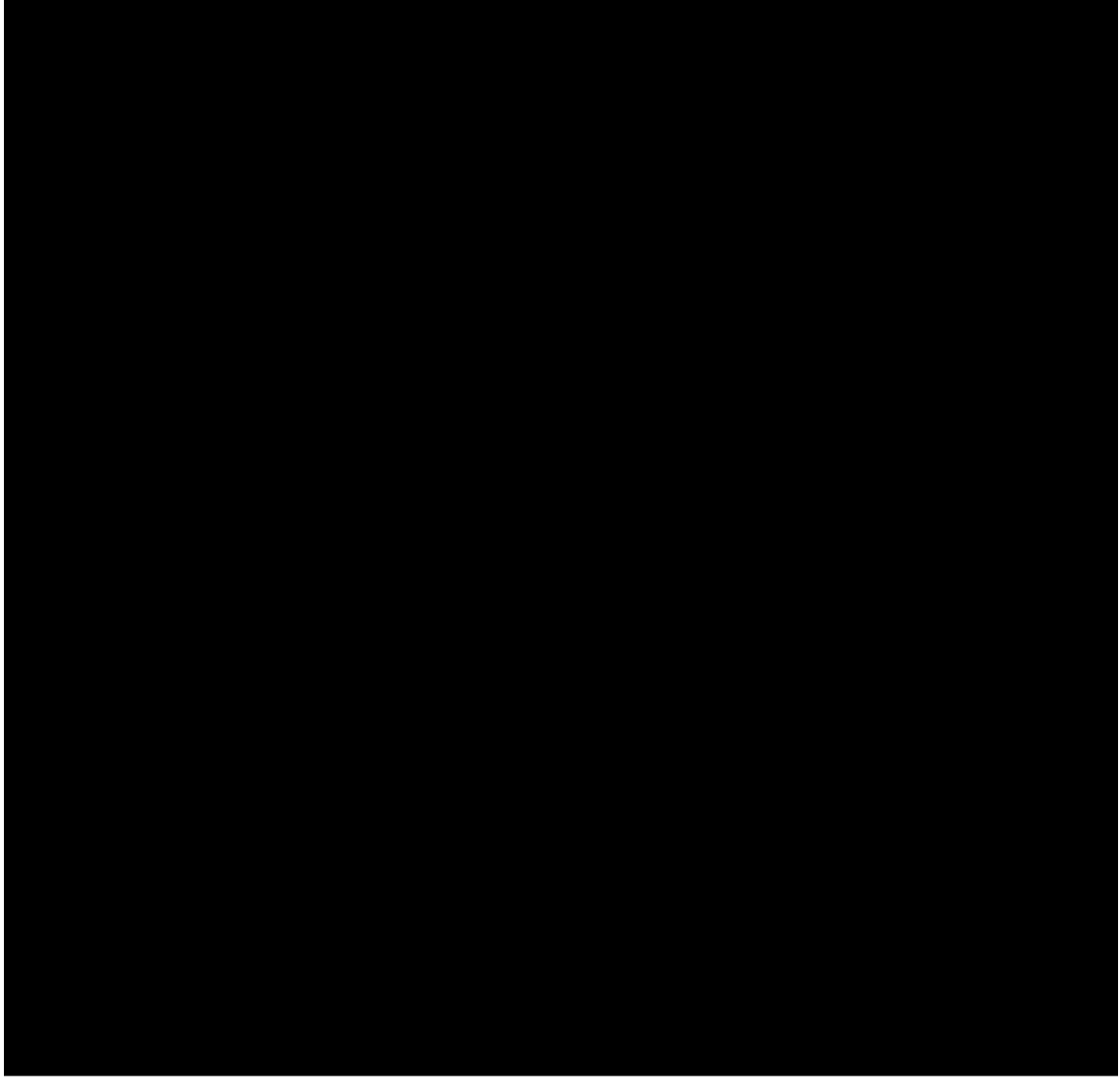
<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>12</sup> Um dos principais pensadores do romantismo alemão, Herder entendia que a nação se produzia por uma comunidade da língua e das tradições, pressupostos necessários para a formação de um povo. Sobre a influência dele na construção racial da noção de razão, João Bernardo, *Labirintos do fascismo*, de João Bernardo, traz um grande mapa da questão. João Bernardo, *Labirintos do fascismo: do racismo democrático ao racismo fascista* (São Paulo, Hedra, 2022).

<sup>13</sup> E. T. A. Hoffmann, *O reflexo perdido e outros contos insensatos* (trad. Maria Aparecida Barbosa, São Paulo, Estação Liberdade, 2017).

<sup>14</sup> Bauman é de uma lucidez radical quando, ao pensar na transformação da modernidade tardia, percebe que “não é mais verdade que o público tente colonizar o privado. O que se dá é o contrário: é o privado que coloniza o espaço público, espremendo e expulsando o que quer que não possa ser expresso inteiramente, sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas”. É nesse processo que o esvaziamento das identidades historicamente excluídas em nome da adequação ao mercado se efetiva. Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida*, cit., p. 54.

<sup>15</sup> Scholastique Mukasonga, *Baratas* (trad. Elisa Nazarian, São Paulo, Nós, 2018).





**PARTE I**

**O QUE É**

**IDENTIDADE?**

O amor comeu meu nome, minha identidade, meu retrato. O amor  
comeu minha certidão de idade, minha genealogia, meu endereço.  
O amor comeu meus cartões de visita. O amor veio e comeu todos  
os papéis onde eu escrevera meu nome.

[...]

O amor comeu minhas roupas, meus lenços, minhas camisas. O  
amor comeu metros e metros de gravatas. O amor comeu a medida  
de meus ternos, o número de meus sapatos, o tamanho de meus  
chapéus. O amor comeu minha altura, meu peso, a cor de meus  
olhos e de meus cabelos.

[...]

O amor comeu minha paz e minha guerra. Meu dia e minha noite.  
Meu inverno e meu verão. Comeu meu silêncio, minha dor de  
cabeça, meu medo da morte.

“Os três mal-amados” [palavras de Joaquim]  
*João Cabral de Melo Neto*

# 1

## A IDENTIDADE SUBJETIVA

### A ótica da psicanálise

Embora a busca pela identidade seja assunto velho, entender sua dimensão subjetiva requer uma meditação herdeira dos 120 anos<sup>1</sup> de psicanálise. A fantasia da modernidade clássica de reduzir a subjetividade ao eu se viu desarticulada ante a escrita freudiana do inconsciente. O sujeito pleno da filosofia moderna é rifado, e no seu lugar surge o sujeito constitutivamente alienado, convertido no *locus* de uma identidade impossibilitada. “O ego psicanalítico”, lembra Garcia-Roza “nada tem a ver com o eu da psicologia clássica. Não designa a unidade do sujeito, tampouco se identifica com o lugar cartesiano da verdade”<sup>2</sup>. O inconsciente é a articulação de uma outra lógica, que expressa uma cisão na formação do sujeito. “O que define, portanto, o inconsciente não são os seus conteúdos, mas o modo segundo o qual ele opera, impondo a esses conteúdos uma determinada forma.”<sup>3</sup>

É verdade que, já na metade do século XIX, a afirmação de um eu no controle externo e interno de suas escolhas era algo problemático. Também é fato que grande parte da literatura deu indícios *avant la lettre* do que realmente significava o *sujeito moderno* – o que dizer de *Dom Quixote* ou de *Lazarillo de Tormes*?

—,

sobretudo a literatura russa, no período áureo no século XIX, é cheia do tipo que organiza o princípio de individuação moderno. N’O *diário de um homem supérfluo*<sup>4</sup> temos um modelo dele: Tchulkaturin, dotado de brilho intelectual e princípios morais, é o exemplo máximo do desavir consigo mesmo. Esse típico herói russo, inapto à ação e à realização de seus ideais, vê na cisão de si o fim último<sup>5</sup>. Portanto,

é claro que, por mais que a literatura russa e europeia do século XIX fosse um manancial de personagens históricos – não podemos nos esquecer da singular Emma Bovary –, seus autores ainda não tinham em mãos aquilo que inauguraria uma nova noção de sujeito: o inconsciente como um sistema próprio.

Só com Freud é que os contornos desse problema serão delineados com máxima precisão: já não será possível afirmar a correlação imediata entre o eu consciente e o sujeito. A trama envolvida na teia psicanalítica não reside na narrativa que o sujeito tece a respeito de si, mas naquilo que subjaz às suas entrelinhas, escapando ao seu olhar e modo de conceber o que diz ser. A psicanálise efetua, portanto, uma subversão do sujeito ao demonstrar os limites do *eu*: ele não pode ser reduzido à própria representação de si. O fato é que, com a entrada em cena do inconsciente, a destituição do sujeito próprio à filosofia moderna faz surgir um problema à ideia de saber.

Para Lacan, a psicanálise operacionalizou uma transformação ímpar quando elaborou a função do inconsciente, que se correlaciona com a descentralização da relação entre *saber* e *verdade*. Quando pensou o inconsciente, Freud evidenciou que há tramas e redes que vão além do circuito egoico e deslocam o conhecimento de si para algo que ultrapassa o sujeito. Portanto, a partir da psicanálise, a relação entre saber e verdade revela que nem sempre a verdade fala ao saber constituído, ou seja, como Lacan indica, o saber é sempre insuficiente ante a verdade. Se “o cristianismo [...] foi a verdade, e forneceu a prova de que em torno de toda verdade que tem a pretensão de falar como tal prospera um clero que é obrigatoriamente mentiroso”<sup>6</sup>, o saber científico só pode destituir esse clero de cientistas obtusos pondo em xeque o próprio saber de forma contínua. Isso não significa que a verdade é relativa ao saber, mas o contrário. O exercício fundamental do conhecimento é entender que seus pressupostos devem ser relativizados em função da verdade. Desse modo, o sujeito translúcido da modernidade foi rifado.

Não foi Freud quem inventou a palavra inconsciente, mas, sem dúvida, foi ele quem atrelou o conceito de inconsciente ao de desejo. Antes de sua clínica, muitas vezes a palavra inconsciente era entendida como um adjetivo correspondente à ideia de processos não conscientes do indivíduo. Mesmo Johann Friedrich Herbart, cuja noção de inconsciente era muito próxima da freudiana, não chegou perto de esboçá-la enquanto um sistema psíquico distinto. Só em Freud é que a noção de inconsciente ganha aspecto central à subjetividade. É nele que o inconsciente deixa de ser visto como além ou aquém da consciência, revelando-se algo abrupto que emerge e organiza outra forma de lógica inerente ao sujeito. Lacan nos lembrará que o inconsciente freudiano não pode ser identificado com o inconsciente romântico da criação imaginante<sup>7</sup>; o acesso a ele se produz pelos desvios da vida consciente do sujeito e se desvela como algo que emerge de maneira abrupta: um gesto, um chiste, um ato falho, uma descontinuidade no relato etc.

Pensar o inconsciente à maneira freudiana significa pensar que sua aparição como fenômeno se dá na descontinuidade, ante um enunciado que o sujeito faz de si, e, assim, compreender que a ideia de identidade totalizante é fadada ao fracasso. As raízes dessa impossibilidade residem na análise do aparelho psíquico e advêm da noção freudiana de cisão (*Spaltung*): o sujeito da psicanálise é estruturado em torno de uma cisão radical que, paradoxalmente, abre caminhos para a busca da completude. Assim, a evidência de que o sujeito não se reduz ao eu leva à compreensão de que a identidade subjetiva só se realiza na dependência do outro por meio da identificação. E aqui voltamos à identidade: a ruptura com ela se dá quando perdemos a unidade originária ao nos lançarmos no frio mundo da linguagem. Para nos reconhecermos um eu, dependemos do outro. A identidade, portanto, advém para ruir, para se demonstrar como algo descentrado.

## A identidade no espelho do dr. Lacan

Se olharmos bem, a identidade deita raízes numa longa trajetória dos anseios humanos. Do andrógino de Platão – que busca sua parte perdida – até a relação amorosa entre Gilgámesh e Enkídu – que organiza uma identificação entre um “selvagem” e um “civilizado” confluindo na identidade de ambos –, temos a história do amor baseada na busca da unidade de si consigo. Então, fazem-se importantes duas questões: por que pensar o sujeito cindido na relação com a identidade, e, ao fazê-lo, iniciar pela psicanálise? Talvez porque a psicanálise tenha desnudado o impossível da identidade. Se a própria forma como o sujeito emerge o lança num devir que o impede de coincidir-se consigo próprio, a identidade só se dá por uma falta. O eu sempre está em relação com um outro. E isso não só na psicanálise: sabemos da tragédia de Gilgámesh, que perde o amigo (como parte constitutiva de si) ao desafiar a deusa Ishtar; sabemos da condenação do andrógino, que, rasgado ao meio por Zeus, é impelido por Eros à busca da identidade da parte perdida no vazio do mundo<sup>8</sup>. De certa forma, então, desde muito cedo, a humanidade apreendeu por meio dos mitos que a identidade é algo impossível e que, quando crê tê-la alcançado, sempre ocorre algo trágico.

É por causa dessa impossibilidade que Lacan, com seu famoso *estádio do espelho*, trabalho apresentado no Congresso Internacional de Psicanálise em Zurique no ano de 1949, nos é central<sup>9</sup>. A fase do espelho assinala a relação que a criança tem com a alteridade e constitui a demarcação da primeira vez que ela se vê representada como totalidade corpórea. Entre o 6º e o 18º mês de vida, quando a criança depara com sua imagem no espelho, ocorre a transformação imaginária da sua fragmentação em uma unidade corporal:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parece-nos manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o Eu se precipita numa forma primordial,

antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.<sup>10</sup>

Há uma alegria, a criança tem a sensação de integrar sua fragmentação numa *identidade* que é e permanece imaginária, organizando um eu que surge pela primeira vez. Mas essa alegria não dura muito; a afirmação da unidade é rompida pelo caráter fragmentário demarcado pelo corpo na sua relação de separação com a imagem, o que lança a criança na *dialética da identificação*. Na verdade, a imagem do espelho passa a revelar a sua especularidade particular: a criança forma uma representação de sua unidade corporal pela identificação com o outro (imagem dela mesma). Esse eu (*ego*) que primeiro se descobre na imagem é sempre um outro eu (*alter ego*). “A vivência do corpo como despedaçado”, diz Garcia-Roza, “anterior à fase do espelho, cede lugar a uma primeira demarcação de si por um processo de identificação ao outro.”<sup>11</sup> E aqui se localiza a dimensão alienada do ego; sua dependência constitutiva de uma identidade imaginária prestes ao fracasso<sup>12</sup>.

A unidade imaginária resulta de uma captura organizada pelo *olhar* como *lugar de significação*, indicando que ele já está numa relação com a linguagem, que ele já é carregado pela estrutura simbólica (*linguagem*) e que ordena as figuras da representação sem deixar de eliminar a multiplicidade do que vê<sup>13</sup>. A tristeza da criança advém do fato de que a captura do olhar não pode eliminar o desavir, o desacordo do corpo concreto em relação à imagem. A realidade quebra a ilusão imaginária porque a unidade corporal só pode ocorrer por um corte que identifica essa criança como diferença em relação à imagem projetada no espelho. Há um outro, um corpo refletido que não é ela, cujo resultado é uma ambiguidade impossível de resolução. Desse modo, “essa unidade do corpo será primeiramente visual. Uma unidade da imagem que antecipará a descoordenação orgânica que, por isso, induzirá o desenvolvimento do bebê”<sup>14</sup>. Eis a abertura da dialética da identificação: o imaginário,

que se forma, necessita da identificação com algo outro (imagem), que se dissolve.

Rompida a primeira identidade, tristemente dissolvida pela percepção infantil de que a imagem do corpo não é o corpo mesmo, busca-se a identificação para além do imaginário. Uma breve digressão: sempre é bom lembrar que, “apesar do nome, o estádio do espelho não se refere necessariamente à experiência concreta da criança em frente a um espelho. O que ele assinala é um tipo de relação da criança com seu semelhante através da qual ela constitui uma demarcação da totalidade de seu corpo”<sup>15</sup>. Assim, ele constitui um primeiro momento de elaboração de uma identidade impossível que se projeta diante do fracasso imaginário. Então como se forja uma identidade subjetiva? Através da busca da unidade do *si consigo mesmo* organizada pela relação com o outro. Uma busca marcada pela exterioridade (a imagem), que, desde anos imemoriais, organiza uma representação imaginária a partir da alienação constituída no nosso contato com o mundo enquanto mundo da representação simbólica (linguagem).

Há algo de fundamental que é perdido e não é passível de ser reencontrado senão como sentido provisório à ação subjetiva. Por isso, muitos acusam a psicanálise de pessimismo – sem, contudo, se dar conta de que é justamente por causa da identidade para sempre perdida que a experiência subjetiva se abre à diferença e à alteridade. Vale dizer, portanto, que *toda ideia de uma identidade aqui e agora, alcançável e a um passo de ser atingida, tem traços infantis que remontam a essa pré-história do sujeito da psicanálise.*

## **Fracassar de novo, fracassar melhor: do imaginário ao simbólico... e de volta**

Espero que você, caro leitor, tenha chegado à conclusão de que essa representação imaginária na criança é incapaz de entregar-lhe uma identidade estável. Aqui – para usar um dialeto hegeliano presente no pensamento de Lacan desde 1936, quando frequentava

as aulas de Kojève –, dá-se um salto qualitativo: por causa desse fracasso, ela ruma ao campo da linguagem, que já estava pressuposto na organização da imagem e, agora, emerge como possibilidade ilusória de recuperar sua identidade. É nesse salto que Lacan delinea a passagem para o simbólico sem, no entanto, descartar que, desde o nascimento – ou melhor, antes dele –, a criança já está inserida numa rede simbólica organizada pela família. Mesmo as imagens do estádio do espelho identificadas pela criança só são passíveis de serem reconhecidas porque derivam do modo pelo qual os pais organizam a linguagem que estrutura o olhar do bebê.

As articulações do imaginário com o simbólico são inseparáveis: “mas o ponto importante”, lembra Lacan, “é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado...”<sup>16</sup>. Há, portanto, um caráter alienante na própria estrutura do tornar-se sujeito. Por já estar situada no campo simbólico – na linguagem entregue pelos pais –, a criança, no estádio do espelho, demanda o que podemos chamar de um reconhecimento inaugural. É o pontapé que possibilita a identificação imaginária da criança. A constituição imaginária só é possível através de um guia simbólico fornecido pelos pais, ou seja, o simbólico – herança da vida em comum – é aquilo que dá consistência às instâncias imaginárias.

Uma vez rompida a identidade imaginária, que na criança tem a ver com sua unidade especular diante do espelho, efetiva-se o desejo de sua recuperação através da ida à linguagem. É por isso que o sujeito só emerge da linguagem. O sujeito é condenado a simbolizar, tentando com isso se constituir, mas, tal como ocorreu na fase do espelho, essa simbolização não pode capturar a totalidade do que ele é, porque o que ele é está em processo, em devir. Assim, a identidade só é possível como fracasso constitutivo da experiência subjetiva de constituição da unidade de si. E é isso o que faz com que nos impliquemos no desejo de superar esse fracasso por meio da identificação. É então que *o primado da identificação* se colocará

como algo central: sem a possibilidade da completude identitária, somos lançados à busca de nos identificarmos com o outro no intuito de tentar encontrá-la. Esse *ser* perdido agora é procurado através do desejo do objeto faltante. De uma maneira simples, podemos concluir, então, que a *dialética da identificação* é o caminho para a identidade imaginária, continuamente aberta pela possibilidade de várias identificações que definem nosso lugar na ordem simbólica.

Bernard Nominé, por exemplo, chama a atenção para o fato de que a identidade “é algo que se constrói”<sup>17</sup>, mas ele deixou de arrematar que ela é uma construção inacabada e constante da vida social. Em certo sentido, o que nos torna sociáveis é justamente a possibilidade de atravessarmos a identidade imaginária, organizarmos a linguagem e buscarmos nos identificar com o meio. Se olharmos com cuidado perceberemos que é graças à quebra da identidade que a sociabilização do eu é possível. O sujeito emerge, portanto, da impossibilidade de uma identidade completa e, a partir disso, busca identificar-se com o entorno e com o outro. Nesse sentido, a identidade é uma ilusão subjetivamente necessária porque, apesar de jamais a encontrarmos enquanto ponto de repouso, sempre a buscamos. Isso constitui nossa fantasia.

## **Freud e a identidade subjetiva**

Freud dá algumas voltas interessantes nesse parafuso. Primeiro, afirma que, no processo de identificação do eu, o outro aparecerá sob a luz de uma objetificação: ou o amamos, ou queremos ser iguais a ele a ponto de querer nos transformar nele; “nos dois casos a identificação é parcial, extremamente limitada, tomando emprestado apenas um traço da pessoa objetal”<sup>18</sup>, ou seja, tiramos da pessoa apenas um traço, coisificando-a e adequando-a à nossa fantasia. Segundo, quando tece essas linhas, Freud está preocupado com a força das repetições, que são moduladas pela tentativa do sujeito de estabilizar sua identificação numa identidade

que só pode significar a supressão do outro para a realização do seu desejo. Desnuda, assim, o circuito neurótico de apego fetichista: há um gozo na reposição constante de uma cena primitiva, visando estancar a unidade perdida do sujeito com a busca de uma identidade originária.

Por isso, Freud sustenta que o processo de identificação é contínuo: os objetos de identificação são centrais para a vida do adulto como substitutos do que se perdeu, e isso se traduz na relevância sociopolítica que eles terão. Se o que impulsiona o processo de identificação é a busca da identidade, as ideologias políticas, os gostos e os costumes também serão determinantes na vida subjetiva do indivíduo. O feliz problema é que, ao invés de encontrar uma identidade sólida, o sujeito que adentra o mundo da linguagem passa a se afastar de maneira radical de qualquer unidade. Torna-se um sujeito da falta *par excellence*, executando o trabalho do desejo. Por isso, a identidade aparecerá como uma ilusão subjetivamente necessária: o que organiza o caminho do sujeito ao longo de suas consecutivas identificações fracassadas, que não param de ser produzidas no ambiente social. A imersão no mundo da linguagem é um acordo tácito: o sujeito só pode advir sob a condição de aceitar as regras dele – o preço a ser pago, portanto, é a perda da unidade de si consigo.

A formação da identidade resulta impossibilitada de ter fim; torna-se, no mundo da linguagem, algo *ad infinitum*. Vale lembrar que buscá-la não apenas nos permite estruturar o nível simbólico, adentrando a linguagem, como ainda abre caminho para nossa compreensão enquanto sujeitos. Essa procura, que se dá pela identificação, fornece um outro de nós mesmos e é um campo de alienação que permite uma partilha comum na busca do *ideal do eu*. O que possibilita a emergência do sujeito é, desse modo, a sua aceitação do campo simbólico, quer dizer, aprender as leis da linguagem e a performá-las. Só cruzando esse caminho ele sai da limitação do *eu ideal*, na imagem do espelho, e passa a projetar o *ideal do eu* na entrada no mundo da linguagem: uma constante

busca de identificação atravessada pela diferença do outro em relação a si mesmo.

E voltamos para a dialética da identificação. A necessidade de identificação irá constituir o *eu*: a impossibilidade da identidade é a condição de possibilidade da identificação com o processo de organização subjetiva mediada pela linguagem e, portanto, pela cultura. O interessante em Freud é que essa identificação não é exclusiva

da fase infantil, mas continua na fase adulta e se arrasta por toda a vida do sujeito. Então o objeto de identificação é múltiplo, inclui não só um outro, como ideologias e processos constitutivos da vida social. E é exatamente por isso que podemos chamar de identificação cultural o que muitas vezes chamamos de identidade cultural.

---

<sup>1</sup> Conto o seu aniversário desde o lançamento de Sigmund Freud, *Obras completas*, v. 4: *A interpretação dos sonhos* (trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2019 [1900]).

<sup>2</sup> Luiz Alfredo Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente* (Rio de Janeiro, Zahar, 1985), p. 220.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>4</sup> Ivan Turguêniev, *Diário de um homem supérfluo* (trad., posfácio e notas Samuel Junqueira, São Paulo, Editora 34, 2019).

<sup>5</sup> Tchernichévski responderá a essa incapacidade de ação através do bombástico romance de formação *O que fazer?*, uma obra que desponta como uma mensagem aos jovens populistas russos através de Vera Pavlova, mas... bem... isso é outra história. Ver Tchernichévski, Nikolai Gavrílovitch,, *O que fazer?* (trad. Angelo Segrillo, Curitiba, Prismas, 2015).

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *O seminário*, livro 16: *De um Outro ao outro* (Rio de Janeiro, Zahar, 2008), p. 170.

<sup>7</sup> *Idem*, *O seminário*, livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Rio de Janeiro, Zahar, 2008 [1964]).

<sup>8</sup> Isso para não falar dos ecos andróginos do mito adâmico em que Eva é retirada de uma costela desse outrora ser integral.

<sup>9</sup> Não constitui nenhuma novidade esse nosso caminho. Isildinha Baptista Nogueira trilhou ele muito antes como veremos adiante.

<sup>10</sup> Jacques Lacan, “O estádio do espelho como formador da função do eu: tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”, em *Escritos* (trad. Vera Ribeiro,

Rio de Janeiro, Zahar, 1998), p. 97.

<sup>11</sup> Luiz Alfredo Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente*, cit., p. 213.

<sup>12</sup> Ainda sob o efeito de tais disposições teóricas é interessante trazer à luz o que há de comum nas diversas escolas de psicanálise, discordantes que são em todo o resto; há uma dimensão central da singularidade que organiza o si – si mesmo em Winnicott –, mas que permanece oculta como algo para sempre perdido. Sabemos, por exemplo, que o entrejogo, ocorrido entre singularidade e encontro com o outro, é o que possibilita a Winnicott chegar ao conceito de *self*, cujo núcleo permanece oculto. É isso que organiza o desejo: buscar e encontrar o núcleo do eu. Também Melanie Klein, ao pensar a fragmentação entre a criança e o seio materno, acaba por concluir pela impossibilidade de unidade.

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *O seminário*, livro 16: *De um Outro ao outro*, cit.

<sup>14</sup> Vladimir Safatle, *Lacan* (São Paulo, Publifolha, 2007, coleção Folha Explica), p. 27.

<sup>15</sup> Luiz Alfredo Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente*, cit., p. 212.

<sup>16</sup> Jacques Lacan, “O estádio do espelho...”, cit., p. 98.

<sup>17</sup> Bernard Nominé, *Sobre identidade e identificações: conferências (2014-2015)* (org. e trad. Sheila Skitnevsky Finger, São Paulo, Blucher, 2018), p. 19.

<sup>18</sup> Sigmund Freud, *Psicologia das massas e análise do eu* (trad. Renato Zwick, Porto Alegre, L&PM, 2017), p. 102. Embora muitos queiram apenas tornar esse texto freudiano obsoleto por posições francamente ideológicas, o fato é que ele segue sendo frutífero e vivo.

# 2

## A IDENTIDADE CULTURAL

### A dialética da identidade cultural

Se a *identidade subjetiva* é determinante para a entrada do indivíduo no mundo da cultura; a *identidade cultural* se concretiza na identificação do sujeito no mundo social. Dito isso, partamos de um pressuposto<sup>1</sup>: o *outono da Idade Média* foi marcado pela passagem do estamento servil para a estrutura mercantilista e pela abertura do tempo, que saiu da ordem natural-divina para a da produção social. Nessa mudança, as identificações culturais se projetaram como forma de administração. Para responder à profunda transformação ocorrida na velhice medieval, despontou, na infância da modernidade, o princípio de *individuação*. O *individuum*, ilustrado pela nova sociabilidade nascida dos porões da modernidade, é uma tradução latina do grego *atomon*, que na Antiguidade correspondia a um conceito indivisível e singular. Essa categoria percorreu o pensamento ocidental até que Leibniz, através do conceito de mônada, deu a ela uma característica específica já ligada ao sujeito da era moderna. O indivíduo agostiniano, que dissolvia sua singularidade no amor divino e, portanto, se via pertencente ao solo comunitário da Igreja, é substituído por um outro: o sujeito da dúvida cartesiana, do céu solitário de Kant e do “*to be or not to be*”!

Sob a égide de um mercado ainda incipiente, que pôs em xeque o império da Igreja, dissolveram-se os antigos laços servis e transformaram-se permanentemente os modos de se apropriar da natureza. Um novo mundo surgiu, e “uma forma nova e decisiva de *individualismo*, no centro do qual se erigiu uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade”<sup>2</sup>. A identidade, a identificação e o sujeito deixam de ser *pressupostos* para serem *postos* com a

emergência da modernidade. Se antes o indivíduo pressuposto era dissolvido na estrutura estamental<sup>3</sup>, ele se tornará posto enquanto o pórtico necessário às relações sociais do novo mundo da mercadoria. Então, sempre é relevante lembrar que não só o indivíduo como a categoria de individualidade e identidade são produtos histórico-sociais marcados pelas transformações materiais da vida. A própria noção de cultura, na nascente modernidade, tem um impacto determinante e historicamente preciso; “com a filosofia alemã, a ideia de cultura sofre uma mutação decisiva porque é elaborada como a diferença entre natureza e história. A cultura é a ruptura da adesão imediata à natureza... e inaugura o mundo humano propriamente dito”<sup>4</sup>.

Essa reflexão, fornecida por Marilena Chaui, ajuda a elucidar o ponto traumático do advento do humano; trata-se da cisão com a natureza através da entrada no mundo da linguagem (com a perda da identidade imaginária, como visto páginas atrás). A ordem simbólica, enquanto perda fundamental de qualquer natureza pressuposta, é o que determina a abertura à noção de sujeito, que em momentos históricos específicos foi sufocada em nome da hegemonia comunitária. É com a ordem simbólica que Chaui nos lembra da capacidade de estabelecer relações com o *ausente* e com o *possível* por meio da linguagem e do trabalho. Ao adentrar o ponto da linguagem, a vida humana deixa de ser “só vida” para se tornar o apego apaixonado ao excedente produzido pela linguagem, que, projetando-se de fora, nos coloca não só em relação com o que foi, mas também com o que há de vir. Essa interpretação surge de uma visão moderna da relação humana, o que Denise Ferreira, com muito cuidado, chamou de representação moderna que refigura o sujeito como *homo modernus*<sup>5</sup>.

Se a cultura se expressa em bases simbólicas, temos nela uma espécie de ponto de clivagem da humanização; o desenvolvimento de uma temporalidade, que expressa o campo da história e suspende o encadeamento temporal cíclico da natureza, só é possível com a transformação material da sociabilidade. É com a

modernidade e a modernização das forças de produção social que se instaura uma dialética entre a autoconsciência singular e a autoconsciência social mediada pela substância “secreta” que legitima o reconhecimento da individualidade: a propriedade<sup>6</sup>. Contudo, a identidade, assim que se torna *posta* – como síntese da multiplicidade ante relações sociais que emergem, sobretudo por meio do mercantilismo e da descoberta dos “novos mundos” –, passa a ser transformada continuamente e a operar representações a partir das necessidades de gestão do novo acerto social. É nesse momento decisivo que a representação moderna se avém com a necessidade da identificação dos indivíduos, o que acaba por projetar uma identidade cultural.

Por isso, é possível afirmar que, se a identidade cultural é *pressuposta* às formas de sociabilização humana, ela só se torna *posta* quando a mundialização do mercado se inicia. Tal como a ideia de igualdade nem sequer aparece no horizonte comum na maior parte da história<sup>7</sup>, a identidade cultural, apesar de a cultura ser um pressuposto de orientação individual, não carregava as questões de afirmação ligadas à reprodução social, já que a ligação com o lugar não impunha, para a maioria das pessoas, o problema da alteridade. Esse problema nasce da quebra das fronteiras imaginárias e geográficas feita pela bússola, pelo astrolábio e pela expansão cartográfica. Ligada à nova forma de sociabilidade, a identificação cultural, de maneira inédita, transfigurou-se numa forma administrativa para possibilitar relações de troca que seriam o embrião do “valor” na *forma-mercadoria*. Em suma, mesmo sendo a cultura um pressuposto da sociabilidade humana, a identificação cultural só se torna *posta* com o advento da modernização, impulsionada pelo mercantilismo e balizada pela história e pela ciência. No seio dessa mudança, duas relações passam a ser centrais para a condução do que viria a ser o capitalismo: a identidade racial e a identidade nacional – além, evidentemente, da clivagem dos gêneros a partir dos sexos enquanto forma administrativa.

O mercantilismo, portanto, mobiliza formas de gestão que tornam a identificação cultural fundamental. Não importa a história de determinado povo, mas as formas pelas quais ele se adequa a um mercado que se mundializa. Organizada com base nas necessidades sociais, a identificação cultural é atravessada por profundas contradições históricas, que dão forma à representação. Trata-se de uma criação necessária ao emergente modo de reprodução social. Assim, a identidade cultural nem é sólida nem é garantida na vida. No campo social, demarcado por transformações históricas, ela é não apenas revogável, como também barganhada. Entretanto, se “a identidade só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto”<sup>8</sup>, como ficam as *identidades raciais*? Se “a raça é uma categoria *discursiva* e não uma categoria biológica”<sup>9</sup>, como ficam aqueles que são delimitados por ela?

---

<sup>1</sup> O pressuposto felizmente não é só nosso. Ver, por exemplo, Samir Amin, *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia* (trad. Ana Barradas, São Paulo, Lavrapalavra, 2021); e George Thomson, *Os primeiros filósofos*, v. 1: *Estudos sobre a sociedade grega antiga* (Lisboa, Estampa, 1974.).

<sup>2</sup> Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade* (trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro, Rio de Janeiro: D&PA, 2011), p. 24-5.

<sup>3</sup> Como nos lembra Huizinga, “estamento é estado, *estat* ou ordo, termos que remetem à ideia de uma entidade ditada pela voz de Deus”. Cada grupo organizado era visto como uma instituição divina, um elemento arquitetônico preciso, que mantinha o castelo da vida social e a ordem do mundo. Johan Huizinga, *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamentos dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos* (trad. Francis Petra Jansen, São Paulo, Penguin-Companhia das Letras, 2021), p. 117.

<sup>4</sup> Marilena Chauí, *Cultura e democracia* (Salvador, Secretaria de Cultura/Pedro Calmon, 2009), p. 26-7.

<sup>5</sup> Embora eu siga com a dialética da racialidade (pensando a representação e a apresentação do sujeito moderno) em vez da analítica, é indiscutível o alcance da tese de Denise Ferreira da Silva. Ver, dela, *Homo Modernus: para uma ideia global de raça* (trad. Jess Oliveira e Pedro Daher, Rio de Janeiro, Cobogó, 2022).

<sup>6</sup> Massimo Canevacci, *Dialettica dell'individuo: l'individuo tra natura, storia e cultura per una fondazione materialistica dela soggettività* (Roma, Savelli, 1978).

<sup>7</sup> A esse respeito, Graeber e Wengrow demonstram como não fazia parte da gramática medieval a noção de igualdade; “não se pode nem dizer que os

pensadores medievais rejeitassem a noção de igualdade social”. David Graeber e David Wengrow, *O despertar de tudo: uma nova ideia de humanidade* (trad. Denise Bottmann e Claudio Marcondes, São Paulo, Companhia das Letras, 2022), p. 47. Também a ideia de identidade cultural não fazia sentido, embora estivesse pressuposta. Ela só aparece quando as fronteiras são suplantadas e o cercadinho europeu necessita lidar com a alteridade.

<sup>8</sup> Zygmunt Bauman, *Identidade* (Rio de Janeiro, Zahar, 2005), p. 81.

<sup>9</sup> Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, cit., p. 63.

# 3

## A IDENTIDADE RACIAL

### Os fundamentos da noção racial

Na aurora da modernidade, a exploração de novos continentes faz emergir a noção racial como construção identificatória para gerir os territórios invadidos. Esse esforço administrativo nos remete ao complexo da *diferença identitária*, no qual a identidade (dos outros povos), no imaginário europeu, se torna fechada à processualidade histórica<sup>1</sup>. É a coisificação da diferença inerente aos grupos humanos não europeus em relação a eles: os colonizadores, para justificar a dominação dos “novos” mundos, atribuem à *diferença*, identificada nas comunidades fora da Europa, uma ideia de inferioridade e fazem dela a representação imaginária na qual a gestão se baseará. Sob a sombra dessa identificação, que precisava reduzir, através do conceito, a multiplicidade à unidade, a noção racial tornou-se o solo da modernidade. Não por acaso, o conceito de raça aparecerá só no século XV, como uma corruptela do latim *rationis*, e servirá para consolidar uma cisão entre grupos humanos distintos.

O sucesso dessa abstração racial é atingido quando o negro se torna uma *peça* – embrionária da forma mercadoria – da troca escravagista. Eis, portanto, a diferença em relação à escravidão antiga e à servidão medieval: nenhuma destas últimas propôs uma unidade conceitual que radicasse uma forma discursiva que servisse à gestão da diferença, instituindo um imaginário a partir de uma produção simbólica. Como se tornará uma *Ideia* com força material, a ideia de raça rapidamente se integrará ao imaginário social, desconsiderando a diferença existente entre grupos humanos em prol da racialização. Assim, a identidade racial constitui, nesse

primeiro momento, a construção do outro como diferença intransponível, a serviço da nascente ordem administrativa; seu significado é atribuído a uma ficção que dá arrimo à emergente reprodução social moderna baseada no mercantilismo.

Guiada pela emergência da modernização e articulada a partir do nascimento das novas formas de sociabilidade, a ideia de raça oferece uma identidade que coisifica o outro, porém ainda necessita de uma legitimação que dê subterfúgios para a administração da colônia. Tal legitimação começa com a religião, mas é na ciência que se estabiliza, naturalizando-se. As formas de identificação para a gestão colonial são a base da administração mercantilista: o pressuposto do processo de abstração social é a generalização da troca, e na vanguarda estavam os mercados escravista e livreiro, como veremos. O preço cobrado pela racialização da identidade foi, então, o de reduzir toda a complexidade do humano não europeu à forma discursiva útil para a gestão colonialista: o outro se torna objeto do discurso, perde sua humanidade e seu princípio de individualização. Ao reduzir a complexidade subjetiva à identificação, esse dispositivo identitário transforma o outro racializado em objeto, tolhendo suas possibilidades. A consciência colonial europeia sobre os racializados de maneira geral (e sobre o negro em particular), representou, portanto, uma nadificação da experiência desses outros. Essa nadificação incidiu na história e na linguagem sustentando uma economia da violência organizadora da identidade racial, como uma camisa de força imposta ao racializado.

## **A identidade para o racializado**

O desenvolvimento da noção racial operacionaliza um duplo sistema de referências: por um lado, todo o mundo do racializado; por outro, o mundo que racializa; por um lado, o negro que diz a si mesmo; e, por outro, o negro que é nomeado pelo colonizador. O processo de racialização se desenvolve, portanto, por meio de uma intervenção violenta na formação da subjetividade do racializado. Por isso,

pertencer a uma raça diz respeito, sobretudo, a um engajamento subjetivo. Essa contradição vai tornar a raça, enquanto significante que orienta a ação subjetiva, algo politicamente disputável. Du Bois, um dos primeiros a compreender essa tensão referencial causada pela naturalização racial, conclui: “os homens chamam essa sombra de preconceito, e com erudição a definem como a defesa natural da cultura contra a barbárie, do saber contra a ignorância, da pureza contra o crime, das raças ‘superiores’ contra as ‘inferiores’”<sup>2</sup>. A história moderna, com tudo o que lhe é peculiar, se constituirá nessa tensão.

Precisamos levar em consideração que a busca de se entender fora das amarras do identitarismo racial se torna o emblema de um desejo paradoxal do racializado: o de se saber no interior de uma identificação nascida do colonialismo. Presa a muitas armadilhas, essa posição reconstrói os significados da identidade à luz das experiências situacionais vividas por quem foi racializado. Quer dizer, o sujeito racializado abre-se à possibilidade de construir a identidade sem a camisa de força hiperidentificatória do colonizador<sup>3</sup>. Retrabalhar a identidade racializada exige, portanto, a subversão do que foi construído historicamente pelo colonialismo. É nesse sentido que a identidade racial se torna um exercício imaginativo que vai além da nomeação colonial, buscando romper seu signo. Sendo assim, a reconstituição da identidade é um gesto de negação da desumanização colonial, um grito de “não sou o seu negro!”, como dizia Baldwin. Trata-se de uma tentativa de suprimir as bases da padifcação e superar a objetificação violenta exigida pelo nascente sistema de reprodução social alicerçado no mercantilismo.

Nesse sentido, é preciso levar em consideração que o colonialismo europeu reduziu de maneira drástica a variedade das experiências humanas, ignorando a capacidade criativa dos grupos humanos de além-mar. O pensamento sobre o racializado se sustentou em estórias sensuais, narrativas embriagadas e misticismos religiosos que compunham as fantasias lascivas de uma

Europa puritana que precisava legitimar seu domínio. A própria indiferença da teoria do conhecimento (epistemologia moderna) à escravidão evidencia a necessidade da negação do outro para a manutenção da nascente ordem: um negativo que constitui a base, para pensar com Denise Ferreira, ontoepistemológica. Mais que um dado objetivo, a colonização é forma de produção de um imaginário que implica discursividades epistêmicas. Para além de sua dimensão material, ela tem uma dimensão de formação *espiritual* da modernidade. É a organização exploratória do colonialismo, regulando a noção racial e delimitando as formas de identificação amparadas no saber produzido que, mais tarde, será respaldada pelo cientificismo. A partir de então, será a raça que dará as coordenadas de uma fundamentação social que enquadra os indivíduos em identificações atreladas ao aparato de gestão e que servirá à reprodução social balizada pelo nascimento da forma mercadoria. Um fato capital: o processo de identitarização da diferença se inicia com o colonialismo. É o colonizador europeu o primeiro identitário da história moderna.

## **Disputas em torno do significante racial**

A identidade racial ilumina o fato de que as identidades, embora sejam subjetivamente projetadas, não escapam às condições objetivas da reprodução social. Ao organizar a vida do indivíduo, a fantasia da identidade organiza também o horizonte comum. Se a noção de raça surgiu como uma operação de dominação e de produção de uma sociabilidade organizada pela escravidão (casa de máquina do capitalismo), seu desenvolvimento também molda a construção da subjetividade dos indivíduos. E esse caminho nos leva até Fanon. No célebre *Pele negra, máscaras brancas*<sup>4</sup>, lançado em 1955, o psiquiatra martinicano fará perguntas que nos implicam desde então: o que significa a raça? O que significa a construção de um signo arbitrário que compõe um imaginário estritamente negativo em relação ao outro? Para responder a elas, ele observará a

condição de possibilidade da emergência da individualidade e, portanto, nos lançará ao campo da linguagem: “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”<sup>5</sup>.

Na linguagem é possível assumir uma identidade (imaginária), é nela que ocorre a estruturação simbólica do indivíduo, responsável pela capacidade de organização psíquica. O problema observado por Fanon é que o modo pelo qual a linguagem circula é imerso na vida social da qual ela faz parte. Em um mundo colonizado, a construção do próprio eu é, portanto, condicionada pela estrutura simbólica colonial e a sua relação com a alteridade, via linguagem. Assim, se o conhecimento de si é a possibilidade de humanizar-se e se isso foi amputado pela estrutura racial que promove identidades fechadas, há uma espécie de perversão geral na construção subjetiva de quem é racializado: cobra-se dele a correlação imediata com sua objetificação. Fanon chamará isso de *complexo inato*: forma racializada de atribuir características essencialistas a grupos humanos de acordo com diferenças historicamente determinadas.

O complexo inato explica a diferença entre o comportamento “natural” de um indivíduo de cor e o de um homem branco: uma representação da diferença inamovível. A noção de um complexo inato (do tipo “um negro sempre agir de determinada forma”) tem origem no racismo inerente à sociedade colonizada, legitimado pelo discurso científico que organiza uma representação do racializado. Trata-se do respaldo epistemológico para a objetificação da alteridade na prisão do olhar colonial. Se o identitarismo é, como tenho argumentado, uma construção objetificante da identidade – a redução de uma subjetividade ao em-si fechado e sem alteridade –, já podemos dizer que a prática colonial era uma prática plenamente identitária.

Sem poder identificar-se no confinamento de seu corpo, o racializado fica, portanto, impedido de estruturar sua identidade como ilusão. É nesse ponto que o colonialismo estrutura o complexo de inferioridade. Caracterizado por uma falta e por uma

impossibilidade de ser; o complexo de inferioridade é, nas palavras de Fanon, um déficit ontológico. Trata-se, em termos psicanalíticos, da busca de uma realização de um *ideal do eu* que se tornou impossível pelos limites raciais que consolidam a linguagem (estrutura simbólica) e o imaginário. O que se evidencia no complexo de inferioridade são distorções geradas pelo desejo de embranquecimento como fonte de realização do eu. Assim, introjetado pela estrutura simbólica racial, o complexo de inferioridade não apenas gera patologias psíquicas nos racializados, como também faz com que a realização subjetiva dependa da sanção e da aceitação do mundo branco em sua integralidade. É, portanto, a incapacidade do reconhecimento de si e a impossibilidade de realização subjetiva a partir desse reconhecimento.

No mundo social organizado pela racialização, o negro é considerado um cidadão de segunda classe, “um meio caminho entre o homem e o macaco”. Ele não é o “outro do branco” (como pensava Fanon), seu lugar é o da subalternidade, um não lugar que no entanto fornece os contornos do mundo da mercadoria. Assim, de início, para sair desse lugar, deve-se conhecer a si mesmo de forma a produzir identidade evanescente (ou provisória) que supere a imposta pela colonização. Isildinha Nogueira diz que “esse processo de desumanização pelo qual passou o negro tem como consequência bloquear o processo de individuação”, justamente porque é nele que reside sua possibilidade de tornar-se sujeito.

Ora, no capítulo anterior, argumentei que na cadeia das representações que governam o desenvolvimento histórico-social, é no âmbito da cultura que a ilusão da identidade é preenchida. No contexto colonial, a rede de significações construídas a respeito do negro atribuiu ao seu corpo “a significância daquilo que é indesejável, inaceitável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da autorrepresentação dos indivíduos”<sup>6</sup>. O negro surge como um negativo que não apenas estrutura o signo branco, como o delimita. A fantasmagoria racial se impregna no corpo causando

uma dissociação no negro, daí a necessidade de reabrir a construção de si para fora dos parâmetros organizados pelo discurso colonialista: primeiro descobre-se imaginariamente quem se é para depois reconstituir os significados que lhe foram imputados. Eis o motivo central da disputa em torno da identidade racial – disputa que em todo caso passa por uma construção discursiva que foi, como veremos, capturada pela sociedade do espetáculo.

## **A identidade racial e seus duplos**

Despir a história da modernidade do ponto de vista dos escravizados é fundamental. Por ele se vê que a reconstrução da identidade por parte dos racializados repõe a abertura, a criação e a edificação de novos imaginários que suspendem a ontoepistemologia moderna. Isso nos serve para ilustrar como a identidade cultural se transfigura à sombra da história. Portanto, é na investigação do que se oculta na grande noite, naquilo que foi solenemente ignorado pelo sol da razão, que se chegará à conclusão de que a identidade racial é uma disputa. Lembremos com Deivison Faustino que “a luta anticolonial, como ato político de rebelião, não se apresenta como o fim da história e nem mesmo como retorno a alguma forma pretensamente original que tenha sido tolhida pela colonização, mas, sim, como abertura a novas possibilidades de solidariedade e autocompreensão”<sup>7</sup>. Para tanto, é necessário dissolver as grandes significações dominantes no colonialismo e mostrar que existe uma abertura irreduzível na recomposição da identidade por parte daquele que foi identitarizado.

É a organização do texto negro, na arte e na cultura por meio de um *eu lírico* singular, que estabelece uma declaração de identidade fora dos parâmetros coloniais. Essa atividade culmina naquilo que Du Bois chamará de dupla consciência<sup>8</sup>, desnudando uma abertura radical à identidade como recriação permanente que rompe com o identitarismo colonial. A dupla consciência organiza uma tensão

dialética – entre aquele que nomeia (colonizador) e aquele que é nomeado (racializado). Não é por acaso que o crítico Paul Gilroy vê nas obras de arte os indícios que lançam novos olhares para aquilo que reconstitui a noção do que é ser negro. As obras traduzem uma subversão do discurso colonial<sup>9</sup>. Em *O Atlântico negro*, a literatura e, sobretudo, o uso da experiência pessoal feita por Friedrich Douglass<sup>10</sup> e Margaret Garner são centrais para elucidar o que se oculta nas sombras constitutivas da modernidade. Estudar esses textos nos ajuda a pensar como se organiza a identidade do racializado para além do prisma colonizador.

A possibilidade de recriação da identidade descortina um esforço fundamental: a identidade é algo em processo, não é fixa nem fechada. É isso o que parece permitir a fuga do legado colonial. Reconhecer a multiplicidade das formas de organização da vida expõe a natureza corriqueira dos demarcadores identitários legatários do colonialismo. Trata-se de entender a complexidade das questões que envolvem a identidade racializada e de compreendê-la como solo da representação moderna. Com isso, a identidade racializada passa a ser vista como resultado da especificidade histórico-social. Socialmente construída, ela é aberta ao conflito de sentido quando autodeclarada por aquele que era objetificado pela declaração do colonizador. Ao se colocar como disputa, a identidade racializada abre outros caminhos, abandona o essencialismo colonial que perdura na representação moderna. É nesse exercício que o racializado se reinventa: ao se descobrir identitarizado, busca transformar o seu sentido. O problema, como veremos, é que numa era de reidentitarização da vida social – portanto, de recolonização – esse gesto está impedido.

---

<sup>1</sup> O exemplo mais conhecido, e também malcompreendido, dessa tendência, é, sem dúvida, a filosofia da história de Hegel.

<sup>2</sup> W. E. B. Du Bois, *As almas do povo negro* (trad. Alexandre Boide, São Paulo, Veneta, 2021 [1903]), p. 28.

<sup>3</sup> Essa é a posição de subversão de Lélia Gonzalez.

<sup>4</sup> Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (trad. Renato da Silveira, Salvador, Edufba, 2008).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>6</sup> Isildinha Nogueira, *A cor do inconsciente: significações do corpo negro* (São Paulo, Perspectiva, 2021) cit., p. 66.

<sup>7</sup> Deivison Faustino, *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro* (São Paulo, Ciclo Contínuo, 2018), p. 15.

<sup>8</sup> W. E. B. Du Bois, *As almas do povo negro*, cit.

<sup>9</sup> Paul Gilroy, *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência* (trad. Cid Knipel, São Paulo, Editora 34, 2012).

<sup>10</sup> Frederick Douglass, *Autobiografia de um escravo* (trad. Oséias Silas Ferraz, São Paulo, Vestígio, 2021).

# 4

## A IDENTIDADE NACIONAL

### Bem-vindo à nação

A dificuldade de determinar o conceito de nação não pode ser subestimada, já dizia de maneira cáustica o velho Hobsbawm: “Para uma definição objetiva de nação [a alternativa] é uma definição subjetiva”<sup>1</sup>. Seria então a nação – tal como a raça – um imaginário que guia o horizonte comum e organiza o sentido da ação individual (assim como suas fantasias), dinamizando a vida social como um todo? É claro que a maneira como a pergunta é formulada define a resposta.

Para levar isso a sério, adoto de forma provisória a fórmula de Benedict Anderson, segundo a qual “a nação é imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”<sup>2</sup>. Exemplificar essa imaginação e os seus limites requer a demonstração de que, ao longo da história, a nação se balizou por três pontos inseparáveis: a) ela é *limitada* porque possui fronteiras, ainda que passíveis de mudanças e barganhas de todo tipo; b) é *soberana* porque destitui a dinastia hierárquica, consolidada por um poder supostamente divino, e no seu lugar coloca o povo – este também imaginado; e, por fim, c) é *imaginada como uma comunidade* porque, a despeito da exploração e da desigualdade no seu interior, há uma ideia de unidade nacional concebida como algo horizontal e pertencente a todos. “O que caracterizava o povo-nação”, acrescenta Hobsbawm, “era precisamente o fato de ele representar o interesse comum contra os interesses particulares e o bem comum contra o privilégio”<sup>3</sup>.

Assim, quando observamos pela janela da história, identificamos a nação como um resultado de múltiplos processos que instituem um

sentido de pertencimento e organização social específico, criado a partir de uma demanda de reprodução social. Isso permite concluir que o Estado e os nacionalismos é que fundaram a nação, não o contrário. O paradoxo interessante é que as nações, se podem ser analisadas através da condição administrativa, política e econômica, não podem ser compreendidas sem se refletir também sobre as aspirações, os interesses e as esperanças que organizam a identificação dos sujeitos que as compõem. Parece-me que é disto que se trata: o núcleo central da identidade nacional, enquanto sentido social, é uma ideia que desenvolve uma forma de conhecer – experiência e linguagem – evocando a formação subjetiva dos indivíduos. Por ser delimitado pela transformação histórica, o ideário de nação comporta uma opacidade radical entre objetividade (aquilo que é produzido e se produz na experiência coletiva) e subjetividade (aquilo que se traduz da experiência individual) justamente porque não há uma transcendência que garanta algo essencial à relação. Assim, é possível dizer que a identidade nacional se lança como tradução de um sentido imaginário, evocado historicamente e orientado pela reprodução material da vida. Resultado de um complexo de fatores, a condição nacional – o termo usado por Anderson é *nation-ness* – tornou-se preponderante na vida social a partir da modernidade.

Lembremos que grande parte das comunidades humanas anteriores à modernidade se organizavam em torno de uma ordem divina que atribuía sentido ao sofrimento, à morte e às contingências. A existência de um sentido comunitário que justificava os acontecimentos da vida também fornecia a estabilização e o equilíbrio social necessários à manutenção da vida comum: o caráter divinatório e profundamente hierárquico dava sentido aos tributos e aos lugares de cada indivíduo que compunha o corpo social. Aquilo que concebemos como idade medieval carrega não só essa organização no seu seio, como a metafísica como construto ideológico que estabilizava as relações verticais daquele mundo. “A razão, e a cosmogonia que a inspira, justifica a

ordem social num mundo onde a desigualdade da riqueza e do poder tem origens transparentes.”<sup>4</sup>

A edificação proposta pelos grandes sistemas religiosos está inevitavelmente ligada à fala e à ritualização não apenas no ato carismático – que estabelece o reconhecimento imediato do indivíduo no seio da comunidade –, mas também na relação cotidiana que organiza a vida social. É essa força de impregnar sentido à relação com o outro que realiza uma generalização simbólica que passa a ser identificada como critério de pertencimento comunitário. A linguagem é aí um ícone sagrado que permite imaginar a comunidade como religiosamente disposta numa coesão cosmogônica. Assim, nessas relações marcadas pela hierarquia religiosa, “as concepções fundamentais sobre os grupos sociais eram mais centrípetas e hierárquicas do que horizontais e fronteiriças”<sup>5</sup>. Quando pensamos o cristianismo como exemplo dessa relação, vemos que o *latim* era um mediador entre a cristandade e a comunidade transeuropeia que ela organizava. Como demonstra Anderson, seu declínio foi um sintoma de que aquelas comunidades sagradas se fragmentavam, não só pela transformação ocorrida no seio social, como de que a língua vernacular ganhava espaço para entronar, como forma administrativa necessária, novas relações de produção.

Por trás de tudo isso, estava correndo solto o processo embrionário da mercadoria como forma que governaria a relação social. O que se colocava como meio de justificação social – e se apresentava como imagem de um mundo simbólico hierarquicamente estruturado – começa a ruir. Essa mudança será dramática e levará consigo a legitimidade da monarquia. “Em 1649, Carlos Stuart foi decapitado na primeira revolução do mundo moderno, e nos anos 1650 um dos mais importantes Estados europeus foi governado por um protetor plebeu, em lugar de um rei.”<sup>6</sup> Pensando à sombra da história, vemos, portanto, uma dialética própria à ideia de nação: a relação objetivamente social projeta a organização simbólica individual. É isso o que nos faz rejeitar

qualquer fechamento ontológico de identidade: o reconhecimento da limitação irreduzível da experiência subjetiva está ligado à realidade histórica concreta. A subjetividade que se entende como pertencente a uma nação se organiza por fatores que a ultrapassam, e nem por isso deixam de atribuir sentido à sua experiência.

Essa postura confirma que os sistemas idealizados de crença são passos fundamentais na organização de um sentido social e subjazem na nova estruturação que se ergue com a modernização. Assim, as raízes inconfessáveis da nação se atam aos grandes sistemas de crenças que as precederam. O outro lado da moeda é marcado pela reprodução da vida material que faz ruir o mundo comunitário: é a funcionalidade econômica do nacionalismo que cria a nação, não o contrário. Tal conclusão não deixa escapar que a comunidade religiosa e o reino dinástico são centrais para o entendimento da consolidação da identidade nacional: suas bases são a teologia política.

## **A condição de possibilidade da identidade nacional**

As várias metamorfoses pelas quais passou a ideia de nação não são algo menor; o próprio vínculo com o território só ganhou sentido com a necessidade administrativa do Estado. No princípio, foram as trocas mercantilistas que cada vez mais exigiram uma unidade administrativa. Nem a etnicidade nem a língua caracterizam o que se entende por nação. Na obra de Anderson, finalmente nos livramos do sentimento de nacionalidade romântico que marcou a ideia de nação. Aos poucos, as necessidades que emergem das novas formas de reprodução passam a se sobrepor à tarefa de organizar pensamentos edificantes e hierárquicos. No Ocidente, antes da modernidade, o operador da organização imaginária diante de uma particularidade múltipla e não coesa de povos era a cristandade. Com a perda desse monopólio cristão, outras formas

imaginárias de apreensão do mundo abrirão o caminho para se construir a identidade nacional. Ou seja, ela nem é natural nem permanente. As implicações são abundantes e radicais; a mudança na relação entre o tempo e o espaço, a mediação do relógio e do calendário<sup>7</sup>, a constituição imaginária do território por meio da língua e, não menos importante, a emergência da noção de um sujeito autônomo, serão centrais. Por isso, a nação “é uma entidade social apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o ‘estado-nação’; e não faz sentido discutir nação e nacionalidade fora desta relação”<sup>8</sup>.

É sempre bom lembrar que o exercício imaginativo da ideia de nação adveio de condições muito específicas: a ruptura com o tempo circular, efetuada pela técnica que organizou a serialização do tempo e a construção de um calendário autônomo em relação aos dias santos. Tudo isso estampa a articulação de uma nova relação social que se vincula a um novo imaginário e aos poucos organiza a identidade nacional. O grande maestro dessa opereta: o jornal. “A data no alto do jornal, o seu emblema mais importante, fornece a principal conexão – o avanço constante do tempo vazio e homogêneo.”<sup>9</sup> Esse novo tempo é também quantitativo e próprio à mercadoria que nascia. “Devido à circulação mercantil é à posterior estruturação de toda a sociedade sobre parâmetros da troca, exsurge o Estado como terceiro em relação à dinâmica entre capital e trabalho. Este terceiro não é um adendo [...] mas uma parte necessária da própria reprodução capitalista.”<sup>10</sup>

Acontece que os efeitos da convicção religiosa não foram negados, como sonharam Diderot e Voltaire, mas passaram a se associar às formas de conceber a relação do indivíduo com a nova organização política e econômica<sup>11</sup>. Nessa nova organização, que vai do avanço técnico-científico das navegações até a escravização, a noção de sujeito terá preponderância e isso será ilustrado, na literatura, por aquilo que Hegel chamou de *epopeia burguesa*: o romance moderno. Uma nova teologia se ergue, destronando Jeová.

O jornal e o livro são formas atreladas ao mercado nascente que, para obterem sucesso enquanto mercadoria, precisarão da propagação da educação primária fundamental e o consequente aprendizado da língua administrativa. “Num sentido bem específico, o livro foi a primeira mercadoria industrial com produção em série ao estilo moderno.”<sup>12</sup> O interessante nessa conclusão é que a uniformidade do idioma só se tornou uma necessidade muito depois das revoluções burguesas. O que subjaz a ela são as formas de dominação e administração do Estado: “as línguas nacionais são sempre, portanto, construtos semiartificiais e, às vezes, praticamente inventados”<sup>13</sup>. Por isso, a construção e a nacionalização do vernáculo são constitutivas da formação da nação, que, por sua vez, é consolidada pela necessidade do Estado de gerir a vida pública. Nesse sentido, “somente é possível a pulverização de sujeitos de direito com um aparato político, que lhes seja imediatamente estranho, garantindo e sustentando sua dinâmica [...] o Estado é um derivado necessário da própria reprodução capitalista.”<sup>14</sup>

Por isso, a imersão em um idioma não é o fundamento último da identidade nacional: “a identificação mística de uma nacionalidade [...] é muito mais uma criação ideológica de intelectuais nacionalistas [...] do que uma característica dos reais praticantes comuns de um idioma”<sup>15</sup>. A lição fundamental da ideia de nação é que o principal problema que organiza sua identidade não é o da realidade, mas o da aparência e do imaginário que ela forja via organização da reprodução. Para além do idioma falado, há todo o campo do simbólico; a linguagem como importante elemento de coesão. É nesse sentido preciso que uma língua falada carece tornar-se também uma gramática reconhecida e comum, através da organização do direito nas formas de contrato que organizam o circuito das relações com o embrião da forma-mercadoria.

O trabalho do livro e da imprensa, portanto, foram fundamentais para a consolidação desse imaginário. Como mostra Anderson, o mercado tipográfico se tornou o maior articulador de estabilização

de um comum criado a partir da emergente noção de nacionalidade. A construção do herói romanesco e a articulação do tempo cronológico, estampado na frente do jornal, exibem uma virada que organiza uma noção de sujeito própria às formas que regulam a vida social moderna: o sujeito proprietário e de direito. Exatamente por não ser uma língua natural, mas produzida historicamente, o idioma encontra no livro uma fixidez tal que o faz parecer eterno e, com efeito, o papel do capitalismo tipográfico foi fundamental na consolidação do imaginário de identidade nacional<sup>16</sup>.

Com a modernidade, a fé religiosa cede espaço para uma fé na racionalidade. Na filosofia kantiana, essa fé é reabilitada a partir da correlação entre ideia e fenômeno: o esforço racional é supostamente compensado pela realidade reduzida a fenômenos capturados. É essa nova posição diante da práxis do conhecimento que organizará o ideário iluminista. Assim, a atividade científica e a criação artística modernas serão mediadas por uma elucidação lógica do mundo. Contudo, é importante não esquecer algo central aqui: a marca deixada pelo além-muro europeu, caracterizado pela escravidão e suas formas legitimadoras, na construção epistemológica ocidental. Com a gramática consolidada, a língua cultural das burguesias se transforma na língua comum através da educação pública e da administração do Estado, tudo graças à colonização.

Sendo assim, como sugere Benedict Anderson, a identidade nacional é possível quando se abandonam a) a língua sagrada, que oferecia uma verdade inquestionável e orientava uma ontologia; b) uma hierarquia social orientada por uma cosmogonia que estruturava formas de organização impermeáveis à troca de lugares entre os componentes das comunidades; e c) um tempo supostamente natural em que a teogonia se confundia com a história e justificava pseudoessencialidades do homem e de seu meio. Tudo amparado num processo de transformação social radical: o advento da modernização que abrirá caminhos para o capitalismo. A mudança dessa cosmovisão ocorre paralelamente às

transformações sociais que envolviam a organização da produção, da ciência, da estética e, portanto, da emergência de mercados. Insisto: a noção racial é fundamental aqui. Jeová saiu do trono e nele sentam-se Estado e capital. Foi quando a identidade se tornou um problema de gestão que a identidade nacional apareceu como uma resolução.

## **A identidade racial como negativo constituinte à identidade nacional**

O solo comum que sustentará as mudanças da modernidade é a expansão do mercantilismo conjugado com o tráfico humano no Atlântico<sup>17</sup>. Se a ideia de nação se encontra no embrião do capitalismo e se solidifica após o triunfo dele como forma de orientar o sistema político-econômico da modernidade clássica (1850-1970), é nas colônias que ocorrem as primeiras experiências de sua organização imaginária. A novidade da escravidão moderna é que, ao contrário da servidão medieval ou da escravidão antiga, ela se liga à noção de racialização. Essa divisão entre humanos e supostos sub-humanos encontrou unidade na lógica das raças, que, por sua vez, se uniu à lógica do lucro forjando uma ontoepistemologia. Para justificar uma *Bildung* (formação) racial, seria preciso, entretanto, manejar outro dispositivo trabalhado pelo Estado moderno nascente: a ideia de nacionalidade. A identidade racial pode ser vista, assim, como condição de possibilidade da imaginação nacional.

As colônias representavam realidades específicas estruturadas pelos imperativos próprios aos seus respectivos territórios. Por conta disso, a administração colonial logo se viu diante da necessidade de organizar um vernáculo que difundisse a rotina, impregnando ritos sociais e naturalizando costumes. Um exemplo de vernáculo administrativo no Brasil é a obra *Cultura e opulência*, de André João Antonil<sup>18</sup>, publicada em 1711. Sua linguagem, além de pragmaticamente descritiva, leva em consideração

características singulares do trato humano e das formas de intervenção prática. Se na Europa a centralização administrativa do Estado moderno foi um processo gradual, realizado por meio da difusão da mercadoria livro e da suplantação da língua sagrada pelo vernáculo plebeu, nas colônias ela se colocou como um imperativo de saída. É a impressão das línguas, pensada para administrar as colônias, aliada a uma forte organização da diferença entre grupos humanos a partir da racialização (o que se reflete na epistemologia), o responsável por forjar as condições de possibilidade da consciência nacional.

A nacionalidade surge, sobretudo, da necessidade de “campos unificados de intercâmbio e comunicação” entre colônia e metrópole, sustentados na base da pólvora<sup>19</sup>. A colônia torna-se, portanto, o lugar de exaltação de um *ethos* racista e militarizado. Como vimos, o processo colonial, que naturalizou o racismo, apoiou-se na organização hierárquica de grupos humanos para facilitar a dominação e o controle. No imaginário nascente, estabilizado por uma construção simbólica, o sangue do dominador europeu continha a civilização e o futuro. Com a entrada, ainda que tardia, do discurso biológico, a salvação da humanidade passou a ser fruto da separação absoluta das raças<sup>20</sup>.

Ora, foi o mercado tipográfico o fundamento da fixação idiomática e da construção de um passado imaginado, ambas requisitos de uma identidade nacional: “a aliança entre protestantismo e capital editorial, explorando edições populares baratas, logo criou novos e vastos públicos leitores, entre os quais, de importância nada pequena, comerciantes e mulheres que pouco ou nada sabiam de latim – ao mesmo tempo que os mobilizava para finalidades político-religiosas”<sup>21</sup>. Não só. O capitalismo tipográfico – na investigação de um suposto passado comum, orientado pela língua e pelo costume – consolidou também a ideia de presente, a aproximação com o passado e a noção de futuro da comunidade imaginada. “A convergência do capitalismo e da tecnologia de imprensa sobre a fatal diversidade da linguagem humana criou a possibilidade de uma

nova forma de comunidade imaginada, a qual, em sua morfologia básica, montou o cenário para a nação moderna.”<sup>22</sup>

O problema é que a abstração da multiplicidade linguística em favor da unidade idiomática em que se calcava a futura identidade nacional corria em paralelo com a necessidade de controle do domínio colonial organizado pela racialização. Isso organizava uma epistemologia que delimitava uma noção de ser e estar no mundo inescapável à escravocracia como financiadora dessa produção do imaginário. O território e a noção de autenticidade racial passam a ser vividos como determinações centrais: uma equivalência entre raça e geografia passa a ser a operadora de pertencimento das comunidades imaginadas.

Hobsbawm afirma que a etnicidade negativa – aquilo que chamamos de racialização – é pouco importante para o nacionalismo<sup>23</sup>. Só posso concordar com essa conclusão no sentido de que o nacionalismo oblitera as diferenças que o constituem, sintetizando-as ideologicamente sob a ideia de nação. Ou seja, a noção nacionalista apaga suas raízes, massacrando diversos grupos e renegando suas línguas e culturas a fim de organizar o imaginário. Essa operação é necessária à ordenação jurídica por parte da administração estatal e responsável pela legitimação do saber científico. Por isso, contrariamente a Hobsbawm, concluo que a racialização é fundamental à noção nacional, porque constitui a condição de possibilidade imaginária para a identidade nacional apagar suas raízes traumáticas. Eis, portanto, o paradoxo da nacionalidade: por um lado, constrói a ideia de que pela nação as diferenças raciais foram sintetizadas num povo genuíno que se forjou a partir de um mito fundador<sup>24</sup>; por outro, organiza uma prática na qual a racialização mantém a desigualdade concreta abstraída na realidade do direito e na forma de produção de conhecimento. Pode-se, portanto, dizer que a nação foi criada a partir das colônias, que o aparecimento dela foi associado ao domínio do mercado e ao tráfico negreiro.

Essa conclusão, que nos legou Benedict Anderson, é fundamental para pensar a consolidação da identidade nacional. Nela são desdobrados os traços contraditórios do nacionalismo com seu pendor administrativo contido na relação metrópole-colônia. É justamente essa contradição – nós-eles, negros-brancos, escravos-cidadãos – que aos poucos dá as coordenadas da livre concorrência e da livre circulação da mercadoria. Fundamento do direito civil, internacional e cosmopolita, a ideia de nação foi, portanto, responsável por organizar a ideia moderna de democracia e entranhar o liberalismo.

A despeito das especificidades territoriais, todas as colônias se regularam numa matriz comum: a planetarização comercial a partir da exploração de produtos primários via trabalho escravo. Os dispositivos raciais que subjazem às estruturas de organização superexploratória da escravidão, condicionando formas de conhecimento e a relação com a historicidade, permeiam a regulação da administração colonial e o sentido do nacional. As divisões brutais, organizadas no seio do mercantilismo, têm suas consequências na construção do imaginário geral que obriga à produção de fronteiras de inimigos cujo solo comum é a racialidade. Uma cultura proprietária e predicativa instituiu a maneira pela qual as diferenças raciais, legitimadas pelo discurso colonial, deviam ser conduzidas. Liberdade e segurança, como pensa Achille Mbembe, encontram-se dirigidas para um sentido único que tem como princípio a prevenção dos perigos diante do outro: o racializado.

O liberalismo e o iluminismo, apesar de terem contribuído para a consolidação da consciência nacional, em si mesmos, como argumenta Anderson, não criaram a forma comunidade imaginada. Para isso, foram determinantes o vernáculo local, a consciência racial dos seus agentes e o papel que tiveram tanto na administração quanto na exploração da colônia. A noção de que a colônia é a força propulsora do mercantilismo implica a compreensão de que seu papel é decisivo na vida da metrópole. Os administradores crioulos, como os chama Anderson, já bem cedo

tiveram consciência da importância de sua posição no jogo de interesses que estabelecia a relação entre centro e periferia. As línguas impressas se tornaram chave na construção da nacionalidade e tiveram uma importância político-ideológica radical. É justamente por meio da exploração e da subalternidade na relação metrópole-colônia que a nação se torna uma aspiração coletiva. Na contraposição ao jugo e à submissão impostos pela metrópole, forma-se paulatinamente a consciência imaginada sobre o nacional.

No passo do mercantilismo ao liberalismo, porém, os pressupostos racialistas desempenharam papel central no imaginário que organizará a nova sociabilidade moderna. O emergente capitalismo adotou a organização imaginária do colonialismo e esta passou a fazer parte do discurso de organização da nação, que tinha o respaldo da forma de representação moderna. O resultado foi que as noções de igualdade e liberdade se acomodaram à invisibilização da escravidão e da segregação raciais. “A economia típica do poder do liberalismo e da democracia de mesma extração se assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo”<sup>25</sup> representados

no escravizado. Sendo assim, é factível que a identidade nacional, no

impulso que organizava e dinamizava a passagem ao capitalismo, tenha suprimido a especificidade do racializado sem superar sua condição, ou seja, apagado a experiência racial sem apagar a racialidade como forma de gestão. Entretanto, como um negativo subjacente à ideia de nação, a racialização permanece organizando os lugares disponíveis na reprodução da vida social e construindo a noção de cidadania democrático-liberal. A raça pode viver sem a nação, porque a antecede, mas a nação não pode viver sem a raça. Eis o paradoxo.

## **A dialética da ideia de nação e a consolidação da identidade nacional**

A organização dos mercados e a aplicação de novas tecnologias à produção e à circulação de mercadorias reconfiguraram as próprias concepções de mundo na modernidade. Nesse processo, gerou-se uma burocracia que precisou das letras para estruturar e organizar a crescente demanda, e se articularam as classes fundamentais da modernização: a burguesia e o proletariado. Foi a necessidade administrativa que construiu o aparato de informação e controle dos cidadãos via Estado. Sistemas de documentação, registros de toda ordem, educação pragmática e o serviço militar forjaram o terreno para a naturalização do significado de nacional. “Uma burguesia iletrada é praticamente inconcebível. Assim, em termos históricos mundiais, a burguesia foi a primeira classe a construir uma solidariedade a partir de uma base essencialmente imaginada.”<sup>26</sup> A passagem do teológico ao político foi possível graças a uma religião cívica na qual o desejo de ser e estar dominado por uma força impessoal se absolutizara. Esse desejo só é admitido inconscientemente: a nação precisa ser vista como lugar fundamental da liberdade, e a religião da pátria se torna possível apenas pelo pertencimento, pela segurança, pelo domínio e pela construção do desejo que ela evoca.

A base da nação é a consolidação do vernáculo administrativo, cujo limite é a legibilidade da língua e a estruturação de um idioma. Esse limite é temporário, pois a tendência globalizante dos mercados organiza um impulso de unificação. O que não se pode esquecer, porém, é que ali, no nascedouro da ideia de nação, tal limite foi fundamental à organização de um mercado interno que correspondia às demandas de territórios geográficos específicos. Por isso, à sombra da constituição da nação, encontra-se o Estado enquanto articulador da multiplicidade caótica do mercado. Na modernidade, política e economia se ligam umbilicalmente. O Estado nacional é a maior expressão disso: organiza fronteiras,

moeda, administração e gestão. Ainda na trilha de Anderson, observa-se uma contradição interna na ideia de nação que repousa na diferença existente entre o nacionalismo popular e o que se tornou oficial. Esse nacionalismo oficial foi uma reação “dos grupos do poder – sobretudo, mas não exclusivamente, dinásticos e aristocráticos – ameaçados de exclusão ou marginalização nas comunidades imaginadas populares”<sup>27</sup>. Glosando o mesmo livro de Anderson, Paulo Arantes observa que “a expansão ultramarina, ao desenvolver enormes burocracias transcontinentais, multiplicou e encompridou as rotas dos funcionários peregrinos. E inaugurou o capítulo das preterições, as peregrinações dos funcionários *creollos* barrados em suas carreiras”<sup>28</sup>. Esse tipo de relação subalterna forja um nacionalismo que clama por autonomia (popular) na medida em que se torna dependente do Estado (oficial).

Por outros caminhos, mas tendo em vista a mesma preocupação, argumenta Hobsbawm, “a etnicidade e outros elementos de continuidade histórica, [...] [a ideia de] nação, e a língua eram relevantes apenas, ou principalmente, para fins pragmáticos”<sup>29</sup>. A contradição radical contida nessa conclusão é que o domínio exercido pela coerção do Estado-nação não impede o desejo de uma pátria criada pela escolha política e autodeterminada de seus membros. Portanto, para obliterar a potencialidade subversiva da consciência, que reivindica a autodeterminação a partir de uma comunidade imaginada, fez-se necessário organizar o patriotismo estatal como uma religião sensível que eleva o desejo pelo domínio e pela segurança; isto é, construir o medo e consolidar a ideia de que o outro é um potencial destruidor da harmonia nacional. A constituição de fronteiras imaginárias e materiais, a *língua* como elemento segregador e o *museu* como construção de uma história particular e particularista foram fundamentais nessa conquista. O resultado prático foi o apego à xenofobia, à racialização e à ideia de superioridade racial. Essa foi a moeda de troca pela estabilização estatal organizada a partir de um pseudoconsenso.

“Os Estados e regimes”, continua Hobsbawm, “tinham todas as razões para reforçar, se pudessem, o patriotismo estatal com os sentimentos e símbolos da comunidade imaginada, onde e como eles se organizassem, e concentrá-los sobre si mesmos.”<sup>30</sup> O interessante é que uma comunidade imaginada pode ser transnacional, internacionalista e desarraigada do território. Numa outra era geológica, várias comunidades foram sonhadas nesse sentido. A pátria dos trabalhadores como classe organizada ultrapassava o regime da língua, do étnico ou do territorial. Entretanto, à sombra do êxito do nacionalismo oficial avolumaram-se os aspectos sombrios da construção racial e da criação de fronteiras constituídas como intransponíveis. O comum se restringiu às identificações em uma comunidade organizada pela linguagem e seus ritos cotidianos, que sob sua base mantinha o direito e a necessidade estatal de controle para regular as trocas de mercadorias.

A arbitrariedade das fronteiras, a extensão territorial e a língua são os primeiros traços da consolidação de uma identificação com o nacional. Contudo, a organização da escrita, a alfabetização e a escrita da história são fundamentais na condução desse imaginário. Novamente, é preciso levar em consideração que é a racialidade, como construção da diferença intransponível do outro, que delimita todas essas relações com o *saber*. O outro é construído como concorrente ou inferior, noções orientadas pela raça, e o livro, o museu e a escrita sobre a história se tornaram instrumentos de identificação balizados pelo aspecto racial. Passa a ser fundamental conceber um passado longínquo como uma linha reta de continuidade entre o ontem e o hoje – um destino teleológico que ampara a grandeza e o futuro da nação. Sendo assim, já podemos abandonar a velha noção de que uma nação seja logicamente determinada por uma comunidade idiomática ou por um historicismo teleológico. Ainda que tal idealização seja fundamental para normatizar o espírito nacional, ela é atravessada por uma multiplicidade de fatores que vão desde a posição que reivindica a

autodeterminação até a construção dos símbolos orientados pelo direito. Todos são sustentados por uma modernização que sonha com o progresso, eufemismo criado para garantir que esse sonho não seja nada mais do que a europeização do mundo.

## **O “nós” e o “eles”**

A emergente consciência nacional mina o velho princípio dinástico e destitui a naturalização hierárquica, reordenando o arranjo social em bases que atenderão a nova dinâmica de produção e reprodução da vida social. Na relação entre Estado e nação, a modernização das forças produtivas é um elemento central. É ela que, aos poucos, possibilita o processo de identificação necessário à constituição de um mercado. Afinal, o comércio nascente ainda precisava organizar as trocas padronizando suas formas e organizando uma língua administrativa comum. Eis o embrião do capitalismo. Com a disseminação do vernáculo, através do capitalismo tipográfico, a condição nacional criou seus mitos, organizou a fronteira cultural e instituiu diferenças entre o “nós” e o “eles”, tudo embebido na racialidade. Essa divisão, surgida no terreno social, teve sua existência substantivada por uma realidade que organizava a distribuição das desigualdades como forma de controle e arranjo. O nacionalismo, enquanto organizador da identidade nacional, traduz um senso de pertencimento pouco inclinado à análise efetiva da duração histórica. A ideia de um “nós” configurado a partir de uma nação histórica é fundamental, e é o Estado que dá as bases para pensar o povo nesses termos. O paradoxo, portanto, reside em o aparato ser estatal imprescindível para a naturalização da ideia de nacional como algo essencialista ligado a um destino comum.

Como sugere Hobsbawm, “é patente o apelo popular potencial de uma tradição estatal por um nacionalismo moderno, cujo objeto é estabelecer a nação como um Estado territorial”<sup>30</sup>. Em seus primórdios, a ideia de nação se liga, supostamente, a um desejo de unidade a partir de uma sólida organização que traduza segurança e

bem-estar aos seus indivíduos. Entretanto, tal apelo popular por uma nação imaginada, não raras vezes, acaba por se limitar a controles estatais que reverberam o núcleo do domínio econômico necessário à manutenção da produção capitalista. Não é só que a nação é imaginada e, ao sê-lo, força a realidade a adequar-se à sua idealização. O interessante é que a nação é consequência de um Estado, e não sua causa. O Estado, por sua vez, é formado pela produção e reprodução sociais; eis a armadilha.

O sentimento de nacionalidade está atrelado à construção de uma ideia de destino comum e de progressão direcionada pela noção do que é ser cidadão de determinado país. É nesse sentido que Anderson o descreve como tendo uma aura de “fatalidade encarnada na história”. Nas palavras dele, “vista como uma fatalidade histórica e como uma comunidade imaginada através da língua, a nação apresenta-se aberta e, ao mesmo tempo, fechada.”<sup>31</sup> Esse fechamento se debruça na construção de um “nós” que constitui fronteiras imaginárias em relação ao outro. A primeira fronteira imaginada em relação ao outro, lembremos, foi a da raça.

Aqui se coloca a questão da organização da identidade, cujos atributos se baseiam numa construção orientada por símbolos nacionais e por aspectos fisiológicos, territoriais e linguísticos. O outro lado da moeda é a instauração de diferenças estanques e a introdução do racismo na organização da vida social. Benedict Anderson argumenta que “os sonhos do racismo [...] têm a sua origem nas ideologias de classe, e não nas nações”<sup>32</sup>. De minha parte, tenho em vista que a organização da racialidade é paralela à noção de nacionalidade e reside como *leitmotiv* inspirador do nacionalismo. É a raça que diz quem é e não é o cidadão pleno da nação. Isso parece ter escapado ao historiador. É preciso ter em mente que a própria morfologia das relações entre capital e trabalho junto ao Estado nacional carrega a marca do colonialismo e permitiu a construção de comunidades racializadas, de um lado, e de comunidades racistas, de outro. Assim, sem abrir mão da temporalidade do imaginário da noção de raça, opto por entender

esta última correlacionada à ideologia da nação. Raça, classe e nação compõem uma tríade inseparável no processo de modernização, e a própria criação da nacionalidade passa por um processo de construção do imaginário marcado pela exclusão do outro<sup>33</sup> – representação da diferença que ordenará a ontoepistemologia moderna.

A partir do século XIX, com a estabilização do capitalismo industrial, surge um conjunto de diferenciações raciais para além do demarcador epidérmico porque o Estado-nação se consolida como centro da administração que precisa instituir a ordem cidadã balizada pela fronteira nacional. Organizando a divisão racial em termos evolucionistas, o racismo científico soma forças ao discurso epistemológico na naturalização da raça. Embora nação e raça divirjam quanto ao sentido que estrutura seus significados e processos de organização, há, como aponta Hobsbawm, “uma evidente analogia entre a insistência dos racistas na pureza racial e nos horrores da miscigenação, e também a insistência de tantas formas de nacionalismo linguístico [...] sobre a necessidade de purificar a língua nacional de elementos estrangeiros”<sup>34</sup>. O racismo se inscreve, assim, nas representações que têm por base a segregação e a preservação de uma identidade do “nós” contra aqueles que apresentam qualquer diferença, amparado, evidentemente, pelas formas imaginárias que governam as relações simbólicas com a “comunidade”. Como sugere Balibar, “ele organiza afetos (cujo caráter obsessivo, bem como sua ambivalência irracional, a psicologia se consagrou a descrever) conferindo-lhes uma forma estereotipada tanto de seus ‘objetos’ quando de seus ‘sujeitos’”<sup>35</sup>. Discurso, representação e construção de um imaginário organizado pela eliminação da diferença constituem uma comunidade imaginada cujo embrião, e possibilidade de se legitimar, é a raça.

A identificação se torna um fato preponderante no estabelecimento de quem é considerado um “igual”. Aquele que aceita que essa organização imaginária estruture seu imaginário se

convence de que participa de uma grande comunidade que precisa executar uma profilaxia para evitar a diferença. Assim o racismo se manifesta também por meio das fronteiras nacionais, legitimando o aparato repressor e a dominação. Nesse sentido, o nacionalismo oficial foi fundamental para a construção imaginária do cidadão como diferente do racializado e daquele para além da fronteira (xenofobia) – algo que parece ter escapado a Benedict Anderson. A estabilização do nacionalismo estatal tem as impressões digitais do imaginário colonial. A ligação entre identidade nacional e Estado confessa isso na medida em que a racialização, mais do que legitimadora da desigualdade – já que os racializados serão vistos como sub-humanos em desenvolvimento – serve de fator de coesão nacional.

Muitas construções, contradições e contingências organizam a noção da identidade nacional. Atributos paradoxais, desenvolvimentos contraditórios e uma harmonia desarmônica orientam sua manutenção. A identidade nacional na esteira da modernidade (tal como a noção de um sujeito, de uma raça, de uma classe) suplantou a repetição do tempo divino e abriu o futuro através da produção do presente. O mundo passou a ser um projeto orientado pela noção de progresso. O solo sombrio dessa modernidade reside no mundo colonial, onde a identidade passou a operar como organizadora da individualidade. A identidade é sempre algo em relação com o outro que forja um “nós”. O “nós” excludente, balizado pela raça e legitimado pela ciência, permanecerá animando a vida social e dará legitimidade às guerras.

Na era do progresso, a ideologia da modernização dava legitimidade à identidade e, assim, permitia que o outro, com muito esforço e dedicação, se tornasse um de “nós”. Com o ocaso dessa era, diante da frustração das expectativas progressistas com o futuro, o horizonte de integração do outro se dissolve, e o “nós” se torna uma ilha rarefeita de sobrevivência da qual os aspectos étnicos e culturais garantem a exclusão. Para falar nos termos de Bauman, na era “pesada” da modernidade – que corresponde ao

capitalismo de composição industrial (1850-1970) –, o racismo nacional se estabeleceu com a homogeneização violenta da diferença, apagando à força as identidades que compunham a multiplicidade do território em nome da identidade nacional hegemônica. Na sua era “leve” (1970-), o racismo nacional passa a buscar a recomposição da etnia, e o Estado-nação cada vez mais se aproxima do paradigma do etnoestado, organizado pelo identitarismo e pela extrema direita. Reconstitui-se o campo identitário, no qual as identidades são convidadas a se autorregularem.

---

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780: programa mito e realidade* (trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino, São Paulo, Paz e Terra, 2021), p. 16.

<sup>2</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (trad. Denise Bottman, São Paulo, Companhia das Letras, 2008), p. 32.

<sup>3</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 33.

<sup>4</sup> Samir Amin, *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia* (trad. Ana Barradas, São Paulo, Lavrapalavra, 2021), p. 44.

<sup>5</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 43.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>7</sup> Moishe Postone, *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx* (trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira, São Paulo, Boitempo, 2014), p. 233-50.

<sup>8</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 18.

<sup>9</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 65.

<sup>10</sup> Alysson Leandro Mascaro, *Estado e forma política* (São Paulo, Boitempo, 2013), p. 18.

<sup>11</sup> Os jovens Hegel, Schelling e Hölderlin perceberam que, uma vez que o cristianismo parecia ter esgotado todas as suas potencialidades, era preciso organizar uma religião sensível, baseada no rito público, ligada à pólis. Nesse período, a influência grega ainda era marcante e a ideia de uma comunidade imaginada alemã interior aos rituais de uma nova sociabilidade nascente aparecia tanto na poesia de Hölderlin quanto nas filosofias de Hegel e Schelling.

<sup>12</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 66.

<sup>13</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 77.

<sup>14</sup> Alysson Leandro Mascaro, *Estado e forma política*, cit., p. 19.

<sup>15</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 81.

<sup>16</sup> Há um trabalho fascinante de Robert Darnton que revela de maneira iluminadora o papel que o livro teve não só na consolidação de uma unidade imaginária do povo, mas no centro das revoluções. Robert Darnton, *Pirataria e publicação: o comércio de livros na era do Iluminismo* (trad. Renato Prelorenzou, São Paulo, Editora Unesp, 2021).

<sup>17</sup> Como vimos anteriormente, as análises de Gilroy a esse respeito são fundamentais.

<sup>18</sup> André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (São Paulo, Edusp, 2008).

<sup>19</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 80.

<sup>20</sup> Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada* (trad. Fábio Ribeiro, Petrópolis, Vozes, 2019).

<sup>21</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 75.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>23</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 91.

<sup>24</sup> Essa é, talvez, a característica fundamental da obra de Gilberto Freyre: a ideia de uma síntese de contrários como constituinte da identidade nacional brasileira, a ideia de uma subsunção das raças que forjaram a nação, como fica claro neste trecho: “a influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo”. Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (São Paulo, Círculo do livro, 1988). Nota-se no excerto que aquilo que organizará a família brasileira é justamente a síntese ocorrida entre os contrários Europa-África. Para Freyre, é a harmonia entre eles que dá arrimo à identidade nacional brasileira.

<sup>25</sup> Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite*, cit., p. 147.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>27</sup> Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite*, cit., p. 160.

<sup>28</sup> Paulo Arantes, “Nação e reflexão”, em Benjamin Abdalla Jr. e Salete de Almeida Cara (orgs.), *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil* (São Paulo, Boitempo, 2006), p. 31; disponível no site Sentimento da Dialética: um encontro com a obra de Otilia e Paulo Arantes, em *Zero à esquerda* (São Paulo, s/n, 2021), p. 124.

<sup>29</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 123.

<sup>101</sup> *Ibidem.*, p. 127.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 101.

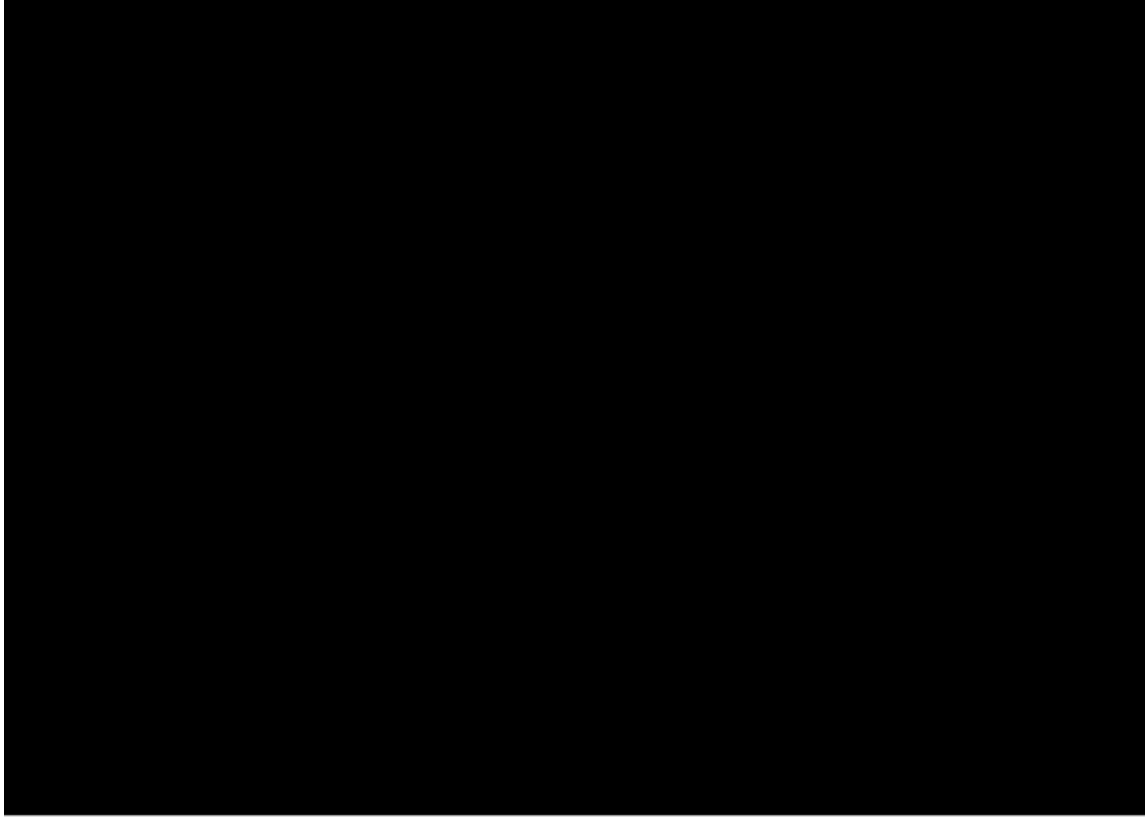
<sup>31</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, cit., p. 204.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>33</sup> Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar, *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas* (trad. Wanda Caldeira Brant, São Paulo, Boitempo, 2021).

<sup>34</sup> Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, cit., p. 151.

<sup>35</sup> Étienne Balibar, “Existe um ‘neorracismo’?”, em Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar, *Raça, nação, classe*, cit., p. 52.





**PARTE II**  
**A ANTECÂMARA**  
**DO**  
**IDENTITARISMO**  
**CONTEMPORÂNEO**

Em teu desespero tu és um homem livre,  
mas em teu desejo és um escravo.

*Ibn Ata Allah*

No cabaré da globalização, o Estado faz um *striptease*.  
Terminado o espetáculo, resta apenas o mínimo necessário:  
o poder de repressão.

*Subcomandante Marcos*

# 5

## VIRTUDE: AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO IDENTITARISMO

### **A ontologia do ser neoliberal**

“A economia é o método; o objetivo é transformar o coração e a alma”. Essa afirmação, feita por Margaret Thatcher em 1981, na crista da onda do neoliberalismo triunfante, anunciava uma mutação profunda na forma como a ideia do ser era concebida. Se György Lukács dedicara seus últimos esforços filosóficos a formular uma “ontologia do ser social”, a Dama de Ferro declarava agora, taxativamente, nem sequer haver sociedade: “existem apenas homens e mulheres individuais, e suas famílias”<sup>1</sup>. Uma nova ontologia pressuposta pelo discurso e pela prática da primeira-ministra do

Reino Unido, no entanto, foi formulada décadas antes. Friedrich von Hayek, ideólogo do neoliberalismo, é o seu autor. Como um verdadeiro ontólogo, o expoente da Escola Austríaca de economia se dedicou a pensar a natureza de um ser cuja condição de possibilidade de existência é mediada pelo mercado.

Para entender esse percurso, é preciso antes entender que o pensamento neoliberal nasce como *virtude* (*virtù*), tal como Maquiavel nos ensinou: uma ação intempestiva que organiza o horizonte ao agarrar as coordenadas do devir antes que ele se projete na concretude<sup>2</sup>. Olhando com alguma atenção, as respostas dadas pelos economistas burgueses pós-1929 buscavam calcular

as probabilidades de crise no intuito de evitá-la. Hayek foi além: projetou uma utopia com horizonte imaginativo que organizaria a própria noção de futuro no interior da mesma ordem. Em 1944, quando enviou seu manuscrito para ser editado no meio das bombas da Segunda Guerra Mundial, o ideólogo austríaco não poderia imaginar os efeitos radicais que exerceria no imaginário estadunidense. *A fortuna* lhe sorria banguela. Terminada a guerra, nos Estados Unidos, o Plano Marshall e o macarthismo se uniram para enfrentar a União Soviética. O maior dentre os conflitos da história (Segunda Guerra) foi relegado *ad acta* (aos arquivos) da memória, e outro (Guerra Fria) foi reordenado para encampar a luta entre as duas potências que saíam vitoriosas. É nesse contexto que o livro se alça à fama.

As aventuras de *O caminho da servidão* são dignas de nota<sup>3</sup>. Hayek começou a trabalhar nesse que podemos chamar de o primeiro *manifesto neoliberal*, em 1940, após participar do Colóquio Walter Lippmann<sup>4</sup>. Em 10 de março de 1944, veio a público a primeira edição pelas mãos de um austríaco refugiado nos Estados Unidos, o dr. Fritz Machlup, admirador das ideias de Hayek. Recusado por pelo menos três editoras – uma delas, como narra Milton Friedman, fiel herdeiro da teologia neoliberal, o recusou por considerá-lo “impróprio para ser publicado por uma editora de boa reputação”<sup>5</sup> –, só a da Universidade de Chicago bancou a publicação. Após uma resenha no *New York Times*, escrita de maneira mal-humorada por Orville Prescott – que o considerava, não sem nenhuma razão, um livro triste –, as vendas dispararam e os editores tiveram que correr com uma nova tiragem de 10 mil exemplares! Espantosamente, o êxito editorial se repetiu também na Inglaterra, onde 2 mil exemplares se esgotaram em apenas um mês.

Há muitas explicações para o repentino sucesso, sendo, talvez, a mais pobre delas, a que reduz a importância do livro a uma ideologia necessária ao epílogo da guerra. A tarefa de criar uma ideia capaz de cultivar um horizonte de expectativas ligado ao mercado foi executada de maneira radical por Hayek. Ele fez com

que a ideia de sujeito fosse considerada inerente à *anima* mercadológica, o indivíduo só se tornaria sujeito no engajamento no mercado. Orientando uma nova cosmovisão, o livro era um manifesto programático para o futuro do capitalismo. Os herdeiros do que havia restado de liberalismo, responsabilizados pela hecatombe das crises que fomentaram o nazifascismo, encontraram nele sua voz. Com ela, seria possível disputar o significado da crise de 1929 sem deixar de ser um apologeta do capitalismo. Hayek efetivamente ofereceu uma forma de ressignificar o trauma da crise: ao rever a aposta teológica na “mão invisível”, seria possível preservar o direito de propriedade e o livre mercado como princípios fundamentais da “boa sociedade”.

Para entender o alcance teológico da empreitada, deve-se ter em mente que, à sombra do colapso econômico que se seguiu à guerra, um *princípio esperança* no mercado se organizava com uma questão criativa: as recessões e seus graves problemas sociais poderão ser previstos e remediados? A resposta de Hayek buscava salvar o capital de si mesmo: caso os bancos federais tivessem combatido a desaceleração e evitado o colapso da demanda efetiva, a crise não teria virado depressão na década de 1930. Hayek pôde, assim, se colocar como um sobrevivente do totalitarismo, que partilha do ódio de viver em um mundo no qual o Estado possa interferir nas escolhas pessoais. É na redução do socialismo ao coletivismo – a ideia de estatização e planificação – que Hayek vai sustentar sua oposição. Para ele, os fundamentos do nacional-socialismo não estão assentados na ideologia racista ou no ódio declarado ao “marxismo judaico”, mas no planejamento estatal, que conduziu a Alemanha ao totalitarismo. Ao procurar dar cabo das contingências e prezar a totalidade dos movimentos da economia, a planificação debilita seus cidadãos, que trocam autonomia por segurança, seguem de maneira casuística um líder e aderem à lógica de rebanho. Ou seja, o coletivismo fratura a liberdade individual, o eu se dissolve na lógica de classe e na filiação estatal representada pela burocracia.

Na mira militante pró-mercado de Hayek, “a ascensão do nazismo e do fascismo não foi uma reação contra as tendências socialistas do período precedente, mas o resultado necessário dessas mesmas tendências”<sup>6</sup>. Tais “tendências” são o coletivismo e o planejamento econômico, que obliteram a autonomia individual e rompem com o princípio de liberdade garantida pelo mercado<sup>7</sup>. Nem adianta clamar contra a falsidade da análise, como muito bem sabia Mészáros<sup>8</sup>: tratava-se de teologia pragmática e política, da construção de uma cosmovisão que teria impactos radicais no mundo material. Pouco importam os impactos catastróficos do *crash* em Nova York, ou os pesados impostos de guerra do Tratado de Versalhes, ou o assassinato de líderes socialistas, como o de Rosa Luxemburgo por parte da social-democracia alemã, ou a união das elites com os fascistas. O problema, para Hayek, é de natureza econômica: as escolhas intervencionistas às quais os países aderem com “naturalidade”. O socialismo, para ele, é uma ação política genérica que se liga às tendências de planificação e de intervenção estatais faz parte da cultura moderna e, por isso, os socialistas estão por todos os lados. Qualquer combate efetivo daqueles que defendam a liberdade passa por levar a cabo a supressão do pensamento socialista.

Vemos aqui uma torção da ideia de liberdade, que, como significativo vazio, será desconstruída pela sanha teológica para ser reconstruída sob pressupostos mercadológicos. Hayek se torna, assim, o mais contundente propagandista da liberdade reduzida à ideia de *livre concorrência*. A liberdade precisava ser preenchida por uma nova lógica, que uniria epistemologia a modos de subjetivação. Foi essa a perspectiva de Hayek, que ganharia ressonância no imaginário dos pequenos bons burgueses assombrados tanto pelo totalitarismo nazifascista quanto pela “ameaça comunista”. Se o Estado administrava de maneira total seus cidadãos, era preciso, então, apostar na sua suposta “contraparte”: o mercado. Pressuposto em toda ação humana, o mercado tornava-se, nessa nova ontologia, o espírito absoluto: ele esteve conosco desde o

surgimento da linguagem porque o homem, desde que se humanizou, é um ser competitivo.

O mercado seria uma potência que se realiza historicamente ao equilibrar as forças conflitantes através do processo de trocas e da mundialização de sua rede. O argumento é velho. Já o insuspeito Max Weber, na sua *História geral da economia*, tinha como fato econômico “um poder de disposição que, em princípio, está economicamente orientado”<sup>9</sup>, ou seja, a economia resta pressuposta à sociabilidade humana: se a economia nasce com o homem, logo se supõe o mercado (uma robinsonada weberiana). Por isso, o sociólogo recorre à noção de uma economia natural como dado anterior à lógica da economia monetária. Em todo caso, há algo transistórico à economia na sua teoria. A diferença entre o sociólogo (Weber) e o ideólogo (Hayek) é que, na ideia weberiana de economia, o mercado somente se realiza quando o dinheiro encontra livre curso ante a redução espaço-temporal processada pela necessidade de produção da mercadoria. Essa mudança marca para Weber a condição de possibilidade de uma economia orientada pelo capitalismo; uma economia que transcende o fato natural para se tornar embasada numa racionalidade monetária.

Seja como for, com a essencialização econômica podemos perceber que as ideias de um homem concorrencial são fruto não apenas de mera ideologia, mas das dificuldades analíticas que impregnam o discurso econômico. Essas perspectivas são, portanto, efeitos de uma análise que oblitera as raízes históricas do capitalismo e torna essencializadas suas determinações – as famosas robinsonadas, de que falava Marx<sup>10</sup>. Para Hayek, entretanto, era preciso ir além na justificação do existente, era preciso refundar uma determinação essencial à ideia de homem que demonstrasse que o mercado era a forma mais justa de assegurar a liberdade. Convencido sincera e financeiramente de que fora o socialismo o verdadeiro culpado pelo totalitarismo e de que o mercado era a maior fonte de liberdade humana, Hayek buscará fundar uma nova ideia de homem: o eu-empresa, com base numa

teologia econômica interessantíssima, que será a casa de máquinas de uma ideia que, ao suspender a noção de sociedade em nome do indivíduo e da família, abre caminhos para uma relação identitária mercadologicamente orientada.

## **O inimigo é o socialismo**

Com uma noção idealizada de Ocidente, Hayek atribui ao horizonte de expectativas comunista o principal motivo da ascensão nazifascista e faz dele o campo de disputa<sup>11</sup>. Na sua história mítica, há um diagnóstico de abandono dos valores ocidentais, que têm no *individualismo* sua centralidade. Criado o inimigo imaginário (o socialismo), o resto vem por si só. O imenso trabalho para a consolidação de uma subjetividade empresarial – o autêntico trabalho do eu, durante o processo de sociabilidade – encontra no mercado o seu sentido e justificação. Nessa narrativa, o horizonte marcado pelo abandono dos valores ocidentais foi abruptamente sequestrado pela concepção coletivista e renunciou à liberdade econômica sem a qual a liberdade política não sobrevive<sup>12</sup>. Inimigo da liberdade, o socialismo significa a interrupção da evolução da civilização ocidental, a ruptura com os fundamentos cristãos-greco-romanos e a alienação em relação ao individualismo necessário ao progresso.

Fica evidente que facilmente a valoração do indivíduo pode derivar do tom aristocrático-clerical para uma redução pragmática do próprio significado histórico. Na gramática hayekiana, o individualismo se torna um valor central fundamentado no cristianismo, na filosofia antiga e na Renascença. A possibilidade de crescimento humano fica atrelada à liberdade de comércio, que assegura a liberdade individual e, por consequência, abre brechas para a liberdade política: “só depois da liberdade industrial [...] é que a ciência deu os grandes passos que, nos últimos 150 anos, mudaram a face do mundo”<sup>13</sup>. Ao essencializar a noção de indivíduo através de uma relação de causalidade histórica, Hayek acaba por

obliterar o acesso à raiz da própria individuação. Esse movimento é fundamental para seu proselitismo pró-mercado. Afinal, defender o individualismo requer um malabarismo intransigente que elimine a história factual em nome de uma narrativa mítica em torno do mercado como pressuposto das relações humanas desde a Idade da Pedra. A força autônoma da noção de indivíduo, entretanto, permite que Hayek esvazie seu sentido para torná-lo ente de mercado. Trata-se, então, de pensar uma ontologia do ser concorrencial cuja dimensão ôntica esteja presa ao engenho comercial e à possibilidade de realização do valor da mercadoria pelo consumo.

O primado do indivíduo empreendedor rompe o princípio hierárquico organizado em moldes rígidos, possibilitando a liberdade de dirigir a própria vida. Na narrativa hayekiana, é a noção de individualidade que fundamenta a materialidade das relações, não o contrário: a experiência empírica da diversidade individual fundamenta a desigualdade espiritual, que, por sua vez, legitima a desigualdade social necessária ao caos organizado pelo mercado como um espírito absoluto. Assim, o mercado “é concebido como um processo de autoformação do sujeito econômico em processo subjetivo autoeducador e autodisciplinador pelo qual o indivíduo aprende a se conduzir”<sup>14</sup>. Dois mundos contrapõem-se: um do bem e um do mal, um individual e um coletivo. Eles travam uma luta terrível e milenar que, para Hayek, é dominada pelo individualismo, mas jamais será decidida e é incitada de maneira radical pela mais feroz forma de coletivismo: o socialismo. Este é uma remodelação espiritual passível de ser combatida exclusivamente pela ação militante daqueles que sabem que a liberdade reside no mercado. Liberdade torna-se sinônimo de concorrência, e indivíduo, de empreendedor.

É com a intenção de lutar até o fim contra o coletivismo que Hayek vai definir o socialismo de acordo com sua métrica: “socialismo equivale à abolição da iniciativa privada e da propriedade privada dos meios de produção, é a criação de um sistema de economia

planificada no qual o empresário que trabalha visando ao lucro é substituído por um órgão central de planejamento”<sup>15</sup>. O socialismo implementaria uma transformação da orientação econômica: a produção se voltaria ao consumo, em vez de ser orientada ao lucro. Isso eliminaria o poder criador e a construção de novos desejos pela dinâmica do avanço econômico, que se baseia na inovação técnica. Reduzindo o socialismo à planificação e respaldando sua análise na experiência stalinista, Hayek prevê o ocaso dessa forma administrativa, que permanece na órbita de uma economia de mercado. Ao reduzir o socialismo ao coletivismo – “tudo que se aplica ao coletivismo se aplica também ao socialismo”<sup>16</sup> –, ele mira a estrutura de competição entre socialismo e capitalismo demarcada pela manutenção de mercados e áreas de influência. Se o princípio de individuação foi uma conquista e a ele se deu prestígio pela liberdade de indústria que impulsionou o engenho individual, qualquer forma de interferência resultará no tolhimento das potencialidades individuais. O indivíduo só o é enquanto marcado pela dependência do mercado. Ou seja, no mundo invertido de Hayek, o indivíduo é uma massa amorfa delimitada pela relação de dominação impessoal do mercado, na qual se abandona à individuação, autodominando-se de acordo com as regras da concorrência e do currículo.

## **Uma nova ideia de sujeito**

Para defender sua posição, Hayek precisou pensar numa teoria do sujeito *sui generis* e acabou fundamentando uma *ontologia do ser neoliberal*, que apresenta o mercado como complementar ao indivíduo. Por um lado, há a noção de um indivíduo portador de um saber incompleto (a falta), superada somente na relação com o mercado. Por outro, este é tido como um ente etéreo que organiza o espaço de subjetivação por meio de um processo regulador, trabalhando com especializações e motivações psicológicas. Nele há o equilíbrio entre as desigualdades dos sujeitos e as sínteses das

várias multiplicidades que transformam continuamente os meios nos quais os sujeitos se reproduzem. O mercado, dando ritmo probabilístico ao caos das relações que lhe são internas, aparece como a esfera mais propícia para regular os complexos contraditórios e desiguais entre os indivíduos. Se essa conclusão reabilita o mercado como síntese das complexas relações sociais, que seja dito: Hayek não refaz o caminho da economia clássica, demarcando sempre sua diferença em relação ao liberalismo clássico.

A mão invisível do mercado cede espaço para os marcos regulatórios que dinamizam os caminhos pelos quais a economia deve seguir. Tais marcos são fundamentais para a apreensão das identidades como forma de projeção mercadológica. A sutileza hayekiana é transformar todos nós em entidades ativas do mercado e o Estado num agente gerencial na regulamentação da concorrência. Na sua manifestação militante, essa perspectiva explicita um largo distanciamento da ideia smithiana no que se refere ao mercado autorregulatório. Diferentemente das anódinas versões anarcocapitalistas, Hayek pressupõe a submissão do Estado à economia. Ao retomar a doutrina liberal, ele leva em consideração a necessidade de pensar o papel do Estado noutros marcos: um agente empresarial e um órgão regulador que explicita leis claras por meio de uma estrutura jurídica cuidadosamente elaborada.

Se a concorrência se sagra como método superior de organização da sociabilidade, cabe ao Estado criar condições para torná-la efetiva, não substituí-la por métodos ineficazes de coordenação de esforços individuais. O Estado torna-se, num único movimento, gestor e empresário. Se o sujeito, implicado na dinâmica mercadológica, é incompleto e detém um saber parcial sobre o mundo, a melhor chance de encampar sua ação é construir um terreno competitivo de regras claras. O mercado, portanto, é o espaço mais propício ao livre desenvolvimento da completude desse *ser concorrencial*. Nessa senda hayekiana, para uma sociedade ser

efetivamente livre, o livre fruir da concorrência se torna uma forma de ação governamental e de realização individual. A concorrência promove uma coordenação efetiva dos esforços individuais, marca alterações importantes nas condições do mercado e fornece informações confiáveis pelas quais o sujeito pode orientar suas ações e se realizar. Em sua ontologia do ser neoliberal, o ser se produz no impulso concorrencial. Para Hayek, não existe nada de mais inquietante que a competição supostamente arraigada no gene da humanidade.

Como ficamos? A promessa hayekiana é a de corrigir o cânone do *laissez-faire*, ao pensar formas de regulamentar a concorrência num processo racional executado pelo Estado, e ganhar corações e mentes, deixando clara para os homens a real vocação deles: tornarem-se empreendedores. Se a concorrência é o *leitmotiv* da ação do sujeito, se o indivíduo se aperfeiçoa no mercado e se, com todas as suas imperfeições, ele foi a melhor síntese distributiva dos equilíbrios desiguais e combinados da multiplicidade da sociedade, então o eu-empendedor é o caminho da liberdade e da autorrealização. Eis a realização do neoliberalismo como o novo espírito do velho capitalismo. É aqui que a noção de sujeito moderno, esvaziado de qualquer tensão, se encontra com o sujeito automático do capital<sup>17</sup>. Assim, se as identidades construídas pela colonização não foram absorvidas na dinâmica do *laissez-faire*, tampouco na dinâmica fordista, agora é a hora de torná-las fonte de rentabilização e autorrealização do eu-empendedor.

## **O eu-empendedor**

A ideia de um eu-empendedor não se realiza automaticamente depois de ser formulada na cabeça de seu ideólogo. Se quisermos evitar abordagens idealistas, precisaremos haver-nos com o fato de que existe um descompasso de três décadas entre a formulação da ontologia e a sua efetivação. Nesse sentido, são as mudanças históricas, demarcadas por uma mutação nas formas de gestão do

capital, que possibilitam a ideia do eu-empendedor se tornar uma bússola para milhares de pessoas. O ponto gravitacional desse processo, sem dúvida, é a década de 1970. Marcada pela reestruturação produtiva, o fim do sistema de Bretton Woods, pelo acirramento da guerra no Vietnã, pela crise do petróleo, pelo rescaldo dos movimentos de 1968 e pela crise da valorização do valor, essa década também inicia a relação da gestão das identidades como forma de contrainsurgência. Nela, horizontes crescentes de expectativas sociais cedem espaço para horizontes egocentrados, em um cenário que parece dar razão ao cinismo do *slogan* thatcheriano de que “não há alternativa”. Como isso é semanticamente organizado? Veremos na pena de Hayek.

Para nosso ilustre ontólogo austríaco, a determinação individual, unida ao indeterminável mercado, pavimenta o caminho do eu-empendedor como indivíduo flexível, capaz de se adaptar. A concorrência é a *anima* que equilibra os desequilíbrios e desigualdades sociais, oferecendo perspectivas e oportunidades aos indivíduos engajados no mercado. A fé na concorrência, seu uso como organização social, exclui certos tipos de intervenção coercitiva na vida econômica. Para tanto, porém, ela precisa ser devidamente regulamentada e orientada. A relação eu-empresa opera-se em Hayek pela afirmação exclusiva da concorrência organizada pela (des)regulamentação estatal, que leva à autorregulação dos indivíduos e suas identidades.

Sendo o empreendimento supostamente radicado na natureza humana, ao indivíduo cabe promover-se por meio do mercado. Quanto ao Estado, a função central de construir um sistema eficaz de concorrência, através de uma estrutura legal aberta, deve ser sempre aperfeiçoada. Em suma, quanto menos ele intervier no social, maior sucesso vai propiciar no nível individual das relações. Pensado como uma empresa reguladora da vida social através do direito privado, o Estado se torna uma espécie de árbitro gestor, do qual depende a eficácia da concorrência, da relação entre os indivíduos e da propriedade privada. “Longe de se adequar apenas

às condições mais ou menos simples, é a própria complexidade da divisão do trabalho no mundo moderno que faz da concorrência o único método pelo qual essa coordenação pode se produzir de modo eficaz.”<sup>18</sup> A relação com a alteridade é reduzida a uma relação entre concorrentes.

Hayek descreve o sistema como uma dominação impessoal em que o verdadeiro sujeito é o mercado. Os indivíduos só se tornam sujeitos realizando-se através dele. As identidades constituídas na época da formação da modernidade clássica são obrigadas a passar por uma transformação radical que envolve dar outro sentido ao eu e à sua forma de identificação. No epítome hayekiano, a concorrência é a organização social mais eficaz. *Credo quia absurdum est!* Se a fé no mercado orienta o empenho estatal em produzir regras claras, a descentralização é fundamental, “porque ninguém pode equilibrar de maneira intencional todos os elementos que influenciam as decisões de tantos indivíduos”<sup>19</sup>. Hayek sonha com um mercado globalizado em que as informações serão disponíveis com rapidez suficiente para indicar automaticamente os efeitos das múltiplas ações no mercado. No registro da concorrência absoluta, a descentralização e a coordenação automática só serão possíveis quando houver uma informatização efetiva, porque a complexidade da inter-relação dos mercados impõe um grau de especialidade proporcional a ela, maior do que a partilha de conhecimento entre os indivíduos. Hayek pressentiu uma necessidade de esforços separados e coordenados por um mecanismo impessoal: o sujeito automático de que falava Marx.

Consciente da necessidade de uma nova forma de regulação social, ante a catástrofe da guerra, Hayek postulou a realização pessoal via concorrência como arremedo para a falta de completude do indivíduo. Nesse sentido, na miríade infindável de indivíduos que regulam suas ações através do mercado, todos ocupam um espaço limitado e têm tão somente uma ideia restrita a seu campo de atuação. “O fundamental é que cada pessoa só pode ocupar um campo limitado. Só se dá conta da premência de um número

limitado de necessidades.”<sup>20</sup> Dessa forma, a autonomia e a realização do indivíduo restam resguardadas no grande espírito absoluto, efetivam-se exclusivamente pelo mercado. A relação social se dá através dele. O sujeito da história é ele. A transformação do indivíduo em sujeito acontece pelo empreendimento. O indivíduo de Hayek é o da micropolítica: para ele só existem escalas parciais de valores, pertencimento identificatório de grupos e, ao seguir seus próprios apegos e não se submeter aos ditames de outros, torna-se soberano. A única sociabilidade legítima repousa no mercado, que não só pactua com a natureza humana (uma vez que a ontologia do homem é o ser concorrencial), como a completa (já que corrige a falta do indivíduo).

Hayek, que tinha pavor do totalitarismo – mas não de ditaduras – e para quem todos os crimes decorriam do coletivismo, era obstinado pelo individualismo (de fachada) e sabia que o mercado é um ente totalizador que regula os desequilíbrios e delimita a ação individual. A luta entre o indivíduo e o que é comum se reaquece. O eu-empresa, que nasce da concorrência e no seio dela, não é um capitalista, mas alguém determinado a ultrapassar a condição de indivíduo incompleto e a se engajar num empreendimento, tornando-se flexível e adaptado às exigências do mercado. Sua liberdade estará assegurada quanto menor for a intervenção estatal na economia e maior for sua ação no mercado. A concorrência é defendida como oportunidade de aprender, corrigir e testar sua capacidade de adaptação (note as reverberações da linguagem da biologia evolutiva).

Se desde o salto à linguagem, a humanidade já se determinava pela economia (noção essencialista de economia), dada a necessidade e o impulso à competição, o livre mercado é a condição *sine qua non* da liberdade. Hayek funda uma noção de sujeito própria a uma ontologia empreendedora. Essa cosmovisão projeta uma epistemologia, organiza um imaginário que irá popularizar-se em escala global reconstituindo o apego apaixonado ao grupo imaginariamente constituído e identificado. O mercado

torna-se espírito, e a razão, sua mediadora, desde que se acerque da parcialidade dele. À sombra do louvor do egoísmo smithiano redobrado e à luz da naturalização da competição, o eu se sagra uma potencialidade ativa cuja desconfiança em relação ao outro se move por meio dos negócios. O eu-empresa hayekiano é um eu-curricular que, na contínua adaptação ao mercado, precisa se flexibilizar e investir em si, tendo em vista a promessa de sua realização. A especialização toma o lugar da antiga formação (*Bildung*), que agora se mostra *démodé*.

Qualquer relação mais profunda com o outro pode indicar uma perda de oportunidade<sup>21</sup>. À lei lamarckista do uso e desuso se ata a ideia spenceriana de sobrevivência do mais apto, agora aplicada à economia em escala global. Assim, a identidade se torna o lugar do qual o indivíduo parte numa luta inglória para se adaptar às mudanças do mercado em ebulição. Ela vira, portanto, foco de investimento tanto libidinal (narcísico) quanto econômico. Quando a virtude de Hayek encontrar a fortuna histórica, na década de 1970, o caminho para a prática de seu pensamento estará pavimentado. A cosmovisão do neoliberalismo se tornará popular; literatura de autoajuda, promessa de bem-estar egoica, regras de alimentação, automedicação, autocuidado, comunidades de identificações nas redes sociais organizadas por algoritmos e particularismos religiosos irão marcar esse admirável mundo novo.

## **O Estado na sociabilidade neoliberal**

Quando afirmo que Hayek criou uma ontologia, pode soar exagerado. Contudo, se observarmos a práxis militante dos *Chicago Boys* junto à providência histórica em prol daquilo que chamavam à época de sociedade aberta<sup>22</sup>, será possível concluir que há um encontro fascinante entre virtude e fortuna. A ação ideológica de Hayek é a prova de que meias verdades podem estruturar um sentido para a ação comum quando encontram terreno adubado. E, se a verdade é um momento do falso, como dizia Debord<sup>23</sup>, só uma

crítica aguda pode demonstrar a inteira falsidade de meias verdades. Não há, contudo, como confundir o pensamento hayekiano com o *laissez-faire*; sua novidade reside justamente nas lições aprendidas com o *crash* de 1929. Autoridades monetárias e políticas fiscais, um Estado regulador, empresário e ativo e uma estrutura jurídica como forma de pavimentação da concorrência, tudo isso compõe a proposta hayekiana de reestruturação da administração capitalista. Para uma nova ontologia do ser social, a partir da sobrevida do capitalismo pós-Segunda Guerra, era preciso definir e assegurar o papel que caberia ao Estado: “O Estado deve limitar-se a estabelecer normas aplicáveis a situações gerais, deixando os indivíduos livres”<sup>24</sup>.

Árbitro regulador, o Estado, para Hayek, também deve ser avaliado, precisa provar a eficácia das suas decisões. Questões técnicas e regulação da concorrência são os novos valores norteadores, a medida necessária para gerar investimento. Nesse Estado regulador (empresarial), a política dá lugar à gestão técnica da vida social: uma tecnocracia na qual o velho *citoyen* francês é substituído pelo *self-made man* estadunidense. Sim, um novo valor nasce aqui: agora, a ação do Estado deve ser dirigida à aplicação de regras uniformes que facilitem a previsibilidade dos desenlaces econômicos. A lei deve garantir um protocolo de estabilidade para que o eu-empresendedor consiga efetivar seus próprios projetos. O objetivo é um só: a preservação do regulamento que possibilita a eficiência das realizações comerciais. O elemento decisivo é a confiança na aptidão do Estado de fazer com que as regras gerais sejam respeitadas. A palavra-chave é previsibilidade: por meio do quadro jurídico, busca-se construir mecanismos que compensem a incerteza inerente à situação do indivíduo em uma ordem espontânea como a do mercado<sup>25</sup>.

O que não se costuma vislumbrar nessa dinâmica é que a regulação, a partir do direito privado, deve garantir a segurança dos investimentos dedicando-se também à *prevenção de conflitos sociais*. É nesse momento que toda a parafernália ideológica do

neoliberalismo acaba por criar um excedente forjado pelo Estado regulador: para que ele se torne gestor, deve estender seu grande olho à totalidade das relações da sociedade civil. E é aqui que as identidades, organizadas por pertencimento a grupos historicamente excluídos, entram na planilha. Isso significa, entre outras coisas, acolher demandas de grupos concorrentes entre si, o que requer uma gestão pública baseada na identificação e regulação das identidades, para que todos possam concorrer de maneira equânime na ordem espontânea do mercado. A desregulamentação social pede a autorregulação dos grupos por meio de um engajamento ativo do indivíduo. Se o Estado é o agente regulador – o “guarda de trânsito”, como diz a insípida metáfora dos *Chicago Boys*<sup>26</sup> – que deve desenrolar o campo da concorrência, também é encarregado de evitar qualquer conflito que possa interromper o movimento “saudável” da circulação. Para tentar corrigir as distorções que aconteceram na modernidade clássica, os governos são obrigados a reconhecer a mera igualdade formal e a lógica excludente da universalidade abstrata do direito. Dessa forma, torna-se necessária uma ampla rede de controle que identifique não só as demandas de grupos específicos, como quais grupos são potencialmente mais danosos. Conclusão: a racialidade vira critério fundamental de controle.

A gestão das demandas de identidade propõe um conjunto de medidas nas quais os identificados possam ter sua carência corrigida por alguma ação estatal de inclusão: a chamada *política pública focalizada*<sup>27</sup>. Ou seja, a única forma de o Estado se tornar um gestor empresarial é remediar as desigualdades históricas não superadas no período fordista entre grupos historicamente identificados (negros, indígenas, ciganos etc.). Esse é o excesso não previsto pela ontologia de Hayek; ele desnuda que “os direitos universais do homem” eram apenas o direito do homem branco proprietário. Com efeito, no reino do direito privado, os grupos excluídos do processo da modernidade clássica precisam ser postos em vigilância para evitar conflito – isso, entretanto, só se tornará

possível quando a virtude hayekiana se encontrar com a fortuna histórica da crise dos anos 1970. Hayek racionalizou a estrutura do direito no campo privado, abrindo-se ao constante questionamento da legitimidade da lei por meio da eficácia, e, por isso, a universalidade abstrata do direito terá que ceder espaço à especificidade.

É claro que Hayek apostava na abstração do direito, e também é evidente que a universalidade abstrata, para ele, era forma de assegurar a impessoalidade, a concorrência e a falta de privilégios para grupos específicos. Entretanto, a eficácia do Estado passa pela prevenção de conflitos políticos. Hayek não nega a segurança social, principalmente quando o que está sob risco é a liberdade geral. Para ele, inclusive, “é bastante justificável que o Estado auxilie na organização de um esquema abrangente de previdência social”<sup>28</sup>. A questão repousa na forma como o esquema previdenciário será feito. Qual é, então, a novidade aqui? Hayek escuta as vozes passadas, não se esquece das lições do *crash* e, sobretudo, atribui ao Estado o papel central de combater as flutuações da atividade econômica; daí a necessidade da proatividade estatal no mundo econômico: o Leviatã se torna um *manager* que regula as condições de possibilidade do livre mercado. A ele cabe a garantia de segurança dos agentes econômicos e a punição contra as infrações à lei. Como resultado prático, as noções hayekianas, ao encontrarem solo fértil, transfiguraram a política em gestão. A regulamentação na prática administrativa significou a desregulamentação das conquistas sociais para despertar a concorrência privada e “a ‘economia’ é progressivamente isentada do controle político”<sup>29</sup>.

A judicialização da vida social fez da eficácia econômica – sinônimo de acréscimo de lucratividade – fundamento social. E se já não há mais linha divisória entre a regra jurídica e o direito privado, tem-se a abstração formal do direito. Isso impõe a consolidação de regras específicas para grupos específicos. A contraparte vem a cavalo: as identidades historicamente excluídas serão, sob o signo

da inclusão, coagidas a se tornar ilhas de rentabilidade, controle e adaptação autorregulando-se conforme a música. Ao transfigurar política em gestão, o neoliberalismo instaurou o princípio da identidade como possibilidade “política”, e as instituições passaram a se regular sob a égide de sua representação. Pela primeira vez, a identificação da identidade, via representação jurídica, passou a ser condição de possibilidade do fazer “político”. Foi assim que as noções de reparação permaneceram como um horizonte de garantia. “A única tarefa econômica permitida ao Estado”, já dizia Bauman, “é a de garantir um ‘orçamento equilibrado’ policiando e controlando as pressões locais”<sup>30</sup>.

Quando os ideais neoliberais ganham materialidade, no final dos anos 1970, a judicialização social se encarrega de “corrigir” os problemas herdados historicamente com o intuito de evitar o conflito político. O espaço social se torna concorrencial e a luta de todos contra todos se efetiva. “A humanidade não teria então mais interesses comuns a defender: ela estaria reduzida a uma coleção de indivíduos calculadores movidos por seus interesses racionais.”<sup>31</sup> É desse processo que emerge a gestão técnica das identidades. Contudo, antes de abordá-la, é preciso entender como o pensamento do qual Hayek é um dos mais ativos militantes encontrou a *fortuna* e se tornou força material, impregnando-se no discurso, na imaginação social e no nosso imaginário político.

---

<sup>1</sup> As duas afirmações foram feitas em entrevistas concedidas por Margaret Thatcher à imprensa britânica: Ronald Butt, “Mrs. Thatcher: The First Two Years”, *Sunday Times*, 3 maio 1981; Douglas Keay, “Thatcher: No such thing as society”, *Woman’s Own*, 23 set. 1987.

<sup>2</sup> Penso aqui na tensão existente entre virtude e fortuna em Maquiavel. Ver Nicolau Maquiavel, *O príncipe* (trad. Antonio Caruccio-Caporale, Porto Alegre, L&PM, 2007).

<sup>3</sup> O argumento segue de perto aquilo evidenciado em Philip Mirowski e Dieter Plehwe (orgs.), *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015).

<sup>4</sup> O Colóquio Walter Lippmann foi uma reunião de intelectuais, realizada em Paris em agosto de 1938, proposta pelo filósofo francês Louis Rougier para discutir os

rumos do liberalismo. O objetivo do encontro era pensar nas possibilidades de constituir um novo liberalismo, marcado pela rejeição do coletivismo, do socialismo, e pela superação do *laissez-faire*. Philip Mirowski e Dieter Plehwe (orgs.), *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015).

<sup>5</sup> Milton Friedman, “Prólogo”, em Friedrich Hayek, *O caminho da servidão* (trad. Anna Maria Capovilla, José Italo Stelle e Liane Morais Ribeiro, São Paulo, LVM, 2022), p. 15-25.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>7</sup> Falaremos da noção de mercado a-histórico logo adiante.

<sup>8</sup> Mészáros foi um dos mais implacáveis críticos dos neoliberais e, muito antes de nos darmos conta da força de suas ideias, ele já tinha desnudado o caráter teológico de suas asserções: “nesse tipo de teoria, que funciona com analogias vazias arbitrariamente extraídas das ciências biológicas, uma escuridão proverbial desce sobre a terra em nome da eternização do capital e não apenas faz todas as vacas parecerem negras, mas ao mesmo tempo elimina suas diferenças em relação às outras criaturas”. István Mészáros, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição* (trad. Paulo Cezar Castanheira e Sergio Lessa, São Paulo, Boitempo, 2009), p. 190.

<sup>9</sup> Max Weber, *História geral da economia* (trad. Calógeras A. Pajuaba, São Paulo, Martins Fontes, 1968), p. 7.

<sup>10</sup> Na sua crítica da economia política, Marx aproxima a perspectiva dos economistas políticos clássicos – que derivam a sociedade do indivíduo – desse gênero literário fantasioso nascido com o romance *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. Ver, por exemplo, Karl Marx, *O capital: crítica da economia política*, Livro I: *O processo de produção do capital* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2013), p. 151-3; e Karl Marx, *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política* (trad. Mario Duayer, São Paulo, Boitempo, 2011), p. 39-40.

<sup>11</sup> Retomando essa noção de Paulo Arantes, provooco uma pequena torção: não é só que os horizontes de expectativas se tornaram decrescentes, na verdade eles são assim porque acompanham agora as flutuações do mercado. Paulo Arantes, *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência* (São Paulo, Boitempo, 2014).

<sup>12</sup> Friedrich Hayek, *O caminho da servidão*, cit., p. 67.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>14</sup> Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016), p. 140.

<sup>15</sup> Friedrich Hayek, *O caminho da servidão*, cit., p. 90.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>17</sup> Marx articula a ideia de um sujeito automático ao descrever o movimento de autovalorização do próprio capital. A aproximação da descrição marxiana com a linguagem hegeliana do *Geist* não passou despercebida a Moishe Postone: “Em *O capital*, [...] Marx explicitamente caracteriza o capital como substância que move a si mesma, que é sujeito. Fazendo isso, implicitamente sugere que um sujeito histórico, no sentido hegeliano, realmente existe no capitalismo [mas] não identifica esse sujeito com nenhum grupo social – tal como o proletariado ou a humanidade. Em vez disso, Marx o compreende com referência às relações sociais constituídas pelas formas da prática reificante expressa pela categoria capital”. Moishe Postone, “O sujeito e a teoria social: Marx e Lukacs sobre Hegel”, trad. Maracajaro Mansor Silviera, *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 23, 2014, p. 59.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>21</sup> Esta, aliás, é a premissa do manual de empreendedorismo pessoal escrito por Dale Carnegie em 1936, que até hoje segue nas prateleiras de livros de autoajuda mais vendidos no mundo todo: *How to Win Friends and Influence People* [Como ganhar amigos e influenciar pessoas].

<sup>22</sup> Sociedade aberta evidentemente se trata, aqui, daquela do livre mercado, conforme codificado por Karl Popper em um livro de 1945. O termo ganhou uso corrente a partir de 1947 com o encontro da famosa sociedade Mont Pèlerin, da qual Popper era membro ativo. Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2: *Hegel e Marx* (Lisboa, Edições 70, 2013 [1945]) .

<sup>23</sup> Guy Debord, *A sociedade do espetáculo* (trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997 [1967]).

<sup>24</sup> Friedrich Hayek, *O caminho da servidão*, cit., p. 134.

<sup>25</sup> Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo*, cit., p. 178.

<sup>26</sup> Quando transposta à realidade brasileira, a metáfora da escola de Chicago se mostra curiosamente reveladora, uma vez que a nossa polícia militar, responsável pela maioria das execuções de jovens negros, também pode aplicar multas de trânsito.

<sup>27</sup> Apesar de ter sido naturalizada pelo discurso progressista, a focalização das políticas públicas tem uma relação inextrincável com as fórmulas de gestão propaladas pelo Banco Mundial. Essa ferramenta de administração exportada pelo Norte Global, cujo princípio é evitar qualquer possibilidade de insurgência, orientando uma gestão e uma logística de massas humanas até então inédita na história, evidentemente não veio do nada, como esclarece Paulo Arantes: “Longe de ser um raio em céu azul, a *tabula rasa* em que o golpe de 1973 converteu o país, tornou o Chile, como se sabe, o laboratório ideal para a Escola de Chicago. Combinando as ideias de capital humano com os princípios do *targeting*,

elaborou-se um mapa da pobreza extrema, guiando as primeiras medidas anti-pobreza ‘focalizadas’, à sombra de uma estratégia complementar, a completa privatização dos fundos de pensão do país. Oficialmente, o alívio a curto prazo da pobreza, graças a uma rede de segurança condicionada, convergiria com os esforços para quebrar os ciclos intergeracionais de pobreza por meio de uma não menos miraculosa acumulação de capital humano. Nas ondas de um choque que se prolongaria até o fim dos anos 1980. O capitalismo de desastre principiava sua ascensão na América do Sul. Quase literalmente podemos dizer que o Chile foi um ‘alvo de oportunidade’. Aliás bifronte, e aos poucos nos daremos conta do caráter estrutural desta dualidade. Frontalmente, o Chile foi ferido de morte por um ato de guerra total. Visto no entanto pelo ângulo oposto, tudo se passa como se a população vulnerabilizada do território ocupado pelos vencedores fosse então encarada como o “alvo” privilegiado de uma política de ordem e segurança social”. Paulo Eduardo Arantes, *O mundo como alvo: uma genealogia da militarização contemporânea* (São Paulo, Sentimento da Dialética, 2021), p. 11-2, disponível on-line.

<sup>28</sup> Friedrich Hayek, *O caminho da servidão*, cit., p. 181.

<sup>29</sup> Zygmunt Bauman, *Globalização: as consequências humanas* (trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar, 2011), p. 74.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Dany-Robert Dufour, *O divino mercado: a revolução cultural liberal* (trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2008), p. 134.

# 6

## FORTUNA: HÁ ALGO DE PODRE NO REINO DO CAPITALISMO

O tempo é uma falácia.  
*Jorge Luis Borges*

### **O capitalismo como espírito absoluto**

As formas de gestão se transformaram à sombra das dinâmicas sociais. Diferenciar capitalismo fordista de capitalismo neoliberal é uma tentativa de nomear padrões organizativos que impõem uma gestão específica da reprodução socioeconômica e orientam práticas historicamente delimitadas. Julgo que é preciso pensar o capitalismo como espírito, no sentido hegeliano do termo: suas figuras se desdobram, demonstrando limites claros da sua reprodução, e precisam resolver as contradições internas, suprassumindo-as a fim de continuar sua criação-destrutiva<sup>1</sup>.

Se entendemos que no desdobramento das figuras da reprodução social não há possibilidade de retorno, compreendemos também que não há um capitalismo bonzinho no passado e um malzinho no presente, senão um desdobramento dialético das suas formas que não trai o curso do seu desenvolvimento. “Com a invenção do Mercado”, diz Dufour, “de certo modo estivemos às voltas com uma *Aufhebung* divina em que as precedentes formas de Providência acabaram realçadas por uma nova, mais poderosa que as precedentes.”<sup>2</sup> A teologia política nunca foi superada. Mas aonde

quero chegar com esse hegelianês todo? Estou tentando dizer que as transformações no metabolismo do capital são passos decisivos de seu desenvolvimento histórico, engendrados pela tentativa de manter o processo de crescimento do lucro. O neoliberalismo, portanto, surge como uma figura necessária a partir dos limites do keynesianismo. Não há retornos possíveis<sup>3</sup>!

Se, de fato, o imaginário contemporâneo pode ser descrito no nível ideológico hayekiano, isso não foi obra do seu gênio. A dinâmica histórica é mais paradoxal e surpreendente do que aquilo que existe na cabeça do ideólogo. Não preciso retrair o conflito extraordinário entre as escolas econômicas do século XX para demonstrar a falta de aplicabilidade dos ideais hayekianos – que, quando levados ao extremo, implicam a dessocialização social<sup>4</sup>. Paradoxalmente, é justamente a inaplicabilidade dos seus axiomas gerais de política econômica que garante a sustentação utópica de suas ideias. O acontecimento mais grandioso dessa fantasia economicista foi a instauração do plano da concorrência e do modelo de empresa totalizante, que se integraram à ordem social com base na doutrina do choque. No centro está a violência, que reestrutura permanentemente comunidades inteiras por meio da espoliação e da dilapidação do bem público<sup>5</sup>. Se olharmos com mais acuidade para a história do século XX, inseparável da história do capital, fica evidente que as armas foram condições de possibilidade da economia capitalista<sup>6</sup>.

O neoliberalismo, enquanto última figura do capital, consiste na construção da concorrência como *arkhé* – essência última da humanização – e na subjugação da totalidade do espaço global a normas para a manutenção do lucro. Há nele o casamento de sentidos, a união de uma teoria (*virtù*) com a transformação das forças produtivas e dos meios de produção (*fortuna*), o que coloca o imperativo categórico hayekiano no curso da prática empírica. Ele é, portanto, o clímax de uma totalização do capitalismo que ganha curso do embrião mercantilista até a globalização que supera a mundialização. Isso tudo não poderia sustentar-se se o

engajamento individual não fosse promovido pela redução do *trabalho do desejo* ao *gozo imaginário*, prometido pela mercadoria.

O passo decisivo da globalização – como superação da mundialização – é dado quando os mercados se unificam por meio de redes; graças, sobretudo, à informatização e uniformização do tempo pela ordem global de produção, amparada numa complexa logística interconectada globalmente. Se concluo que a fortuna sorriu a Hayek, é porque parto da premissa de que “não houve um grande complô, nem uma doutrina pré-fabricada que os políticos teriam aplicado com cinismo e determinação para satisfazer as expectativas de seus poderosos amigos do mundo dos negócios”<sup>7</sup>. O que ocorreu foi um acerto de contingências que fez com que se encontrassem a virtude e a fortuna necessárias ao capitalismo fim de linha trajado na figura neoliberal. Se é verdade que “a originalidade do neoliberalismo está no fato de criar um novo conjunto de regras que definem não apenas outro ‘regime de acumulação’, mas também, mais amplamente, outra sociedade”<sup>8</sup>, esse feito se deu por necessidade da reposição do lucro do capital que afeta o imaginário global. Pensando em conjunto com a história das finanças no século XX, veremos que a necessidade de criação de regras nem é original ao neoliberalismo, mas um contínuo no espírito do capitalismo. Essa pequena rusga com Dardot e Laval, que parece ser indiferente para o quadro geral, se revelará determinante.

Retomemos uma velha lição materialista, atualizada para nosso atual fim de linha: “não são as ideologias dos humanos que determinam sua existência tecnossocial, mas sua existência tecnossocial que determina suas ideologias”<sup>9</sup>. Se são as mudanças no metabolismo do capital que redefinem as formas representativas que organizam a vida social, a conclusão é que o neoliberalismo enquanto ideologia corresponde a uma reestruturação produtiva lenta e gradual no capitalismo tardio que conta com diversas facetas. Ou seja, para que o neoliberalismo se tornasse possível como ideologia, foi preciso haver uma política econômica própria às

suas transformações e a construção de um imaginário que repousasse em três mandamentos: transparência, eficácia e informação.

A *fortuna* da hipótese hayekiana só é compreensível a partir do entendimento da crise de 1929, que derruba a crença nas “leis” da economia clássica. Foi pensando à sombra delas que Hayek teceu a luva que coube nas mãos do capitalismo pós-fordista, dando legitimação a ele. As crises e as normas dos aparatos estatais reestruturaram as formas de sociabilidade, e o processo de reestruturação global do capitalismo, que possibilita o neoliberalismo enquanto ideologia, pareceu consumir uma outra modernização fora dos padrões clássicos de um progresso social – o único progresso agora é o do indivíduo. As transformações tecnológicas do capitalismo mudarão radicalmente suas formas de organização simbólico-imaginárias. Trata-se da mais “elevada” figura do espírito do capitalismo<sup>10</sup>, que inclui, no seu desdobrar, a dominação do tempo total e a redefinição subjetiva dos indivíduos. Tal forma de reprodução social, expressa por um tempo autonomizado em relação aos indivíduos, reorienta as normas sociais conforme a ideologia de melhoramento da eficácia das instituições.

Com a velocidade, o mundo não para mais de chegar, em detrimento do objeto – assimilado, desse momento em diante, ao início da informação. Essa inversão destrói o mundo tal como o percebíamos, pois a técnica acaba reproduzindo permanentemente a violência do acidente: o mistério da velocidade continua a ser um segredo da luz e do calor, que retém até mesmo o som.<sup>11</sup>

Desde Marx aprendemos que o tempo tem uma dimensão central; ele não se resume ao dispêndio para a produção da mercadoria, é responsável por resolver o processo de circulação como uma espécie de juiz social que estabelece a norma temporal sobrepondo-se à ação individual e determinando-a. Devemos a Moishe Postone a reinterpretção da teoria crítica de Marx que restitui e leva às últimas consequências essa centralidade do tempo na dominação social própria do capitalismo<sup>12</sup>. O tempo no capitalismo, passou a significar a tirania do valor à qual os indivíduos prestam explicações

e se submetem. Ante a necessidade da reposição da taxa de lucro no capitalismo pós-fordista, o processo global de produção será escalado com o desenvolvimento tecnológico-informacional. O espaço será suplantado pela informação e pela aceleração contínua do tempo. A aceleração do tempo para realizar as trocas implica a eliminação da espera; a logística e a gestão dominarão a rede global de mercados. Isso significa, também, uma revolução da formação subjetiva para impulsionar a capacidade do consumo. Na encruzilhada da história econômica, reside a consolidação de representações léxicas e institucionais que respondem a esses processos.

## **Abre-alas**

Na virada para o século XX, o abandono das leis clássicas da economia começa a ocorrer. Quando, em 1907, J. P. Morgan, o mais poderoso banqueiro dos Estados Unidos, convocou uma série de reuniões de emergência com a cúpula do sistema bancário de Nova York para fundar a Reserva Federal, um importante passo foi dado: a configuração de um aparato jurídico-institucional de defesa das finanças. Retomo esse caso pela sua singularidade histórica: naquele momento, os bancos centrais foram chamados para debelarem a crise. Esse gesto pode ser visto como uma tentativa de se anteciparem à tendência de crise inerente ao sistema. No entanto, Andrew Mellon, secretário do Tesouro americano à época do *crash* de 1929 e adepto da teologia do *laissez-faire*, em vez de flexibilizar a política monetária ou de pensar uma intervenção estatal para debelar o ciclo crescente de quebras, optou pela purgação. Na sua perspectiva, apostando na “mão invisível do mercado”, a crise limparia o sistema bancário de ativos tóxicos e dos excessos da jogatina financeira. Em certa medida, ele estava certo; só não sabia o preço que pagaria.

O ano de 1929 pode ser lido, portanto, como o fim da fé na “mão invisível”. De 1929 a 1933, os Estados Unidos arrastaram consigo

para o buraco a econômica mundial. Com 9 mil bancos fechados e o desemprego na casa de 24,9%, o sistema financeiro entrou em colapso e as guerras monetárias se transformaram em guerras comerciais, contribuindo para o colapso do comércio mundial<sup>13</sup>. Com isso, os tambores da guerra militar se aqueceram. Passada a grande recessão, uma nova fé: a crise havia ensinado que o colapso da demanda efetiva poderia, supostamente, ser combatido por injeções de dinheiro. Assim, os bancos federais desempenhariam um papel inédito e Morgan parecia ter estado certo o tempo todo. Com os estrondosos impactos da crise, buscou-se exercer um controle ativo dos ciclos econômicos, e a tentativa de afastar a recessão passou a ser o objetivo último dos economistas<sup>14</sup>. Dos anos 1930 aos 1970 foram dadas inúmeras respostas para prevenir colapsos econômicos, tendo sido as duas mais influentes de John Maynard Keynes e a de Milton Friedman.

Em sua *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, Keynes coloca em xeque a ideia de autorregulação<sup>15</sup>. Na contracorrente do senso comum econômico da época, ele demonstrou como a demanda efetiva recrudescer quando os salários são cortados e os trabalhadores demitidos. Uma espiral decrescente ganha força quando empresários relutam em investir e consumidores em gastar, e ela condiciona uma retração cujo ápice é a deflação dos preços. Por isso, na sua perspectiva, para que a demanda se mantenha robusta, é necessária a intervenção do governo nessa manutenção. Durante os 25 anos subsequentes à Segunda Guerra, a ortodoxia keynesiana reinou hegemonicamente.

Em 1971, no entanto, ocorre o colapso do sistema Bretton Woods, que estabelecia o câmbio fixo junto ao Fundo Monetário Internacional (FMI). Os déficits fiscais e em conta-corrente, resultantes da prolongada Guerra do Vietnã, tinham desvalorizado o dólar. Diante dessa situação, Richard Nixon, presidente dos Estados Unidos à época, abandona o padrão ouro, retirando o lastro material do dólar. Os credores adotaram taxas de câmbio flexíveis e liberaram as autoridades monetárias das restrições do regime de

câmbio fixo. Com a anarquia de mercado detonada, incendiando a fome de lucro, passou-se a imprimir dinheiro dando livre curso à inflação e ao aumento exponencial das *commodities*. Para encerrar à capela, a Guerra do Yom Kippur foi a gota que transbordou do copo. A quadruplicação do preço dos barris ocasionou uma combinação desastrosa de inflação com recessão (perda massiva de empregos, falências e fechamento de comércios etc.). A estagflação implodiu o *welfare state*, abrindo campo para a referida doutrina de choque. O reino keynesiano, que desde os anos 1960 já demonstrava suas fissuras, chegou ao fim.

## **A virtude se encontra com a fortuna**

É nessa encruzilhada da história que virtude e fortuna sorriem aos neoliberais. Os escritos de Hayek saem das sombras para inaugurar uma nova *cosmovisão*. Ergue-se uma nova figura do capitalismo e a partir de então “devemos falar de sociedade neoliberal, e não apenas de política neoliberal ou economia neoliberal”<sup>16</sup>. No curso das transformações, uma nova celebridade ascendeu aos cenáculos econômicos para romper com a ortodoxia keynesiana: Milton Friedman, discípulo de Hayek. Friedman e Anna Schwartz propuseram uma nova interpretação para a crise de 1929, abrindo caminho para uma recomposição do credo em uma regulação pelo Estado empresarial e financista. Com sua teoria monetária sendo usada para explicar a crise – e, portanto, para prevenir crises futuras –, Friedman e Schwartz darão o tom da reformulação da gestão do capital. Contrariando a ortodoxia keynesiana, para eles, não foi o colapso da demanda que ocasionou a derrocada da década de 1930, mas o declínio da quantidade de depósitos bancários e das reservas, que subitamente despencaram quando os correntistas retiraram suas economias e os bancos faliram.

O *crash* teria sido causado pela contração no meio circulante, que, por sua vez teria levado ao colapso da demanda numa espiral de quebras e desempregos. O meio circulante financeiro, deve,

portanto, ser resguardado através da defesa do crédito. A manutenção da financeirização deve ser uma busca constante, para que o fluxo monetário seja mantido. Ainda que o credo na autorregulação se projete, nem por isso Friedman e Schwartz deixam de ouvir os ensinamentos do seu mestre austríaco e defendem o papel determinante dos bancos centrais e do Estado de socorrer os bancos e agir como prestador de última instância: está aí a fórmula mágica da paz<sup>17</sup>. É uma composição *sui generis*, que teologicamente defende o Estado mínimo, mas na prática constitui um Estado *manager*.

Para dar sustentação à nova dinâmica de acumulação que emergia do processo de crise dos anos 1970, o Estado precisava universalizar a lógica da concorrência e do modelo empresa. Assim, a solução proposta por Friedman foi uma política monetária agressiva que contribuiria para a recuperação econômica com anuência do Estado e dos bancos federais. Paralela a essa opção, que em 1970 foi mais convincente à manutenção do capitalismo, estava a (des)regulamentação estatal em prol da livre concorrência. Toda a política se viu cerceada pela economia, e a tecnocracia econômica passou a dar os limites da gestão estatal. Vinte e seis anos depois, como uma garrafa que se joga no mar, as ideias de Hayek chegam à praia, aplainada pela crise e pela guerra. Se desde a grande depressão os bancos centrais se prontificaram a ser prestadores de última instância, por que não se abrir a riscos mais ousados? Para Friedman, escutando ecos de seu mestre, era preciso evitar o risco moral e, para tanto, a regulamentação jurídico-econômica foi convocada. O Estado se torna, de acordo com a metáfora hayekiana, um guarda.

Assim, saindo das mãos dos iniciados, o pensamento de Hayek foi testado graças a uma profunda transformação econômica, que fez com que fosse necessário redefinir os horizontes de expectativas. Diante da crise dos anos 1970, foi articulada uma nova forma de constituição econômica, que abandonou o paradigma utilitarista em benefício de uma teoria dos mecanismos de coordenação

espontânea. A informação, que já se havia tornado um bem precioso ao fim da Segunda Guerra, tornou-se o centro não só da nova forma de circulação de capitais, mas também da captura do imaginário social a partir da teoria da incompletude individual de Hayek. Todos, doravante, se tornaram atores econômicos e passou a não haver chance de antever a totalidade das preferências. É só no mercado que a informação se torna completa, ao sintetizar em si a multiplicidade das demandas individuais. Paralelamente, uma mudança estrutural na produção de bens de consumo se processava de maneira lenta e gradual. À luz do rito informacional (não à toa o primeiro microprocessador é desenvolvido em 1971), a produção se espalhou globalmente com a produtividade atrelada ao desenvolvimento de novas tecnologias logísticas.

## **O novo tempo do capitalismo**

A microeconomia se torna a estátua sagrada no oratório dos economistas e uma nova teoria do sujeito emerge: agora, o indivíduo só se torna sujeito por meio da fidelidade à concorrência. Diante da radical transformação econômica demarcada pelas crises de 1973 e 1979, que reorienta a forma de produção de bens de consumo e, mais profundamente, possibilita a dispersão de ativos de capitais, o pensamento neoliberal se sagra como nova visão de mundo. Para seus ideólogos, era preciso não apenas vencer a batalha ideológica contra qualquer alternativa ao mercado, mas também eternizar o modo de reprodução social capitalista. Era preciso construir um horizonte no qual a única racionalidade possível fosse a da anarquia de mercado sintetizada nos preços: bem-vindos ao novo tempo do mundo!

Desde seu advento, o capitalismo produziu racionalidades instrumentalizadas para a sua reprodução, figuras que se organizam em formas administrativas e se desdobram à sombra das crises. A sofisticada forma de adesão impressa pela sociedade industrial, através da afluência de mercadorias e da elevação do padrão de

vida, esgotou-se na crise dos anos 1970. No subsolo econômico, eram operados diversos fatores que mudariam para sempre as formas sociais. Embora a gestão neoliberal seja o ponto fulcral dessa forma administrativa, seus pressupostos já vinham atuando desde a criação da Reserva Federal. Toco nesse ponto porque foi tentando dar respostas ao ocaso econômico, causa das guerras, que Hayek ergueu suas fórmulas – e nisso não esteve sozinho.

Quando, em 1944, economistas e líderes se reuniram em Bretton Woods e deram início ao FMI, que estabeleceria o padrão dólar, foi dado o pontapé essencial à institucionalidade jurídica como forma de prevenção de crises. Moedas de diversos países passaram a ser cambiáveis pelo dólar através de uma taxa fixa e ele tornou-se uma moeda de reserva mundial assegurada militar e juridicamente. Essa mudança comunga radicalmente com uma transformação paradigmática e extraordinária em face das crises anteriores do capitalismo. Somente os Estados Unidos mantiveram o padrão-ouro nos negócios, o que, ao lado dos dispositivos jurídicos e do complexo industrial-militar, buscava propiciar estabilidade financeira. Com o fim da guerra e o trauma da crise de 1929, economistas de diversas escolas chegaram a uma conclusão comum: a regulamentação do mercado financeiro era uma necessidade<sup>18</sup>. Isso incluía, entre outras coisas, a separação entre bancos comerciais e bancos de investimento, não só facilitando o controle da extensão dos capitais, como reduzindo a volatilidade da moeda.

Manter os excessos financeiros sob vigilância e se prevenir de bolhas especulativas havia-se tornado uma tarefa central. Na superfície, esse não parece ser um clima favorável para frutificar um pensamento como o de Hayek, mas essa aparência não resiste ao exame das formas de regulação do mercado que avançaram rumo à judicialização socioeconômica de 1945 até a Guerra do Yom Kippur.

Ora, por que recuperar isso tudo num debate sobre identidade e identitarismo? As transformações ocorridas no terreno econômico trouxeram novas formas administrativas para lidar não só com as crises, mas com as condições que permitiriam seu advento. Com

isso, tornou-se necessária uma verdadeira gestão de contrainsurgência que não poderia ser relegada só às formas violentas. Era preciso criar mecanismos de introjeção da própria dominação a fim de evitar qualquer oposição<sup>19</sup>. Assim, as formas de dominação que surgiram ante a crise dos anos 1970 se sofisticaram, absorvendo as críticas e virando do avesso as demandas de maio de 1968.

Uma nova noção de sujeito emerge para um novo tempo: um sujeito cujo empreendimento deve guiá-lo à satisfação do consumo. Opera-se toda uma parafernália que orienta os gostos individuais a partir da sua identificação. “É dito com frequência que o mercado de consumo seduz os consumidores”, diz de maneira elegante Bauman, “mas para fazê-lo ele precisa de consumidores que queiram ser seduzidos”<sup>20</sup>. Tal tarefa será realizada com esmero pelo mundo digital e os algoritmos. É nesse terreno que floresce o indivíduo cuja crise da presença respaldará a busca pelo ansiolítico, pela terapia, pelas identidades e pelas relações fugidias que visam estancar esse *vazio que dói*<sup>21</sup>. Antes de tratar propriamente desse novo sujeito, falemos de seu mundo.

## **As outras faces da fortuna**

Na década de 1970, também ocorre uma mudança paradigmática: a chamada *revolução da informação*. A nova dinâmica do capitalismo assume a tarefa de reordenar o tempo e o espaço para recompor a taxa de lucro. O domínio sobre o tempo abala e reconfigura a individualização, tece um laço em torno de diferentes significações do indivíduo. O domínio sobre o espaço se dá a partir da necessidade da circulação; a comunicação precisa se tornar imediata, impactando na recepção da informação. Desde que o embrião do capitalismo se desenvolveu, o tempo passou a ser dominado e serializado. Causa espanto, por exemplo, pensar que só em 1873, no governo Meiji, o Japão aderiu ao relógio ocidental, porque concluiu a primeira ferrovia e precisou adotar a medida

cronométrica do tempo industrial<sup>22</sup>. Desde o século XIX, muitos alertavam de que no tempo é travada uma luta de dominação e submissão. Em sua teoria do valor, Marx já identifica o tempo como cerne da dinâmica de riqueza e do conflito entre as classes<sup>23</sup>.

No fim dos anos 1970, Paul Virilio, com olhos de lince, diria de maneira premonitória: “a distância-velocidade abole a noção de dimensão física. A velocidade torna-se subitamente uma grandeza primitiva aquém de toda medida, tanto de tempo como de lugar”<sup>24</sup>. Com a reestruturação produtiva, a aceleração radical do tempo transformaria o espaço e favoreceria trocas numa recomposição do horário global. A revolução causada pela tecnologia da informação significou, entre outras coisas, a compressão do tempo e a reestruturação do espaço, organizando uma realidade inédita na história humana. A excitante transformação das formas de comunicação gerou impactos profundos nos mercados mundiais e nos processos de trabalho, que passaram a ser orientados pela demanda organizada em escala global, o que só foi possível graças, entre outras coisas, à tecnologia da informação. Tudo isso não foi de repente; levou décadas para ocorrer e era uma resposta à crise fundamental que se desenrolava.

Não se sabe ao certo se foi a reestruturação produtiva que impulsionou a revolução informacional ou o contrário. Talvez uma e outra se tenham processado paralelamente, retroalimentando-se. O que é certo é que se tratou de uma revolução que modificou a relação com o espaço-tempo e transformou o trabalho, reconfigurando o horizonte de expectativas sociais. A revolução tecnológica informacional, que continua a acontecer ainda na década de 1970, foi fundamental para reestruturar a base da reprodução social, dando-lhe uma dinâmica de aceleração do tempo e de transformação do espaço global. Nessa esteira, a interconexão alcançada pelos mercados impôs uma nova relação entre o Estado e a sociedade, criando um novo paradigma de acumulação, baseado na financeirização – esta, por sua vez, ligada às novas ferramentas que gerariam a internet. Na base dessas

transformações, residem a individualização e a flexibilização do trabalho causadas por uma mudança de ordem estrutural no capitalismo.

A descentralização das empresas e a desregulamentação dos mercados eram necessidades do novo impulso de acumulação. Esse é o solo no qual o identitarismo se tornará frutífero. Os processos de transformação tecnológica e econômica operaram mudanças sociais dramáticas e reordenaram a cosmovisão geral. Na vanguarda, estavam novos paradigmas tecnológicos, que redefiniam a experiência social e a forma de construção dessa experiência.

A microeletrônica, a computação (*software* e *hardware*), a radiodifusão, a opticoeletrônica e, finalmente, o *smartphone* não são ferramentas acabadas, mas ferramentas aprimoradas através de partilhas coletivas. A horizontalidade das relações se torna algo necessário. Ou seja, a forma de reprodução da tecnologia da informação, da qual a internet é o ponto culminante, concorreu para que as noções de inacabamento e complexidade se tenham tornado referenciais. O resultado é a provocação de um engajamento ativo por parte do usuário como complemento necessário à relação.

A internet é o espaço que engloba os fluxos de todos os usuários, em termos globais, remotamente conectados em rede. Ela é a síntese da multiplicidade da Web: entretenimento em tempo real, redes sociais, P2P (partilha de arquivos), jogos, serviços técnicos e comunicação em tempo real<sup>25</sup>. A perda do centro de controle unificado é um passo premonitório da autonomia do capital em relação à política local. De 1969 – quando a Arpanet construiu a primeira rede de computadores – até 1990, quando a World Wide Web foi consolidada com o intuito de aumentar a capacidade de transmissão de gráficos, uma grande mudança tecnológica aconteceu. A comunicação digital, a interconexão global e a interdependência dos mercados, causados pela amplitude da informação, transformaram todas as atividades que pudessem ser conectadas. Modelos de negócios e estruturas empresariais

passaram a ser definidos pelo tempo tecnológico encurtado da velocidade da transmissão de dados, tomadas de decisão e o aumento exponencial da produtividade foram rearticulados pelo processo digital e pela matematização de todos os setores. A logística e a possibilidade de circulação através de rotas comerciais ligadas globalmente se tornaram determinantes.

Para entender tais mudanças, precisamos lembrar que a revolução comunicacional surge justamente no momento em que se coloca o impasse: como fazer o capital girar com a força de trabalho cada vez mais depauperada? O aumento de produtividade gera desvalorização direta da força de trabalho e indireta do valor, que passa a precisar da transformação do espaço para tentar se recompor. O tempo para generalizar a “nova” produtividade, quer dizer, o tempo de adaptação do mercado ante a nova tecnologia, é curto. Com a globalização dos mercados gerada pela informatização como parte da reestruturação produtiva, a velocidade da realização do valor busca tornar-se proporcional à da alta produtividade tecnológica. Nesse contexto, destacam-se as formas de gestão *just in time* e a organização logística, que se empenham em prever a segurança dos empreendimentos no que diz respeito ao financiamento e ao retorno. O fato de as trocas serem realizadas na velocidade de um clique compensa a desvalorização do valor da produção.

Se retomarmos o caminho da crítica da economia política, perceberemos que, no atual estágio do capitalismo, há um recrudescimento da massa de mais-valor global. O desenvolvimento tecnológico das forças produtivas fez com que o trabalho vivo – dispêndio de tempo do trabalho humano – deixasse de ser o ator fundamental na produção. O aumento da riqueza material, consequência da produtividade em larga escala possibilitada pela tecnologia, acontece em paralelo com o decréscimo do valor e com o desemprego em escala estrutural. Uma contradição crítica.

A financeirização econômica se baseia nesta transformação: o capital fictício é uma tentativa de recapitalização que coloca mais

dinheiro em circulação. Contudo, ela é incapaz de revalorizar o valor, uma vez que o velho trabalho produtivo se tornou escasso. Nesse mundo, não só o tempo é dinheiro, como o financiamento é a medida do futuro. A contradição entre o desenvolvimento material da produção e o recrudescimento da forma social do valor impõe uma recolonização acelerada de todos os espaços do globo, que tem como única meta a busca pela recomposição do lucro através de uma destruição criativa permanente: guerras locais, reacumulação primitiva e espoliação generalizada.

No inferno da vida social, a distância entre presente e futuro encurta-se radicalmente. Com a tecnologia da informação, a aceleração dos fluxos mercantis se torna essencial às transações e ao capital. A globalização do capitalismo – pressuposta já no início da modernidade com a era mercantilista que vai de 1500 até 1800 – fez proliferar mercados financeiros para garantir a movimentação do capital 24 horas por dia, sete dias na semana. O desenvolvimento de computadores poderosos e redes avançadas de telecomunicações comprimiu o tempo e o adaptou às transações financeiras. Na interconexão propiciada pela internet, a flexibilidade do tempo rompeu a lógica serial do relógio industrial e até mesmo as noções de dia e de noite<sup>26</sup>. Para transações e organizações de fluxos, a barreira natural não importa mais. Foda-se o mundo! A aceleração da realização da mercadoria nos espaços geográficos díspares converge para revolucionar *a circulação em fluxo*, autonomizando as transações financeiras da produção real em nome das garantias futuras. Há uma crise permanente, e o estepe dela é o trabalho improdutivo ampliado em escala global.

O capital torna-se fictício e especulativo, confundindo-se a ordem do passado, do presente e do futuro. O futuro já está posto, mediado pelo crédito, e vivemos num eterno presente de reposições de passados que se processam *ad infinitum* por meio das dívidas contraídas. O capitalismo atinge a presentidade. Se Kierkegaard dizia que a única dimensão eterna que podemos

conhecer é o presente, na contemporaneidade, o capitalismo atingiu esse ápice organizando um presente alargado.

Assim, o processo de globalização se revelou lento, mas irrefreável. Alicerçada nas novas necessidades urgentes de reposição da queda tendencial da taxa de lucro (Marx) e na tecnologia da informação como cerne de gestão dos processos em rede e fluxos, a globalização econômica acelerou em escala assustadoramente inédita o ritmo da produção. A gestão logística da produção de bens e serviços se tornou possível graças à internet – capaz de transmitir informações em dados cada vez maiores numa dimensão planetária. Isso provocou uma revolução espaço-temporal. Rompida a dimensão temporal serial, na realidade virtualizada dos fluxos em redes globais de mercados, o futuro já está aqui e agora. Com efeito, a penetração das novas tecnologias da informação moldou os aspectos individuais e coletivos, estabelecendo a lógica das redes que se adaptaram à complexidade interativa dos fluxos de mercados conectados ao redor do mundo. Isso não só flexibilizou as instituições estatais ou o próprio Estado, como selou o destino do processo global de produção.

Em um terreno movediço de contínua aceleração no espaço de circulação, suplantado pelo *fluxo*, o tempo se torna o do presente contínuo, e a experiência individual se atrofia. Se, como teria dito Einstein, quanto mais rápido se vai, tanto mais devagar o tempo passa, com a mega-aceleração no espaço de fluxo das mercadorias, aquilo que se consolida na experiência subjetiva se torna cada vez mais rarefeito. O tempo do indivíduo é colonizado na sua integralidade, com a conectividade no trabalho ou no lazer; os impactos sobre a individualidade serão muito perspicazes e radicalmente distópicos. Com o advento da informação e a consolidação de um espaço virtual real que mantém os fluxos acelerados, o tempo se torna o mesmo. Para entender isso, é preciso pensar na alta produtividade, na dispersão de células de produção ao redor do globo, na logística interconectada da demanda *just in time* e nos mercados interligados, que possibilitam

a rede de fluxos de mercadoria. Um novo tipo de propriedade nasce: a *propriedade da informação*<sup>27</sup>.

A consolidação da identidade será totalmente afetada por esse processo. Se “entender a posição de estruturação evanescente da identidade implica apreender o modo pelo qual ela se desdobra historicamente em sua relação com a linguagem e o solo social que a produz”<sup>28</sup>, na sociedade hiperconectada, a virtualização da identidade faz que seja possível reproduzi-la e que isso seja rentável. A linguagem das redes e o processo organizador da individualidade redefinem, portanto, o próprio significado da identidade. Pensar a globalização como um processo gradual e a reestruturação produtiva como algo lento revela que, embora os grandes saltos da microeletrônica até a internet tenham sido dados nos anos 1970, foi só na última década do século XX que as novas tecnologias foram definitivamente absorvidas pela vida social. Foi ao longo desse processo que a identidade de mera estrutura subjetiva, que dá sentido à ação do sujeito, virou fundamental para a organização de uma gestão que evita qualquer conflito. E assim começa a surgir a resposta para a nossa questão do que é o identitarismo: algo muito mais profundo do que suspeitava a nossa vã filosofia, como veremos.

---

<sup>1</sup> A ideia de espírito do capitalismo que desenvolverei aqui não é a mesma desenvolvida no célebre e esquemático livro de Luc Boltanski e Éve Chiapello, *O novo espírito do capitalismo* (trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2020).

<sup>2</sup> Aproveito-me da nota de rodapé de Dufour para explicar o significado de *Aufhebung*: “se refere, na dialética hegeliana, ao que é ao mesmo tempo conservado e superado”. Dany-Robert Dufour, *O divino mercado: a revolução cultural liberal* (trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2009), p. 88.

<sup>3</sup> Aqui discordo de McKenzie Wark, quando refuta de saída a noção neoliberal como falta de imaginação. Como venho argumentando, o neoliberalismo, apesar das complicações e das vulgaridades no modo como é abordado, é uma figura central do tempo histórico do capitalismo contemporâneo. Wark, no entanto, tem razão em identificar na nossa situação algo para além do capital, isto é, pior do

que o capitalismo. McKenzie Wark, *O capital está morto* (trad. Dafne Melo, São Paulo, Funilaria/sobinfluncia, 2022).

<sup>4</sup> O exemplo histórico da dessocialização social foi o morticínio promovido no Chile durante a ditadura de Pinochet, que assassinou também o esplendor cultural chileno para pôr em prática as políticas econômicas elaboradas pela Escola de Chicago.

<sup>5</sup> Naomi Klein, *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre* (trad. Vania Cury, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008).

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, Mark Mazower, *Continente sombrio: a Europa no século XX* (trad. Hildergard Feist, São Paulo, Companhia das Letras, 2001); e Robert Kurz, “A ditadura do tempo abstrato”, trad. Marcos Barreira, *Margem Esquerda: revista da Boitempo*, São Paulo, 2020, n. 35, pp. 60-1.

<sup>7</sup> Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016), p. 24.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> McKenzie Wark, *O capital está morto*, cit., p. 54.

<sup>10</sup> Quero dizer com isso que todos os desdobramentos dialéticos do capitalismo parecem aqui encontrar a mais alta expressão: o fetichismo da mercadoria se desdobra em espetáculo integrado, o tempo de produção se torna acelerado radicalmente e o processo de financeirização totalizante da economia encontra sua possibilidade na revolução informacional. O resultado é o escasseamento de territórios para colonizar por meio da valorização e a destruição ambiental em conjunto com dramáticas crises sanitárias.

<sup>11</sup> Paul Virilio, *Estética da desaparecimento* (trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2015), p. 104.

<sup>12</sup> Moishe Postone, *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx* (trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira, São Paulo, Boitempo, 2014).

<sup>13</sup> Bernard Gazier, *A crise de 1929* (trad. Julia Rosa Simões, Porto Alegre, L&PM, 2019).

<sup>14</sup> Robert Sobel, *Panic on Wall Street: A History of America's Financial Disasters* (Nova York, Collier, 1999).

<sup>15</sup> John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (Nova York, Harcourt, Brace, and World, 1970).

<sup>16</sup> Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo*, cit., p. 26.

<sup>17</sup> Anna Jacobson Schwartz e Milton Friedman, *A Monetary History of United States 1867-1960* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

<sup>18</sup> Nouriel Roubini, *A economia das crises: um curso relâmpago sobre o futuro do sistema financeiro internacional* (trad. Carlos Araújo, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2010).

<sup>19</sup> Herbert Marcuse, *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada* (trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro da Silva, São Paulo, Edipro, 2015 [1964]).

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman, *Globalização: as consequências humanas* (trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar, 2011), p. 92.

<sup>21</sup> Aqui um pastiche que envolve a teoria do Bloom na qual não irei me aprofundar, mas de que sou devedor: “O Bloom é o ‘fundo’ da realidade contemporânea em que o capital penetrou mais eficazmente. É o resultado da destruição das tradições, vínculos e maneiras de habitar o mundo...”. Trocando em miúdos, o Bloom é marcado por um processo de individuação organizado pela ruptura radical com a presença, com a memória e com qualquer vestígio de uma experiência real. Anônimos e outros, *Chamada: imaginação radical do presente* (São Paulo, Glac, 2020), p. 262.

<sup>22</sup> Robert Allen, *História econômica global: uma breve introdução* (trad. Denise Bottman, Porto Alegre, L&PM, 2019).

<sup>23</sup> Karl Marx, *O capital: crítica da economia política*, livro I: *O processo de produção do capital* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2017).

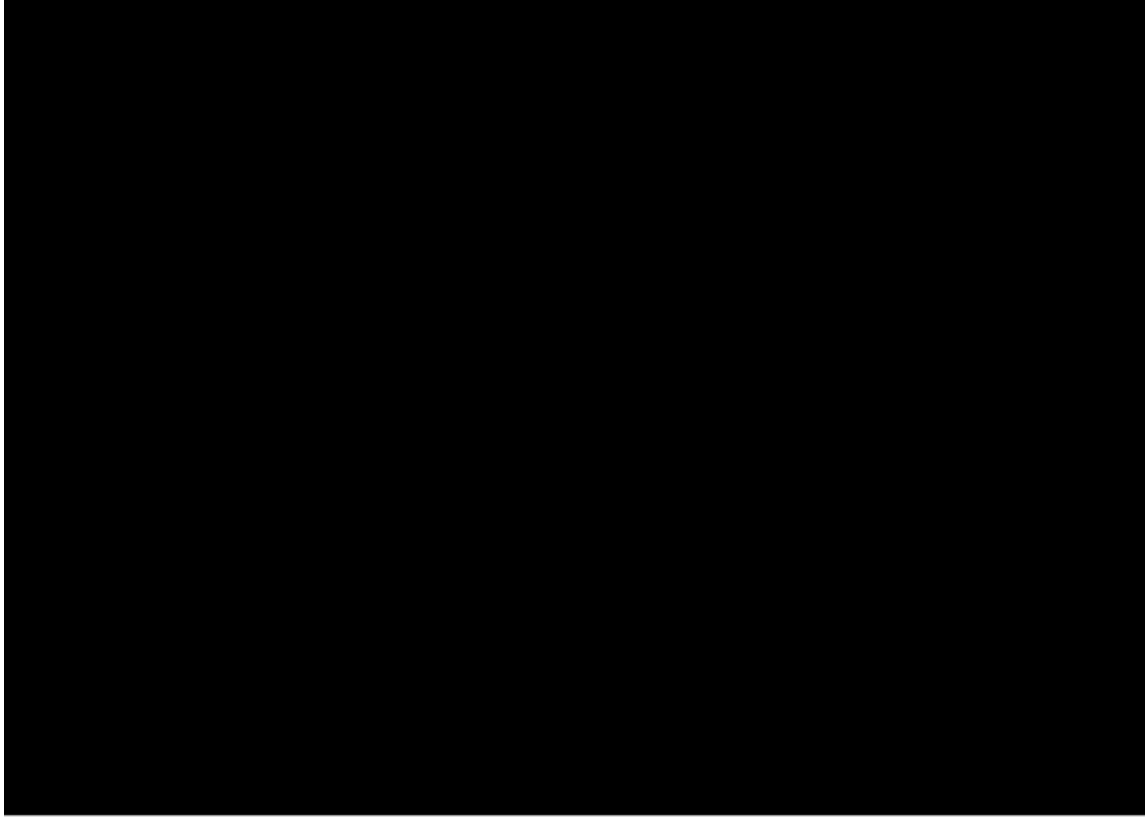
<sup>24</sup> Paul Virilio, *Espaço crítico* (trad. Paulo Roberto Pires, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993), p. 13.

<sup>25</sup> Shoshana Zuboff, “Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, *Journal of Information Technology*, v. 30, n. 1, 2015, p. 75-89.

<sup>26</sup> Como nas palavras perturbadoras de Jonathan Crary, “desde os tempos de Nietzsche tem havido uma transferência enorme e irreversível da ‘razão’ humana às operações 24/7 de redes de processamento de informação e à transmissão sem fim de luz por circuitos de fibra ótica”. Jonathan Crary, *Capitalismo tardio e os fins do sono* (trad. Joaquim Toledo Junior, São Paulo, Ubu, 2016), p. 36.

<sup>27</sup> McKenzie Wark, *O capital está morto*, cit.

<sup>28</sup> Douglas Rodrigues Barros, *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial* (São Paulo, Hedra, 2019), p. 42.





## **PARTE III**

**O QUE**

**É ISTO,**

**O**

**IDENTITARISMO?**

A verdade [...] não comporta nenhuma identidade e (esse é o ponto mais delicado) não constitui nenhuma identidade. Ela é oferecida a todos, ou destinada a cada um, sem que uma condição de pertencimento possa limitar essa oferta ou destinação.

*Alain Badiou*

A ética do amor não tem nenhuma ligação com sentimentos compassivos ou conexões tribais. Ela constitui a última tentativa para gerar entre as pessoas oprimidas o sentimento de que elas são capazes de influir.

*Cornel West*

# 7

## O IDENTITARISMO COMO PARADIGMA DE GESTÃO DO CAPITALISMO DE CRISE

### **A reatualização da gestão identitária**

O discurso da modernização tinha como horizonte a ideia de que um dia o mundo inteiro chegaria à realização plena das potencialidades europeias – ideologia que ocultava o desejo colonial e narcísico de que o mundo viesse a ser tão branco quanto a Europa<sup>1</sup>. Uma vez civilizado por inteiro, desfrutaríamos da humanidade completa. Esse mantra, aos poucos, solidificou um imaginário, reduziu o passado ao discurso do presente, entregou à burguesia europeia o monopólio sobre as conquistas humanas, identitarizou populações não europeias e colocou a Europa no lugar do universal. A privatização e europeização das qualidades universalmente distribuídas se expressou em uma série de invencionices: do universalismo egípcio ao cristianismo semítico, assistiu-se a uma operação de fabulação para adequar o mundo à ordem do discurso colonial. A própria ideia de Ocidente precisou de rígidas fronteiras<sup>2</sup>, a dívida da Grécia para com a Ásia e a África foi esquecida e, de repente, a filosofia se nacionalizou. Nascida na modernidade, a noção de Europa teria ainda que desconcentrar o tempo e imaginativamente será construída como algo a-histórico.

Em meio à racionalidade privatizante, que atendia aos pressupostos da nova reprodução social, estava o martelo da raça pregando significantes raciais em outras populações: africanos,

asiáticos, semitas, ciganos, árabes, indígenas etc. Nesse movimento, a Europa não apenas instituiu o imaginário que racializou a humanidade, como também providenciou uma racionalidade em que o outro se tornaria exótico, reduzido a uma peça no processo colonial. Tudo sabiamente justificado pela teoria do conhecimento. Assim, foi a consciência dos colonizadores europeus que de saída organizou uma identidade sem alteridade. Tudo de bom, justo, belo e virtuoso foi reduzido ao seu reflexo e passou a ser balizado por suas fronteiras. Para além delas, encontrava-se o terreno da aventura, do estrangeiro, do estranho, do infamiliar, do projeto inacabado do ser<sup>3</sup>. Simulou-se um ritual sagrado em que o assassinato imaginário do outro foi ressignificado para a constituição da identidade de si, e então “a Europa civilizada, branca, era tomada como paradigma da ‘compreensão’ da cultura do novo mundo”<sup>4</sup>.

O sacrifício sagrado não foi apenas metafórico. Para as classes dominantes europeias constituírem sua identidade, foram imolados milhares de indígenas e africanos no altar da modernização. Essa violência também se relaciona à dura repressão da sexualidade do homem europeu, que, fora de suas fronteiras, não raramente extravasou em manifestações de brutalidade como estupro, rapto, sadismo, linchamento etc. Para além das fronteiras europeias, tudo ainda estava mais ou menos no plano lunar, “fora” do campo da civilização. O *outro*, nesse contexto, era a representação imediata e o lugar da realização das pulsões arcaicas. Foi coisificado e, portanto, tornado um nada. O delírio na construção do identitarismo europeu, a violência contra a alteridade, embora tenha sido empoeirado pelo tempo, jamais foi superado e retorna com fervor em todas as crises do capital – tal qual visto no nazismo que, como bem elucidou Aimé Césaire, reatualizou em terreno europeu a jactância identitária dos aventureiros dos séculos passados.

Paralelamente, a cisão sexual entregou papéis domesticados pela reprodução social. Há, portanto, séculos que organizam a identitarização da humanidade. Os impérios europeus, no afã de

produzir a ideia de *diferença* como inferioridade para a ultraexploração colonial, fizeram com que o indivíduo racializado e a mulher fossem entendidos como a humanidade em estado de potência que deveria ser conduzida à plena humanidade por seus supostos mestres no caminho do desenvolvimento efetivo. Nesse essencialismo racial, que também projeta uma identidade no sexual, estabeleceram-se ligações extemporâneas de causalidade rígida entre a racialização e o destino do racializado, entre o sexo biológico e seu destino anatômico. Responsável pelo discurso científico que buscará explicar a situação depauperada dos racializados, o determinismo biológico, descartando o desenvolvimento histórico-social, foi o principal fator na naturalização da ideia de raça e de sexualidade. A Europa, afinal, exportou muito mais do que contratos e escravos<sup>5</sup>: exportou também a definição de identidade necessária à expansão e ao controle mercantilistas balizados por sua ontoepistemologia.

Resultado de um desdobramento histórico, a identidade tornou-se um recurso necessário para legitimar controles e assegurar a abertura de mercados baseados no tráfico humano e em produtos primários. Apartada do outro ao mesmo tempo que dele dependente, fundamentou os enlaces decisivos da consolidação de um imaginário sobre a humanidade dividida em raças e depois em fronteiras nacionais. A necessidade de configurar identidades – em conformidade com o novo processo de reprodução social – era imediata no sentido de executar uma exclusão radical das diferenças como algo completamente alheio. Aos identitarizados restava a luta pela cidadania. Como a ideia de universalidade é abstraída da formalidade dos contratos, o sujeito de direito será encarnado na figura do *citoyen* (cidadão), que evidentemente não é o racializado das colônias, mas o proprietário da metrópole. Essa universalidade abstrata, correlacionada ao embrião da mercadoria, organizará aos poucos os critérios para dela se apossar: a propriedade é a porta de acesso e o Estado é seu organizador. Para

os escravizados, no entanto, essa porta estará fechada e os impactos desse processo serão sentidos séculos depois.

Durante o período áureo da modernização, a fé na universalidade abstrata foi mantida – isto é, quando ainda se acreditava que os racializados poderiam ir da *potência* ao *ato* embranquecendo-se por meio da entrada no mundo do trabalho produtivo. Com o ocaso da modernidade enquanto ideal, a universalidade abstrata foi desmascarada e deu-se início a um novo modelo de gestão. Ficou evidente que o sol não era para todos e que, portanto, era preciso demarcar critérios de exclusão e implementar mecanismos de contrainsurgência para manter os fluxos do mercado sem “estresses desnecessários”. A novidade do século XXI é que, no estágio atual das forças produtivas, no qual o capitalismo se torna um *capitalismo de crise*, o identitarismo se reatualiza e passa a operar o horizonte da “política”. Reatualizada pelas crises no mundo do trabalho e da noção de progresso, a *gestão identitária da diferença* marca o novo quadro da relação entre a sociedade civil e o Estado. Uma vez que a crença de que a “humanidade realizaria todas as suas potencialidades” caiu por terra, passou a ser necessária uma judicialização da política voltada às identidades como autorregulação.

Assim, a desregulamentação pró-mercado – que dá regras claras à concorrência – é paralela à autorregulamentação da afluência de identidades no corpo social. O identitarismo ressurge transfigurado em resposta à crise. Concretiza-se, portanto, o esvaziamento do potencial político da identidade, que passa a ter suas demandas organizadas para evitar problemas em relação ao mercado. Se na gestão do Estado-nação a identidade era obliterada em nome da coesão nacional, no Estado empresarial o *ethos* gregário da identidade será reativado em nome do controle e da manutenção dos fluxos logísticos do capital.

## **A lógica paraconsistente da gestão identitária**

Newton da Costa ensinou de maneira interessantíssima que na teoria pragmática a certeza pode ser formulada por dois teoremas contraditórios. Nos termos dele, um sistema lógico pode ser *paraconsistente* ao executar uma lógica subjacente a teorias dedutivas inconsistentes, que não trivializam o constructo lógico. Se nas ciências empíricas a verdade pragmática admite duas lógicas contraditórias entre si, isso significa que, em certas ocasiões (e em dados sistemas), proposições contraditórias são pragmaticamente verdadeiras – um exemplo é o modelo atômico de Niels Bohr, que une a mecânica clássica e à teoria eletromagnética de Maxwell. A lógica paraconsistente nos ajuda a compreender a forma de gestão do capitalismo tardio, que une espírito gregário e globalização no mesmo pacote: duas idealizações que se negam e se reforçam de maneira recíproca. No modelo paraconsistente, não há necessidade de uma supressão, tampouco de um movimento ascendente, e sim de uma sustentação antinômica ante duas posições contraditórias e sustentáveis entre si<sup>6</sup>.

O capitalismo sempre foi delimitado por contradições internas. Com a globalização, no entanto, algumas contradições emergiram em posições paradoxais: o nacional e o étnico, o eu e o gregário. O mundo se verteu em forças dispersas e díspares, a sagração do capital como sujeito fez desaparecer o centro de controle tão bem assentado nos Estados-nacionais: a dominação tornou-se radicalmente impessoal. O desaparecimento de um centro de comando foi paralelo à dinamização da vida social pela tecnologia, o que tornou a modernidade, para lembrar a velha lição de Bauman, uma modernidade líquida<sup>7</sup>. O Estado sólido, responsável pelo ditame da cidadania, que reivindicava a legitimidade do direito impondo regras e consensos identificáveis, foi substituído pelo Estado líquido, acionista e protetor das finanças, que teve de abandonar o senso de soberania para manter as contas diante de uma economia globalizada, apostando na autorregulação não só dos mercados, como também dos indivíduos. Com isso, “a única tarefa econômica permitida ao Estado, e que se espera que ele

assuma, é a de garantir um ‘orçamento equilibrado’, policiando e controlando as pressões locais por intervenções estatais mais vigorosas”<sup>8</sup>.

Com a economia descentralizada pelos processos de reestruturação produtiva e financeirização, os próprios Estados, em busca de financiamento e empréstimos, abriram mão da velha e (in)decente soberania, causando um dos primeiros paradoxos da gestão contemporânea: o princípio territorial “autônomo” como fonte de rentabilidade. “A corrida para criar novas e cada vez mais fracas entidades territoriais ‘politicamente independentes’ não vai contra a natureza das tendências econômicas globalizantes”, diz Bauman, que assevera: “a fragmentação política não é uma trava na roda da sociedade mundial emergente, unida pela livre circulação de informação.”<sup>9</sup> Isso evidencia que pelo menos uma fantasia da modernidade sólida foi destruída: a soberania nacional que organizava consensos, eliminando do horizonte as identidades em nome da identidade nacional. O desmonte da velha União Soviética trouxe exemplos abundantes desse processo de diluição e da nova face da gestão global da economia<sup>10</sup>. Foi esse processo que gerou os Estados étnicos atuais, dos quais o maior exemplo é Israel.

Outra paraconsistência reside na consolidação de identidades desligadas do tempo histórico e forjadas por um *egoísmo gregário*. Isso é possível por causa da atrofia da experiência e da totalitarização da imagem, frutos da revolução comunicacional. Enquanto todo o campo da experiência passou a ser mediado pela imagem gravada, a apropriação individual da linguagem e da reflexão foi obliterada pela fruição da conectividade. Estamos conectados com o mundo, mas, na realidade, estamos sós. O espaço virtual, elaborado pela identificação algorítmica, consolida um espírito gregário mediado pelas preferências do usuário, mas não só: o espetáculo diuturno referencia os caminhos seguros que o indivíduo irá traçar para conseguir satisfação. Aqui, a otimização e a eficiência constroem a segurança necessária ao consumo. “O que é notável é que falar de uma sociedade-rebanho de consumidores

proletarizados não é de modo algum incompatível com o desdobramento de uma cultura do egoísmo erigido em regra de vida muito pelo contrário: essas noções se chamam e se sustentam.”<sup>11</sup> O impacto que esse paradoxo causa na consolidação da identidade é observado no esvaziamento total do seu passado. Um ego-gregário, para usar a fórmula de Dufour, é uma paraconsistência que, alcançando a vida íntima de maneira global, possibilita o identitarismo como gestão da vida social.

## **A identidade como gestão**

A identidade é uma construção cujos limites são determinados pela relação sócio-histórica. É isto que a torna tão preciosa: a capacidade de dar sentido à ação individual ataviada com pressupostos lógicos da organização social. Se o ocaso das promessas da modernidade reelaborou as formas de sociabilidade, é preciso, então, debruçar-se nos efeitos disso na concepção de identidade. Se a identidade subjetiva é um momento precário de organização da subjetividade, sem o qual a estrutura simbólica do indivíduo se rompe, e se a identidade cultural fornece formas de autoidentificação ao indivíduo na busca de reconhecer-se a si mesmo na relação com o outro, o identitarismo é o pertencimento dirigido pelo controle administrativo, que é operacionalizado para definir o lugar das múltiplas identidades no interior da álgebra do poder.

A gestão identitária reduz a identidade ao pertencimento representável na esfera jurídica. Quando foi organizada pelo Estado moderno, no surgimento do capitalismo, a identidade permaneceu atada à esfera dos modos de visibilidade da gestão democrática cidadã; ao ser organizada pelo Estado empresarial-financista, ela se desdobra em fonte de rentabilidade e afirmação concorrencial da gestão empreendedora. O reconhecimento é, assim, redefinido como o lugar potencial de ser visto e de ter voz na gestão. A armadilha está no fato de que aquele que quer ser visto e ouvido

precisa ser integrado às formas de identificação administrativa. Isso estabelece uma igualdade formal geométrica: o direito precisa abrir-se às especificidades para receber as demandas de grupos particulares e gerir a possibilidade (ou não) de satisfazê-las<sup>12</sup>.

Seja como for, é preciso reafirmar que a identidade só opera a política quando se dilui. Se a política resulta do conflito e da encarnação genérica de uma demanda particular que se universaliza, abrindo mão de predicativos e características particulares, a gestão da identidade consiste em conservar a particularidade das demandas propícias à manutenção do capitalismo de crise<sup>13</sup>. Ter claro esse ponto é central para entender a dinâmica atual da gestão contemporânea: não há “política de identidade” senão na panaceia da pós-política. A eficiência no atendimento aos casos particulares, o cadastro que define etnia e sexualidade e o algoritmo que encaminha os anseios são formas de organização do gerenciamento das identidades que, dia e noite, se empenham para evitar qualquer ação efetivamente política. O terreno da gestão se engalfinhou na obscenidade que ocultava: não se trata mais de negar a falsa universalidade do direito, porque todos a reconhecem, também não se trata mais de negar a lógica exploratória do capitalismo, mas de criar uma vasta e empenhada rede que estenda a cobertura do direito àqueles que não eram reconhecidos no período fordista. É uma gestão pós-política calibrada para evitar o conflito político.

Evidentemente não se dilui o sujeito de direito, mas busca-se uma autorregulação privada do direito sob novas bases. Afinal, “é verdade que as múltiplas fases do capitalismo são também distintas maneiras de estabelecimento de direitos subjetivos. Mas tais variações remanescem na base de formas necessárias, como a do sujeito de direito”. Se há uma mudança radical de gestão no ultraliberalismo, também há uma recomposição da forma do direito, e “mudam as quantidades e os arranjos de direitos subjetivos afirmados ou concedidos a determinados agentes sociais”<sup>14</sup>. Assim, as formas de gestão contemporâneas esvaziam e nulificam toda

substancialidade das identidades ao organizá-las sob o sujeito do direito, porque esse procedimento impede o gesto de politização real. Não importa a história efetiva daquilo que compõe uma identidade; na gestão da identidade neoliberal, o que está perdido não é só a singularidade de uma demanda que seja potencialmente universal<sup>15</sup>, é também “aquilo que por séculos constituiu o esplendor e a miséria das gerações que se sucederam sobre a Terra”<sup>16</sup>.

Em regime de crise do trabalho – que na verdade significou um excedente implacável de trabalho, uma sociedade hiperconectada e a obsolescência de milhares de indivíduos inabsorvíveis –, a concorrência se torna um modo de sobrevivência e a identidade se reduz à demanda de mercado. “Daí o caráter epidêmico do sintoma. Sob a pressão da concorrência interiorizada em seu nível histórico máximo, de um jeito ou de outro todos acabam arregimentados para o serviço da ‘colaboração’”<sup>17</sup>. Furtivamente, as formas de politização são barradas. Em uma administração naturalizada, os controles são ativados para impedir que uma demanda particular se torne uma condensação metafórica de oposição global ao sistema. Acatar a demanda, esterilizando sua potência política, é sempre o caminho mais seguro, desde que não fira as formas de (des)regulamentação social voltadas ao mercado. A regra: ter representantes das identidades assinaladas, colocá-los no espaço de poder para exercê-lo, impor a autorregulação delas através do engajamento de seus agentes etc.

Para uma contrainsurgência permanente é preciso ter um quadro administrativo em estado de vigília, com especialistas de várias áreas para controlar a demanda e direcioná-la a um grupo particular. O resultado desse processo é que o gesto singular de subjetivação política se anula em nome da pseudocoesão gregária definida pelo desempenho e pela eficiência dos proponentes da demanda. É tudo uma questão técnica organizada por um eu.

## **A eliminação da política**

Enquadrada pelas formas administrativas do capitalismo de crise, a “política da identidade” estabelece a afirmação particular em conjunto com o lugar gregário no interior da estrutura social. Política se reduz a gestão quando a resolução dos conflitos e a própria noção de justiça se atrelam à ordem social, que atribui a cada identidade o seu devido lugar. Sendo a gestão o lugar fantasioso da coesão, a *Weltanschauung* (cosmovisão) do capitalismo pós-fordista é recoberta pela noção de que a política seria a administração dos conflitos. A gestão corresponde à ideologia da eficácia e do desempenho: é um regime determinado pela regulamentação do direito e da gestão administrativa pró-mercado. O jurídico se expande e assume toda a organização político-social, forjando a identificação absoluta entre política e administração. Assim, o consenso pela ordem impõe a inclusão de todas as partes identitizadas através da demanda no modo de visibilização do mercado, coibindo a subjetivação política ao reduzi-la às formas de controle e enunciação de si.

Nenhuma forma social, porém, é passível de um total esvaziamento do político. A atual forma de gestão, que tem como finalidade impor a transfiguração da política, não consegue impedir o conflito político, que adentra por outras vias – inclusive pelas mãos da extrema direita mundial, que usa esses mesmos retornos apaixonados às raízes imaginárias, apostando numa ultrapolítica violenta e militar. Delimitada pela racionalidade concorrencial de um capitalismo em fim de linha, a nova lógica identitária, ao obliterar o comum, traz consigo o germe da violência no espectro político contemporâneo. É o que vemos com retornos apaixonados às diferentes formas étnicas e religiosas, que operacionalizam uma lógica fascista, e com a proliferação de ressentimentos internos, que acaba por forjar uma luta de todos contra todos.

É nesse registro que o identitarismo se torna horizonte comum: acercado do aparato jurídico, o mercado global impõe, por meio da noção de concorrência universal, desempenho, eficácia e rentabilidade à administração geral da vida social. Tudo sustentado

pela degradação do mundo do trabalho, pela corrosão do Estado nacional e pelo apelo egoísta à sobrevivência. O paradoxo é que a identidade – ligada à história de populações excluídas – foi *desconstruída* para ser assumida pelo processo de gestão, que, por sua vez, é o ápice de uma recolonização que substitui a herança histórica pela integração às formas de mercado. No lugar da memória, para falar com Debord, estará seu homônimo criado pelo Estado do espetáculo integrado: uma pálida narrativa de entretenimento martelada pelos dispositivos digitais e pela ascensão dos representantes eleitos, uma gramática de controle que reproduz uma memória fantasiada conivente com a dominação<sup>18</sup>.

O problema é que a gestão das identidades carrega uma violência constitutiva: ao tentar tornar visíveis todas as identidades na estrutura social, ela não só absolutiza os lugares no interior da ordem, como também fixa uma alteridade radical que facilmente se torna objeto de ódio absoluto (nós brancos... vocês muçulmanos... etc.). Ao conformar todas as identidades em espaços identificáveis pelo aparato estatal, perde-se de vista o espaço da invisibilidade, reduz-se a luta política à afirmação identitária nos espaços que reconstituem a exclusão. Como o direito privado apresenta meios de as identidades afluírem no espaço da visibilidade, tratar dos problemas dos que não estão contemplados na ordem equivale a um processo eterno de definir as regras para sua integração. “A ‘festa dos incluídos’ é uma outra zona de espera. Só que positivada, pois afinal se trata de ‘incluídos’, e assim sendo, nessa outra zona, o horizonte de espera se dissipou de uma vez por todas num presente absoluto”<sup>19</sup>. A essa conclusão faço um adendo: presente que busca se defender com unhas, dentes e armas. Isso faz coro com a lógica policial e sobrevivencialista de uma apocalíptica própria à extrema direita, martelada pela indústria cultural.

## **A lógica policial do identitarismo**

No capitalismo de crise, é necessário que haja uma cultura jurídica para policiar a identidade e forçá-la a se ajustar a critérios identificáveis pelos aparatos institucionais do Estado. Esse processo serve para dessubstancializar as identidades historicamente deixadas de fora das benesses da modernização capitalista clássica

—  
o apagamento das histórias de luta por meio da sua substituição por narrativas mais coniventes, o ofuscamento do sofrimento colonial por uma história palaciana de reis e rainhas etc. Mais que isso, porém, também fecha essas identidades a fim de controlar suas demandas. O identitarismo trata desse fechamento (produzido para ser gerido) nas formas de representação do Estado empreendedor — um “eu=eu” que efetiva a transformação da identidade em mercadoria. O ativismo em torno da identidade se torna, assim, um ativismo de sobrevivência que muitas vezes se vê reduzido à máscara da *representatividade* democrático-liberal, legitimando o conteúdo ideológico da gestão por meio do apego à resiliência<sup>20</sup>. Seu sintoma é agudo porque todo o campo da política se reduziu à representação identitária.

A eficiência do atendimento das demandas de identidade se tornou, assim, a tônica dos governos e é medida pelo sucesso em impedir que o litígio de uma identidade particular se generalize. Eficiência governamental significa impedir, em nome da “política”, que a política real ganhe livre curso numa lógica policial e punitiva. Ou seja, coisa de negro é de negro, de indígena é de indígena e assim por diante... “A visão por trás disso”, como esclarece Jodi Dean, “é a de indivíduos autocentrados, da noção política como posse, da transformação reduzida a uma mudança de atitude e de uma esfera fixa e naturalizada de privilégio e opressão.”<sup>21</sup> No novo tempo do capital de crise, mesmo transtornos psíquicos são formas de identificação reduzidas a uma demanda por reconhecimento da esfera estatal, gerando, por sua vez, grupos de pertencimento balizados pela estereotipia dos sintomas, como algo inscrito no cérebro de maneira irreversível<sup>22</sup>. A judicialização da vida privada

conduziu, assim, a uma construção infinita de dispositivos voltados às identidades, que se multiplicam de maneira assombrosa.

Toda uma parafernália é posta em ação: as redes sociais, o *influencer* de nicho, a construção de representantes das pautas, de muros entre grupos historicamente violentados pelo colonialismo e, sobretudo, de uma gramática que não ponha em xeque a raiz da exploração universal do sistema. Isso forja um esquema paternalista e meritocrático: ao vencerem, os representantes mostram aos representados o caminho a seguir. Reservistas intelectuais se alistam em universidades mundo afora para tentar dar respostas eficientes que humanizem o capital. Nessa esteira, o culto à identidade fechada se converte num álibi ao desarmamento político, impedindo que a ruptura social seja postulada. Se a possibilidade de redefinição da totalidade social reside no particular, a lógica policialesca da gestão evitará que esse particular se singularize e atinja a todos. É exatamente por isso que as identidades excluídas foram postas numa contínua vigilância pelos aparatos policiais: o controle identitário, identificando as demandas particulares de grupos de pertencimento, conduz uma administração que impede que uma demanda se globalize e se torne efetivamente política<sup>23</sup>.

É claro que a forma política balizada pela ideia de nação já impunha um processo de gestão<sup>24</sup>. Como argumenta Alysson Mascaro, “as formas estruturais da relação entre economia, política e direito revelam as múltiplas contingências dessa mesma relação, seus esgarçamentos e suas reconstituições”<sup>25</sup>. A forma de política nacional democrático-liberal já exigia da gestão otimização de resultados e eficiência das ações na relação com o capital, ou seja, já concorria para o desaparecimento da política como possibilidade de transformação.

O fordismo mantinha o conflito de classes latente ao passo que a identidade nacional funcionava como um guarda-chuva que impedia a visualização das várias demandas particulares (negras, indígenas, de gênero etc.). Mas é só quando o capitalismo se globaliza, alicerçado na informatização e na crise do trabalho, que o campo da

política se reduz à gestão efetiva. A identidade passa a se afigurar como recurso humano, a política precisa ser entendida como gestão e a ideia de classe tende a sumir do discurso. Nesse quadro, sem corpo político, a crítica se tornou só mais um adereço do sistema. Vejamos agora como isso foi possível.

## **Bolhas identitárias**

A centralidade da dimensão essencialista da identidade – o identitarismo – é, portanto, um sintoma profundo. O identitarismo faz parte da própria realidade social contemporânea. Suas condições de possibilidade são as seguintes: 1) a globalização das atividades econômicas; 2) a precarização e a individuação do trabalho, aliada ao discurso neoliberal; 3) a flexibilização tanto das forças produtivas quanto das relações de produção; 4) a reorganização da vida socioeconômica interconectada em redes; e 5) a recolonização do imaginário por meio da representação moderna da racialização. Como sintoma de uma época desenvolvida à luz das transformações sociais, o identitarismo foi, portanto, muito alimentado pelas novas tecnologias informacionais de captura do imaginário. É possível afirmar que, durante os últimos mais de cinquenta anos desde a invenção do primeiro *chip*, a revolução nas comunicações não cessou de avançar de maneira radical também para dar conta da crise como forma de gestão.

Sob a sombra da crise do capital, a tecnologia da informação desenvolveu mecanismos inigualáveis no que se refere ao controle e à mineração de dados de populações inteiras. Os algoritmos do *big data* enquadram hoje bilhões de pessoas em modelos quantificáveis. A partir da mineração de informações agrupadas por dados colhidos via internet<sup>26</sup>, os algoritmos, lançados em código de programação, dinamizam as relações no mercado, nas empresas e nas relações intersubjetivas. Assim, a revolução da microeletrônica condensou, sob imensas bases de dados, as necessidades do mercado globalizado. Duas finalidades passaram a operar a gestão:

*eficiência e otimização*. A eficiência é medida pelo alcance efetivo de uma finalidade, e a otimização é o refinamento de dados para garantir a eficiência. O desenvolvimento das formas administrativas, operadas agora por *softwares*, convidou centenas de matemáticos a saírem de *campi* universitários espalhados mundo afora e se envolverem com modelos matemáticos para gerenciar a economia e a vida social como um todo. Uma nova categoria trabalhista, os *cientistas de dados*, tornou-se central para o desenvolvimento do *big data*<sup>27</sup>.

A primeira definição de *big data* é a de que se trata de uma ferramenta de gestão da informação que torna eficiente o acesso ao mercado por meio do gerenciamento de dados. O problema subjacente é a configuração da linguagem matemática utilizada, que leva consigo todo o imaginário concorrencial do capitalismo tardio. Com um sistema estatístico aparelhado por algoritmos, o *big data* conta com números enormes para compensar as anormalidades e um “texto eletrônico” é utilizado como referência. Em síntese, o que o *big data* faz é uma tentativa, como diz Shoshana Zuboff, de “prever e modificar o comportamento humano como meio de produzir receitas e controle de mercado”<sup>28</sup>. Reunindo bilhões de dados, cruzando-os conforme a finalidade a que se visa, o *big data* é otimizado para fazer com que a mensagem de venda chegue de maneira eficaz ao potencial consumidor. É sob esse aspecto que os modelos algorítmicos, sustentados por uma base formal de informação, passaram a governar a vida social de maneira global. O sucesso de um modelo é definido pragmaticamente com base na estatística e nos resultados alcançados. Dados são emitidos para traçar correlações estatísticas e aperfeiçoar o modelo algorítmico através de *feedbacks*<sup>29</sup>.

Mas, afinal, o que é um algoritmo? Na tecnologia computacional, um algoritmo é um conjunto de instruções que são organizadas de maneira sistêmica com a finalidade de resolução ou de execução. Ele parte de instruções simples e exatas para identificar e quantificar o comportamento dos usuários da internet. A questão é que, sendo

neutro enquanto ferramenta de levantamento e entrecruzamento de dados, não o é enquanto finalidade orientada pela linguagem que alimenta o modelo. Como modelo matemático funcional, organizado a partir da estatística via coleta de dados, o algoritmo só se justifica no resultado e na eficiência de sua meta. Partindo de instruções simples, ele se complexifica conforme a necessidade de refinamento para considerar situações adversas. Ele “encontra padrões por si próprio e então, com o tempo, traça relações entre padrões e resultados”<sup>30</sup>.

Tudo parece ser absolutamente neutro, com uma cientificidade que escapa às ineficiências humanas; essa noção, no entanto, não resiste a um exame mínimo, pois a construção algorítmica requer a definição de um problema e de uma meta de solução. É aqui que entra o fator humano. Essa meta realiza uma sequência de passos para solucionar o problema aventado e eles são traduzidos em linguagem de programação. Ao serem lançados, os códigos de programação utilizam vários outros algoritmos a fim de otimizar as informações: um modelo utiliza dados para otimizar sua eficiência. Nisso, o cálculo é central: a formalidade da linguagem do código é atrelada ao princípio de não contradição. Contudo, o problema está no fato de que a contradição movimenta o tecido social. “As ADMs (modelos algorítmicos) [...] tendem a favorecer a eficiência. Por sua própria natureza, alimentam-se de dados que podem ser medidos e contados”<sup>31</sup>, eliminando do campo de ação as contradições e desigualdades sociais.

A linguagem do texto eletrônico, baseada em padrões de otimização, define o problema e busca solucioná-lo numa lógica amparada na “ideia do mais eficaz”. Mas acontece que a qualidade das relações sociais não se reduz à quantificação. Por exemplo, um entrecruzamento de dados com refinamento algorítmico é capaz de cruzar uma avaliação curricular com dados de saúde e código genético de um avaliado, otimizando a escolha do empregador ao livrar este de um funcionário que possivelmente adoecerá no futuro. Se o resultado é eficaz na virtualidade da escolha do empregador,

na realidade prática se revela uma injustiça social na medida em que a possibilidade da doença exclui o candidato, a despeito de sua qualificação e independentemente de sua necessidade. Em suma, na regra do mercado, a lógica algorítmica elimina os “elementos mais fracos”, otimizando sua cadeia.

Nós nos tornamos dados: objetos de uma lógica formal baseada na otimização de resultados que, para torná-los eficientes, sequestra nossas informações. Para o algoritmo e sua cientificidade mercado-lógica, todos estamos atados às formulas que imediatamente nos transformam em dados dispensáveis ou interessantes. “A extração e o processamento de *big data* permitem predição e influência no comportamento da população, engenharia social, marketing político, vigilância digital de empresas de outros países e de governos estrangeiros”<sup>32</sup>. Enfim, trata-se de uma revolução nas formas de controle jamais vista.

A eficiência, como discurso voltado ao mercado e prática de realização de fluxos, engendra o seu contrário: a caça à ineficiência empregará milhares de analistas. Os cientistas de dados construirão modelos matemáticos baseados no acúmulo de informações para organizar padrões algorítmicos que viabilizem sua otimização. Esse sistema estatístico, organizado sobre uma base dinâmica de informações em volume gigantesco, só é possível graças ao advento da internet, cujo alcance efetivou uma verdadeira mineração de dados.

A alimentação dos *proxies*, que encaminham o indivíduo na navegação em rede, é feita por uma linguagem lógica. É a lógica da acumulação de dados no *big data* que traça de maneira transversal a alimentação do texto eletrônico, orientando a base algorítmica que enquadra na qual o indivíduo é só um agente consumidor. Não há como deixar de concordar com Zuboff quando ela aponta que “a lógica de acumulação organiza a percepção e molda a expressão das capacidades tecnológicas em sua origem”, e conclui: “Suas suposições são amplamente tácitas e seu poder de moldar o campo das possibilidades é, então, amplamente invisível. Ela define

objetivos, sucessos, fracassos e problemas, além de determinar o que é mensurado e o que é ignorado”<sup>33</sup>. Ou seja, na lógica dos negócios em rede, as pessoas de carne e osso são substituídas por dados que as direcionam, moldando suas escolhas e até mesmo seu destino – pense, por exemplo, em grandes bancos de dados policiais que avaliam “áreas de risco” ou escores de crédito para pobres. Além de torná-los compradores, “eleitores ou trabalhadores mais eficientes”<sup>34</sup>, a regra da otimização efetiva as afinidades algorítmicas da identidade gregária. E mais: no plano subjetivo, o algoritmo oferece ao indivíduo soluções rápidas, planos infalíveis, certezas antecipadas, diagnósticos precários e tamponamento do sofrimento via drogadição autogerida.

Assim, os modelos algorítmicos, que organizam bases de dados aperfeiçoadas por cliques, também orientam grupos de afinidades nas várias redes sociais. Se nenhuma identidade pode constituir ou restituir uma essência, a dinâmica da vida social virtualizada – e mediada por poderosas empresas de capital aberto, como Google e Meta – agindo sob o mantra da eficiência da mensagem, libera os indivíduos dos elementos que negam suas crenças e formas de identificação, jogando-os na fantasia gregária. O termo latino *gregarius* sugere de maneira radical a organização desse imaginário identitário: uma ânsia de proteção forjada a partir do império da imagem, que organiza a vaga noção de pertencimento, e um Grande Irmão que gere a demanda de cada um. É um rebanho virtual, afinal.

Desse modo, na realidade virtualizada realmente se crê, ainda que por alguns momentos, pertencer a um grupo através da estereotipia imagética. As construções simbólicas do indivíduo, formuláveis em termos de identidade, são capturadas pelos algoritmos, que otimizam seu contato com a rede capturando seu imaginário. O PC (*personal computer*) não é uma janela para o mundo, mas uma janela para as preferências de consumo do usuário. Além da constituição de bolhas baseadas na identidade algorítmica, há um novo modelo de acumulação organizado

estatisticamente por sofisticados modelos matemáticos. Por isso, os cientistas de dados tornaram-se centrais na mobilização e no engajamento econômicos<sup>35</sup>. A criação de modos de antecipar o comportamento de potenciais clientes se alastrou por todo o mundo em rede global. Finanças e *big data* se juntaram e a mineração de dados se tornou a norma. O indivíduo passou a ser tutelado pelo *smartphone*.

A redução dos indivíduos a meros consumidores encaixotados no mundo virtual em grupos de afinidades produz um processo de “sociável dessocialização” no qual o eu, fechado em si mesmo, se torna também gregário, isto é, necessita da referência de um grupo de identificação narcisicamente orientado. Esse é o modo como o identitarismo na rede se processa: uma construção literalmente virtual de um pacto simbólico orientado por exposição diuturna e engajamento individual que fornecem mais dados e mais fechamento à identificação. Tudo se baseia em imagens e na mobilização de afetos. Nas malhas da rede, o sujeito tem na janela do seu computador um espelho de satisfação narcísica que elimina do campo de vista o negativo, que é sempre combatido, linchado ou cancelado. Os dados fornecidos de maneira voluntária refinam o direcionamento algorítmico, organizam ciclos de retroalimentação que moldam a demanda individual e conduzem o indivíduo a grupos específicos.

Um algoritmo que estabelece um modelo por padrões estatisticamente eficientes, acaba organizando assim um “nós” de interesses comuns. É sob essas condições que o identitarismo nas redes se tornou uma realidade que constrói as formas “políticas” atuais. Grupos virtualmente criados, condicionados por identificações estereotipadas e cada vez mais estetizantes pelo império da imagem, ao se contraporem a outros, otimizam dados, constroem formas eficientes de mercados e mantêm o engajamento ativo. Nas redes sociais, a guerra civil é uma norma lucrativa. Nelas, visual é tudo, atitude não é nada.

## O predomínio da imagem

Com a revolução comunicacional, o domínio da imagem passou a ser central. “Na instância da imagem”, dirá Eugênio Bucci, “a distância do idioma não bloqueia mais o fluxo dos conteúdos.”<sup>36</sup> Aliás, o espaço da palavra escrita, lugar de silêncio e meditação, será depauperado por uma dramática redução à comunicação publicitária, que busca tão somente despertar emoções identificatórias em poucos caracteres. Se na era da televisão a imagem já reinava soberana sobre a palavra, com a internet a imagem terá dimensões totalitárias, acentuando a repulsa pela meditação abstrata e a impaciência diante da palavra escrita. A argumentação lógica se torna um peso para o usuário e precisa ser substituída por ritos catárticos de identificação nos quais ele se vê. Trata-se da busca por um gozo imaginário junto ao totalitarismo da mercadoria.

A sociedade do espetáculo é a realização de todas as potencialidades da indústria cultural. Nos termos de Debord, com o espetáculo arraigado nas relações sociais, a imagem passou a ser a mediadora de toda vida social, adquirindo o estatuto de realidade última e de prova real da verdade. O espetáculo “torna-se um poder pseudossagrado que se autodesenvolve por meio do crescimento da produtividade e da melhoria das tecnologias que diuturnamente combatem qualquer ação possível de transformação”<sup>37</sup>. Na totalitarização da imagem, organizada por uma escala planetária de conectividade virtual, a reflexão demorada e a crítica passam a ser vistas com desconfiança generalizada. Se a capacidade crítica sempre se relacionou à possibilidade de se distanciar do caos planejado do mundo, se a reflexão sempre teve a ver com uma parada e o silêncio, o convite pseudocrítico para limitar a formação à urgência da vida social, impondo respostas prontas para problemas “concretos”, é mais uma faceta ideológica das transformações operadas pela gestão de crise.

Para muitos progressistas contemporâneos, como dizia Christopher Lasch já em 1979: “A crítica paralisa a capacidade de ação e isola a universidade dos conflitos que assolam o ‘mundo real’”<sup>38</sup>. Com a passagem à era da especialização, a ideia de “formação” se reduz à noção de estar apto à vida a partir de uma educação moldada às necessidades do estudante enquanto consumidor. Qualquer ênfase numa estrutura desafiadora de raciocínios acurados, de conceitos elaborados e de lógicas consistentes (ou paraconsistentes) será vista como excesso de “elitismo deslocado da vida real”. O que importa agora é se tornar inteligível às massas acostumadas com a linguagem publicitária, numa indisfarçada adesão ao sistema que questiona: “Sua vó é capaz de entender sua tese?”. A forma suplanta o conteúdo de maneira integral e são as emoções, assim como a capacidade de despertá-las, que passam a organizar a finalidade do labor político: busca-se ressaltar a esfera privada como lugar de organizar o laço de identificação através da empatia. Nesse sentido, a organização da imagem em escala massiva trouxe impactos não só à formação, como à política institucional, fazendo desta um espetáculo mediado pela imagem. Se um dos pressupostos da nova gestão do capital, o neoliberalismo, pedia a redução da política à técnica jurídica, foi só com a interconexão que isso se tornou possível, rebaixando qualquer programa à imagem representativa da ideologia do usuário.

Com a hiperconectividade, a captura do imaginário social ocorreu sob bases industrializadas e o entretenimento tomou o lugar de destaque, proporcionando identificações de grupos virtualmente coesos. O critério de identificação dos anseios dos usuários, via cliques e *likes*, precipita bolhas identitárias de afinidades que suturam um consenso imaginário particularista. Ser de esquerda ou de direita se tornou algo relacionado à adesão a uma imagem, e não uma mediação reflexiva sobre um projeto político. O campo é este: uma finalidade inteiramente ligada à promoção emotiva que cause o movimento catártico da representação de si. Essa representação

egoica promove a identificação e o culto à identidade. Tudo passou a se referir a esta, e a mediação racional foi substituída pela ligação performática entre usuários e por um carisma mitificado pela demanda de pertencimento, mediado, geralmente, pelo culto à personalidade – representada por uma celebridade ou por um *influencer*.

Com o aumento exponencial do número de usuários, aquilo que Paul Virilio chamava de telepresença desencarnou a necessidade da presença efetiva, organizando um espaço virtual que se colocou como substituto do espaço social concreto. A virtualidade dos dispositivos eletrônicos passou a delimitar a realidade ao confundi-la com a imagem – ao vivo ou gravada –, que transcende os limites do espaço. Se na era da televisão a capacidade de imaginação foi limitada, impossibilitando o deleite de um penetrar surdo no reino das palavras, na era dos *smartphones* a capacidade de gravação de uma situação diminui razoavelmente a possibilidade da experiência em si mesma. Aqui, a atividade da lembrança se vê substituída pela fotografia, enquanto a experiência vivida é substituída pela gravada – quando, no almoço de domingo, ninguém está livre de alguém sacar o celular para registrar, sabe-se lá por quê, o encontro. O que importa é se divertir. Adorno certa vez comentou que “divertir-se significa estar de acordo”<sup>39</sup>, e muitos viram nisso um sinal característico do seu humor, deixando de perceber que a indústria do entretenimento havia capturado a fruição da demanda individual ao nível do consumo, causando um infantilismo identitário.

O espaço virtual funciona com base nas preferências de consumo determinadas por meio da mineração de dados. Nem pelo convencimento lógico nem por uma prática discursiva o mundo virtual é habitado por identificações sobredeterminadas pelo algoritmo, que objetifica o usuário operando por trás de sua demanda por gozo imaginário. Ele organiza um idioma visual que apreende nas redes a preferência inconscientemente orientada do usuário e convida à reação impulsiva diante dos dispositivos conectados que mostram aquilo que se quer. A meditação, a

contemplação e a capacidade de abstração são destroçadas em nome de emoções impulsivas que se entrelaçam com as identificações libidinais. Na abundância de imagens, que evoca a aceleração do tempo, atropela-se a mediação da palavra (*logos*). É o domínio da lógica identitária. “Os muitos agoras de pessoas distintas, de povos distintos, de movimentos sociais distintos, de experiências coletivas distintas – se compatibilizam, por fim, num denominador temporal na velocidade da luz, regido pelas tecnologias da instância da imagem ao vivo.”<sup>40</sup> A era do espetáculo integrado, pensada por Debord, revelou o domínio totalitário da imagem, que será violentamente defendida por progressistas ou reacionários. O solo que sustenta isso é o da organização egogregária que denomino identitarismo. Nesse mundo dos mortos, a presença –  
a nossa presença – é algo raro.

---

<sup>1</sup> A esse respeito Cida Bento traz algo central: “Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’”. Ver Cida Bento, *O pacto da branquitude* (São Paulo, Companhia das letras, 2022), p.18

<sup>2</sup> Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia das Letras, 2007).

<sup>3</sup> Achille Mbembe, *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada* (trad. Fábio Ribeiro, Petrópolis, Vozes, 2019).

<sup>4</sup> Gislene Aparecida dos Santos, *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade do negros* (São Paulo, Educ-Fapesp, 2006), p. 58.

<sup>5</sup> Como lembra Hegel de maneira sarcástica ao pensar sobre a impossibilidade de resolução dos conflitos no interior do Estado. Ver Douglas Rodrigues Barros, *Hegel e o sentido do político* (São Paulo, LavraPalavra, 2022).

<sup>6</sup> Ver Newton da Costa, *O conhecimento científico* (São Paulo, Discurso, 2018).

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida* (trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Zahar, 2021).

<sup>8</sup> Idem, *Globalização: as consequências humanas* (trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar, 2021), p. 74.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>10</sup> O Congo seria outro exemplo atual que reforça o paradigma de unidades territoriais enfraquecidas que tomam parte no butim do capitalismo transnacional desterritorializado como fonte de financeirização.

<sup>11</sup> Dany-Robert Dufour, *O divino mercado: a revolução cultural liberal* (trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2009), p. 38.

<sup>12</sup> Essa noção é de Cornelius Castoriadis. Ver, dele, *As encruzilhadas do labirinto* (trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987).

<sup>13</sup> A psicanalista Maíra Marcondes deixa isso evidenciado quando diz: “A ação política (quando pensada no registro da identidade) deve estar limitada à demanda de reconhecimento por parte de um Estado paternalista que, caso concorde que aqueles excluídos dos processos de igualdade possam participar da partilha de bens sem que isso cause grandes mudanças estruturais na sociedade, atende ou não à demanda”. Esse é o processo que aqui chamamos de gestão pós-política. Maíra Marcondes Moreira, *Fins do sexo: como fazer política sem identidade* (São Paulo, Autonomia Literária, 2022), p. 94.

<sup>14</sup> Alysson Leandro Mascaro, *Estado e forma política* (São Paulo, Boitempo, 2013), p. 115.

<sup>15</sup> A esse respeito, nada ilustra mais a força de dissuasão de qualquer identidade substancial e o controle operado pela gestão contemporânea do que o filme *Pantera Negra* (2018), da Disney.

<sup>16</sup> Giorgio Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política* (trad. David Pessoa Carneiro, Belo Horizonte, Autêntica, 2017), p. 84.

<sup>17</sup> Paulo Arantes, *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência* (São Paulo, Boitempo, 2014), p. 102-3.

<sup>18</sup> Para Guy Debord, “a sociedade modernizada até o estágio do espetacular integrado se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais: a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo”. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo* (trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997), p. 175.

<sup>19</sup> Paulo Arantes, *O novo tempo do mundo*, cit., p. 160.

<sup>20</sup> Como elucidou de maneira radical Douglas Alves: “Trata-se da simples negação (no âmbito imediato) das contradições, da manifestação do desacordo com a ordem do discurso, das formas pontuais de dissonância e ruído, das pequenas subversões desinteressadas das relações impostas, das ações momentaneamente coordenadas e das formas de organização deliberadamente efêmeras”, que se coadunam com a forma de gestão. Douglas dos Santos Alves, *Para além da identidade: da resistência à política* (São Paulo, Usina, 2022).

<sup>21</sup> Jodi Dean, *Camarada: um ensaio sobre pertencimento político* (trad. Artur Renzo, São Paulo, Boitempo, 2021), p. 46.

<sup>22</sup> Quem me deu a dica sobre a transformação das identidades em mercadoria por meio da tipificação do sofrimento psíquico foi meu amigo, médico Henrique Azeredo Miranda. Ver Katherine Runswick-Cole, Rebecca Mallet e Sami Timimi, *Re-Thinking Autism: Diagnosis, Identity and Equality* (Londres, Jessica Kingsley, 2016).

<sup>23</sup> Já em 1993, Cornel West chamava a atenção para esse problema, tentando refletir sobre a igualdade na diferença apresentada pela identidade. Cornel West, *Questão de raça* (trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia de Bolso, 2021), p. 96-201.

<sup>24</sup> Como deixa claro Jacques Rancière, a parapolítica moderna individualiza a política, decompõe o povo em indivíduos e exclui, na guerra de todos contra todos, a guerra de classes que constitui a política. Essa direção não só coloca os direitos subjetivos no lugar da regra objetiva, como inventa o direito “como princípio filosófico da comunidade política”. Essa invenção serve não só para manter a fábula da origem, como também para naturalizar a fábula da relação dos indivíduos com o todo. Pensar a política efetiva é um esforço filosófico, um empreendimento do *logos*, que busca ultrapassar os limites da lógica social num determinado espaço e tempo históricos. Ver Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia* (São Paulo, Editora 34, 2018); e também Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987).

<sup>25</sup> Alysson Leandro Mascaro, *Estado e forma política*, cit., p. 118.

<sup>26</sup> Ioanna D. Constantiou e Jannis Kallinikos, “New Games, New Rules: Big Data and the Changing Context of Strategy”, *Journal of Information Technology*, v. 30, n. 1, mar. 2015, p. 44-57.

<sup>27</sup> São esses novos trabalhadores, os cientistas de dados, que Wark parece chamar de *hackers*. São eles que na base da inovação alimentam *proxies* (filtros de dados) e organizam os algoritmos a partir da linguagem da computação.

<sup>28</sup> Shoshana Zuboff, “Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, *Journal of Information Technology*, v. 30, n. 1, 2015, p. 76.

<sup>29</sup> Cathy O’Neil, *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia* (trad. Rafael Abraham, Santo André, Rua do Sabão, 2020).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 149-50.

<sup>32</sup> Deivison Faustino e Walter Lippold, *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana* (São Paulo, Boitempo, 2023), p. 96.

<sup>33</sup> Shoshana Zuboff, “Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, cit., p. 81.

<sup>34</sup> Cathy O’Neil, *Algoritmos de destruição em massa*, cit., p. 78.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> Eugênio Bucci, *Superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível* (Belo Horizonte, Autêntica, 2021), p. 47.

<sup>37</sup> Douglas Rodrigues Barros, *Guy Debord: antimanual de leitura* (São Paulo, sobinfluencia, 2022), p. 52.

<sup>38</sup> Christopher Lasch, *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes* (trad. Bruno Cobalchini Mattos, São Paulo, Fósforo, 2023), p. 248.

<sup>39</sup> Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento* (trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar), p. 68.

<sup>40</sup> Eugênio Bucci, *Superindústria do imaginário*, cit.

# 8

## IMPACTOS DA GESTÃO IDENTITÁRIA DA DIFERENÇA

O isolamento, nas “comunidades tradicionais”, é a pena mais dura à qual podia ser condenado um membro da comunidade. Hoje é a condição comum. O restante desastre segue-se naturalmente. É em virtude da ideia limitada que cada um tem da sua casa que se torna natural deixar a rua para a polícia. O mundo não poderia ter-se tornado tão claramente inabitável, nem se poderia pretender ter toda a sociabilidade controlada... se previamente não se tivesse atribuído a cada um o refúgio de um espaço privado.

*Anônimos e outros*

### **Tecnicização da linguagem e sua estrutura privada**

O identitarismo não é causa, mas efeito, de uma mudança econômica (globalização da produção e dos mercados), cujos impactos foram sentidos na política (passagem da política à gestão), traçando mudanças fundamentais na estrutura simbólica e semiológica dos sujeitos (graças à revolução comunicacional). Com seu paradoxal espírito ego-gregário e a necessidade premente de articular os espaços das identidades na estrutura do poder, o identitarismo forja uma tecnicização da linguagem que aos poucos invade a vida cotidiana. Todas essas transformações originaram, assim, novas formas de individuação, que mudaram o registro da formação subjetiva. A revolução tecnológica e a reestruturação produtiva foram fundamentais na realização do sonho que ocupou as expectativas de várias gerações: a libera(liza)ção dos limites da

demanda neurótica. “Assim, por exemplo, as qualidades que, nesse novo espírito, são penhores de sucesso – autonomia, espontaneidade, mobilidade, capacidade rizomática, polivalência [...] são diretamente extraídas do repertório de maio de 68.”<sup>1</sup>

Uma característica da nova gestão é a capacidade de absorção de críticas, de fagocitar seus sentidos e recompô-los de acordo com a necessidade do capital. Como nos avisou Anselm Jappe, de maneira muito precisa, “a crítica pode ter três efeitos principais: deslegitimar os espíritos anteriores, ajudar o capitalismo a incorporar uma parte dos valores contestadores e levá-lo a tornar-se mais legível”<sup>2</sup>. A resistência por parte dos intelectuais a lidar com o fato de que as expectativas supostamente emancipatórias foram capturadas pela gestão do capitalismo serve também para reforçar a confusão e a adesão dos potenciais elementos críticos.

Curioso efeito desse processo é que a recusa supostamente emancipatória da noção de sujeito – e de política – se deu em paralelo com a consolidação de uma individuação em sintonia com um multívíduo da rede, organizado por bases algorítmicas que forjam a estrutura identificatória do eu. Esse multívíduo é, na prática, uma individualidade diluída num processo integrado de redes interconectadas; dirigido por algoritmos que capturam seus gostos, ele é colocado em contato com o espaço gregário virtual que mais lhe convém. Mas “a maioria dos intelectuais”, comentam Boltanski e Chiapello, “fez de conta que nada estava acontecendo e continuou [...] a considerar transgressoras posições morais e estéticas doravante incorporadas a bens comerciais oferecidos sem restrição ao grande público”<sup>3</sup>.

No fundo, a internet representou “muito bem tanto o sonho do capital – uma expansão potencialmente infinita, sem entraves físicos – como o sonho narcísico dos sujeitos – uma vida sem limites”<sup>4</sup>, por óbvio tudo revestido de um verniz profundamente ideológico sem nenhum interesse na verdade. Para além do esvaziamento das ideias de liberdade e autonomia – palavras que se tornam sinônimos de capacidade consumista e de autorregulação de si (cuidado com

saúde e fortalecimento do currículo) –, há também a produção de uma gramática privada condicionada pela publicidade e pelo espetáculo integrado, organizado pela plasticidade do visual, que substitui a atmosfera do texto. De acordo com Dufour, isso “se deve ao papel prevalente da técnica no mundo da produção capitalista desenfreada no qual estamos embarcados”<sup>5</sup>, o que se correlaciona ao domínio da imagem como produção de sentido.

Esse processo é fundamental: reduzido o campo da experiência ao da imagem, a produção de sentido foi delimitada por uma construção semântica através do pertencimento grupal, que se correlaciona à necessidade de otimização e eficiência na comunicação. Daí a tecnicização da linguagem, que invade a vida cotidiana – entenda-se aqui a passagem da palavra à imagem referenciada pelos algoritmos que organizam grupos em nichos separados. Passamos “de uma concepção literária da língua, poeticamente obcecada pela falta e pela ausência mallarmeana [...] a um pragmatismo tecnicista da nomenclatura como língua plena e referencial”<sup>6</sup>.

Os impactos dessa relação com a linguagem precisam ser avaliados, mas já podemos concluir que, mediada pela utilidade e velocidade, a comunicação expulsou das trocas simbólicas aquele interdito que forja a reflexão e a contemplação meditada diante do que não se entendeu inteiramente. Agora, o que importa é sustentar a ilusão de uma correspondência imediata na troca comunicacional, com a velocidade da mensagem como prova de sua eficácia. Com a velocidade e a ilusão de uma comunicação transparente, reduz-se a capacidade reflexiva e a paciência e, em troca, há angústia e ansiedade. Ou seja, a separação entre a vida e a palavra contribui de maneira radical para o empobrecimento da experiência e da memória – algo identificado por Benjamin já em 1933. Deixa-se para a inteligência artificial o trabalho com o texto. O caso é sério, pois “a mudança da natureza dos signos (da letra para a imagem) corresponde à mudança de forma das relações sociais, no embalo

de um capitalismo que se especializou na fabricação da mercadoria como imagem”<sup>7</sup>.

Se “falar também é impreciso”, como diz Eugênio Bucci, e se, “agarrado à fala, o sujeito premedita, tem que premeditar, mas a linguagem arredia jamais cumpre o plano à risca”<sup>8</sup> com sua redução a um pragmatismo tecnicista que exige uma língua referencial fechada à eficiência da comunicação, fecha-se também a possibilidade da reflexão, e se encurta o horizonte de experiências com o outro. “Devemos, portanto, nos exprimir sempre de modo claro, isto é, de forma que o interlocutor entenda logo. Aqui foi a lógica do mercado que assumiu o comando: a língua é tragicamente concebida como um mercado linguístico.”<sup>9</sup> Se na relação da palavra com sua poética sempre há um espaço ao interdito – aquilo que desliza sobre o significado de uma frase, o significante e a maneira como o sujeito se correlaciona com sua recepção –, com a imposição de uma clareza publicitária que em poucos caracteres pretensamente resolve as inumeráveis questões, o que temos é uma despersonalização e objetificação de nossa relação com a palavra.

“As palavras”, dirá o bom e velho Bakhtin, “são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas [as] relações sociais em todos os domínios.”<sup>10</sup> É justamente aquilo que as ultrapassa – que falta e que se recoloca, que abre outros sentidos à relação – que se perde de maneira dramática na redução da troca simbólica aos dados informáticos calculados pelos algoritmos dirigidos de forma publicitária. Na tecnicização da linguagem e na sua redução à nomenclatura como comunicação otimizada e translúcida, também se obliteram as possibilidades de partilha simbólica. Organizada a partir de um pertencimento de grupo dirigido ao mercado, por meio da otimização e da eficiência se constrói uma comunicação direcionada às afinidades eletivas egogregárias.

Se “a língua, que não ‘premedita nada’, é sempre uma língua que erra e que, ao errar, se transforma pelo erro”<sup>11</sup>, o anseio pela

clareza e pela eficiência na comunicação – possibilitado pela construção de um espaço comunicacional gregário protegido da negatividade pela otimização dos dados – torna os indivíduos coisas de linguagem. Sintomáticos disso são os áudios que recebemos no WhatsApp e escutamos em velocidade avançada. Pela pressa de escutar o que têm a dizer, acabamos por desvirtuar a fala das pessoas que nos são tão caras – uma pressa vinculada ao mundo acelerado do capital. Com a comunicação trabalhada de maneira privada e gregária, há uma dicionarização da política e das emoções que encerra nos seus significados os símbolos aprazíveis que se direcionam aos indivíduos<sup>12</sup>.

Trata-se de uma verdadeira colonização da gramática cotidiana, que não só impede a troca simbólica comum, a partir da partilha do sensível, como encerra o espaço público no privado. A vida social é dominada por nichos e já não há sequer um léxico comum. Falamos a mesma palavra, mas não o mesmo signo. O termo “liberdade”, para alguém que luta pela possibilidade de expressar sua sexualidade, não tem o mesmo sentido do que para aqueles que defendem a manutenção da ordem econômica e sonham em proteger o mundo que lhes cabe e que rui a olhos vistos. A emergência do capitalismo de crise, portanto, também causou a quebra de uma estrutura simbólica comum: apesar de usarmos as mesmas palavras, seu significado é de uso privado. O desentendimento é, portanto, generalizado.

## **Da esfera pública da verdade à esfera privada**

Com o alargamento do espírito ego-gregário do identitarismo, solidifica-se a noção de que o eu corresponde imediatamente ao outro. O “sou porque somos” da filosofia ubuntu se reduz ao reflexo dos anseios narcísicos do eu mediado pela imagem de grupo. Enquanto isso, o espaço da negação organizado pela diferença é tolhido. Como isso se deu? Por meio do casamento entre reorganização global do capital e sua contraparte no

desenvolvimento de tecnologias, que, para além da reestruturação da produção, conformou uma nova forma de individuação. Aliás, nada mais contemporâneo do que uma comunidade imaginada tribal e hipertecnológica. Eis o paradoxo ego-gregário: uma tribo tecnológica habitando o espaço global do capital, que, por sua vez, precisa de fronteiras fluidas ao capital e rígidas às identidades. Nos termos de Bauman, “quase-Estados, Estados fracos podem ser facilmente reduzidos ao (útil) papel de distritos policiais locais que garantem o nível médio de ordem necessário para a realização de negócios, mas não precisam ser temidos como freios efetivos à liberdade das empresas globais”<sup>13</sup>.

Há uma subversão radical operada no capitalismo pós-fordista (líquido, de crise etc.): se na modernidade sólida a rocha da castração impunha o adiamento do gozo e era necessária à gestão, com a liquidez e a necessidade de atar o gozo à demanda de mercado, uma nova imposição foi elaborada, qual seja: a liberalização do gozo imaginário em nome da fruição junto à mercadoria. Portanto, a liberação sexual tornou-se liberalização sexual e casou-se com a desregulamentação promovida pelo mercado. A mediação do desejo passou a ser a mercadoria: uma traição ao trabalho do desejo. Nesse quadro, um outro que negue o eu deve ser nadificado em sua singularidade. Nem é preciso lembrar que esse trabalho será integralmente realizado pela mediação dos algoritmos. “A maior parte das dúvidas a seu respeito seu *smartphone* já contabilizou e precificou. Os aplicativos e os algoritmos sabem quase tudo do que está por trás dos seus dedos que digitam e dos seus olhos que se movem de modo atarantado percorrendo cada milímetro quadrado da tela.”<sup>14</sup>

Talvez o que seja importante dizer é que essa mudança, ao absorver as críticas dirigidas ao capital antes dos anos 1970, não foi acompanhada por uma renovação crítica à altura. Se por um lado a gestão contemporânea impõe a positividade e retira qualquer mediação, por outro, a gramática pseudocrítica permanece pautada pela noção de que devemos fruir de todas as nossas

potencialidades pulsionais, sem se dar conta de que é justamente nesse imperativo de fruição que se encontra o mestre (o capital).

No espaço ego-gregário forjado pelas novas formas administrativas, mantido pela interconectividade 24 horas e 7 dias por semana, rompe-se um horizonte simbólico comum. Somos dirigidos ao que gostamos e ao que poderíamos gostar através da base formal do cálculo algorítmico, que, pela otimização, exclui qualquer negatividade potencial. Na tela, vemos o que o algoritmo nos traz da mineração de dados envoltos numa linguagem e estética de perfil, vemos nosso reflexo, que fala o mesmo que nós, tem os mesmos gostos e paixões. Contudo, nos assustamos ao descobrir que nossas escolhas não são as mesmas de todo o mundo e, com isso, rompe-se também a esfera pública da verdade. Se para o indivíduo a realidade é reduzida à imagem, também a verdade passa pela mediação dela e se organiza a partir de sua afinidade com o saber construído pelo algoritmo. Com a atomização produzida pelas redes, a verdade se torna um uso privado da emoção. Se ela era uma produção genérica que transcendia os predicados locais e suspendia o saber instituído, com o espírito ego-gregário do identitarismo é forçada à identidade coesa do grupo. Não há mais uma única verdade, mas verdadezinhas de aluguel.

Se a crítica à razão era uma finalidade inelutável para o espírito crítico, se a denúncia contra o monopólio epistemológico correlacionava saber e poder com a afirmação de uma verdade intragável aos poderosos, se a ciência foi outrora eticamente inquirida pela sua adesão às brutalidades do século XX e sua representação colonial, com o identitarismo e sua forma administrativa, “verdades” serão livremente comercializadas a partir do pertencimento de grupo. Resultado: a era da pós-política trouxe em seu bojo a era da pós-verdade. Ligada à identitarização do conhecimento, a verdade se reduz à crença. Com o espaço da palavra tolhido, a reflexão é substituída pela opinião. A dúvida como método e a verdade como finalidade são substituídas pela serialização e pela particularização especializada de um saber que

concorre à reserva de mercado. No saldão do “conhecimento”, a noção de verdade, como dado justificado e genérico, é substituída pela verdade privada e representativa ligada à *doxa* organizada pelo pertencimento e pela defesa dele.

## **Impactos da subjetivação política**

O fechamento da identidade – isto é, a identificação de si através de um grupo e a nadificação da diferença como mediação do eu – expressa de maneira radical como o imaginário identitário se apossou das lutas que partiam da particularidade para questionar o todo social. Com a ideologia da eficiência, a gestão soube tornar os espaços da transgressão normativamente admissíveis. Quer dizer, a transgressão entrou no balanço anual dos diversos planos de metas para a melhor eficácia estatal-mercadológica, e a crítica foi absorvida para melhor empenho da gestão. Se no período fordista tínhamos uma administração que privilegiava regras claras e organizava uma hierarquia facilmente identificável, a época pós-fordista se traduz por práticas discursivas em redes horizontais que conclamam, por meio da suposta autonomia, o engajamento individual e destituem qualquer centro de controle. Apertem os cintos, o piloto sumiu! O capitalismo pós-fordista não promove regras hierárquicas, ele espera que os colaboradores façam isso por si mesmos e esse processo é marcado por violência.

Através do discurso da otimização e da eficácia de resultados, organizam-se lugares específicos para cada grupo de afinidade. A maior expressão ideológica desse processo é o retorno ao essencialismo, que, com uma retórica pseudoemancipatória, fala da exclusão, que organiza a opressão, mas oculta o caráter fundamental da materialidade da exploração. O estereótipo é a expressão de um anseio de que o corpo seja enquadrado na identidade buscada.

Não é difícil encontrar no debate público atual esse apelo à autenticidade identitária, marcada por certo heideggerianismo difuso

e muitas vezes, inconsciente. A ideia de que haveria uma essência a ser reencontrada repõe a perspectiva da exclusão da diferença, mais uma vez vista como ameaça. A ideia de uma África perdida ou de um negro essencial, marcada por retornos nostálgicos ao mito do bom selvagem rousseauiano, florea muitos discursos progressistas. Também a posição regressiva da sustentação de um “lugar de fala” elide a possibilidade do próprio movimento para além da imposição dos espaços identificatórios instituídos pela necessidade de manutenção do capitalismo de crise. É a “fala que define o lugar daquilo que chamamos verdade”<sup>15</sup>, não o lugar que define a fala, porque isso seria a objetificação do discurso de si e a ilusória crença de uma identidade não relacional. Erguer o lugar como fim em si mesmo só poderia resultar nas impossibilidades da própria crítica e da ação coletiva.

O antagonismo social, organizado em bases materiais, é assim nadificado para que sua causa se reduza à luta das identidades. Essa mistificação produz alguns problemas; negam-se a materialidade e a historicidade que organizam as identificações, alimentando os interesses das classes dominantes. Isso abre caminho a um perigo ainda maior: a luta de todos contra todos no plano da concorrência. “A questão de classe não aparece enquanto questionamento à inserção na lógica capitalista, e sim enquanto desigualdade de oportunidades na corrida pelo reconhecimento.”<sup>16</sup>

Asad Haider ilustra essa dinâmica ao nos lembrar de uma entrevista na qual o afropessimista Frank B. Wilderson afirma, em relação aos palestinos, ser “a antinegitude [...] importante e necessária à formação da vida psíquica árabe quanto à formação da vida psíquica judia”<sup>17</sup>. Afora o orientalismo dessa conclusão, que essencializa toda a vida psíquica de milhares de pessoas – como se, aliás, não existissem negros árabes ou judeus –, nela há a interrupção da solidariedade e da partilha comum das lutas por emancipação e liberdade. Toda retórica que planeja resguardar uma identidade plena não apenas impede, de maneira ilusória, as desavenças consigo que a experiência promove como essencializa

o indivíduo, tornando-o um opaco objeto de significações dadas de fora. Eis como se regula o espírito ego-gregário do identitarismo.

A história das ideias, contudo, tem suas ironias: a expressão “política identitária” partiu de um grupo de militantes negras e lésbicas que tinham como horizonte o socialismo revolucionário, o Coletivo Combahee River<sup>18</sup>. Na argumentação das ativistas, fica explícita sua abertura questionadora. A identidade, para elas, era uma construção, não uma descoberta. “Temos direito como pessoas que não são apenas mulheres, não são unicamente negras, não são apenas lésbicas”, explica Barbara Smith, “não são apenas da classe trabalhadora.” Então, o que são? Resposta: “Pessoas que incorporam todas essas identidades”<sup>19</sup>. Se nenhuma identificação determina a essência de um sujeito, pois aquilo que o sujeito é reside na sua capacidade de transitar por todas as identificações<sup>20</sup>, o coletivo reivindica tais identificações para dar materialidade à transformação que propõe<sup>21</sup>.

## **Identitarismo progressista-laico**

Vivemos um presente alargado no qual “viver no momento é a paixão dominante”<sup>22</sup>. Há outro paradoxo aqui: o presente se torna alargado à mesma medida que o tempo corre veloz. Essa contradição só pode ser explicada pelo fato de que a aceleração tecnológica, apesar de implicar “uma diminuição no tempo necessário para realizar processos cotidianos de produção e reprodução” (o que deveria levar a uma abundância de tempo livre), levou ao acúmulo quantitativo de atividades. Ou seja, “a velocidade do crescimento quantitativo supera a velocidade da aceleração e, com isso, o tempo fica cada vez mais escasso mesmo diante da tecnologia acelerada”<sup>23</sup>. Quanto mais a aceleração tecnológica avançou, mais trabalho se acumulou e menos tempo livre sobrou.

Se já não temos uma vida profissional, mas especializações, se já não temos espaço para contemplar os locais que cruzamos, mas uma observação dirigida por algoritmos de afinidades eletivas, já

deveríamos saber que a aceleração tecnológica levou aos grilhões da hiperconectividade, que demandam sempre nosso engajamento e mais trabalho. O resultado desse processo foi que a contínua aceleração do tempo social tornou o espaço muitas vezes indiferente, um mero detalhe, um pano de fundo que sustenta a virtualidade das relações garantidas pelos dispositivos eletrônicos. Ante a aceleração da vida, passamos a entender o espaço como um empecilho para aquilo que realmente queríamos fazer. “Ter que ir” e “ter que visitar” se tornaram tarefas “torturantes”, uma vez que basta uma chamada de vídeo para tirar a tarefa da frente. O isolamento tornou-se comum e mesmo os locais que sustentavam a ação da experiência subjetiva e orientavam as expectativas de milhares de pessoas, como universidades, escolas, indústrias, lojas, hospitais, hotéis e igrejas (neopentecostais sobretudo...) aparecem agora como lugares sem histórias, cada vez mais homogêneos.

Paul Virilio, que foi de fato uma Cassandra, sabia, como nenhum outro antes dele, que o excesso de informação seria fundamental para desestimular nossa observação. A captura do olhar, o automatismo que dirige esse olhar, mudou de maneira dramática nossa vivência temporal<sup>24</sup>. O tempo conectado é um tempo sem experiência, um tempo morto abrigado num arsenal de dispositivos on-line que agem no inconsciente do indivíduo, canalizando sua atenção através de imagens e dirigindo seu engajamento, mesmo que este se reduza a rolar com o dedo para a próxima cena. Sob a égide das redes, esse tempo morto organiza um tempo sem experiência ou memória. A nossa redução a dados e a captura de nossa atenção determinou o esvaziamento da experiência em nossa relação com a alteridade. Buscamos o encontro com o igual, não com o diferente. Também perdemos de vista a duração subjetiva do nosso tempo. Para ilustrar bem o que estamos perdendo, permita-me fazer uma longa citação de Hartmut acerca do paradoxo subjetivo do tempo:

O tempo da experiência e o tempo da reminiscência têm qualidades inversas: se fazemos algo de que realmente gostamos e recebemos muitas impressões

novas, intensas e estimulantes, o tempo normalmente corre bem rápido. Mas, quando olhamos para trás, no fim do dia, sentimos inevitavelmente que vivemos um dia enormemente longo. Considere, por exemplo, uma viagem num feriado, digamos, de Estocolmo para Riviera. Ela começa de manhã, bem cedo, com um trem, depois um avião para Munique. Em seguida uma pequena volta pela cidade, uma parada num belo café diante do Mar Mediterrâneo. Quando o viajante vai para a cama nesse dia é possível que ele pense ter partido de Estocolmo, na verdade, há dois ou três dias. Assim, um tempo (curto) que corre rápido na experiência se torna um (longo) tempo estendido na memória. Mas o reverso também é verdade: considere-se um dia que vivemos bastante entediados, aguardando horas na estação ou em algum escritório burocrático, possivelmente com tempo de espera adicional no trânsito. Enquanto esperamos, o tempo, por certo, parece miraculosamente se arrastar. Parece que estamos sentados lá por horas, enquanto, de fato, o relógio mostra um avanço de apenas 10 min. O tempo se move lentamente. Quando formos para a cama no fim deste dia, porém, teremos a impressão de que acabamos de nos levantar: milagrosamente, é como se aquele dia tivesse passado como nada. O tempo longo e lento da experiência se torna bastante curto na memória.<sup>25</sup>

A esses exemplos eu acrescentaria outro – talvez mais próximo de você que agora me lê: imagine que um sujeito, com uma hora para se arrumar e ir a algum compromisso inadiável, se veja, de repente, aprisionado no TikTok e decida sentar-se no vaso sanitário por sentir uma leve contração no intestino. O dedo rolará pela tela e, *voilà*, do nada se terão passado trinta minutos. Ao se dar conta do ocorrido, nosso herói não consegue entender como esse tempo foi consumido pelo toque de suas próprias mãos. Aqui temos um tempo (curto) que corre rápido na experiência e se torna um (acelerado) tempo nadificado na memória. Nosso personagem fica sem entender bem o que ocorreu. Seu inconsciente foi capturado pelo riso ante o gatinho travesso ou ante o gozo de ver um rapaz atraente sem camisa ou uma moça de biquíni. Sua experiência foi destroçada. Como resultado, a presença totalitária da imagem, diuturnamente apresentada no espaço virtual, organizou a identificação do usuário como um produto. Olhamos para a tela e a tela nos olha de volta<sup>26</sup>.

Se o tempo do indivíduo é dominado pelo seu ativo engajamento diante dos dispositivos conectados, a experiência subjetiva é

destroçada e também se atrofia a consciência da história. O outro lado da moeda se revela ainda mais perverso: as identidades, consolidadas pela colonização, são esvaziadas de sua potencialidade política. O resultado de todas essas transformações é o fato de que não se trata mais de romper com a identidade em nome do comum, mas de estabelecer identidades que possam se adequar ao regime e ofertar um pertencimento pseudocomunitário num mundo radicalmente acelerado. Aqui, o discurso progressista, refém da lógica de gestão, busca integrar as identidades ao dicionário jurídico, organizando um léxico rebaixado à representatividade. Essa gramática organiza uma expectativa limitada pela reserva de mercado que subordina seus agentes à estereotipia identitária. O corpo, visto por Fanon como fenomenológico e alvo de atributos raciais que o excedem, torna-se, no discurso progressista, mero selo para a garantia de políticas (gestões) direcionadas.

No capitalismo em fim de linha, o discurso progressista encarna a lógica da sobrevivência e do desenvolvimento pessoal. Mal disfarçada por uma retórica pseudorradical, a ideia de que as gerações de revolucionários do passado se esqueceram, em nome da revolução futura, da vida presente, não oculta sua adesão desavergonhada ao capitalismo e à tentativa dos “representantes” de torná-lo mais humano. No fim, só se forja uma base insustentável de pequenos vencedores que servem de exemplo aos demais competidores. Sendo assim, a identidade precisa ser afirmada como aparência. Com o totalitarismo da imagem, a realidade está em simbiose com o espetáculo: seja o da democracia, seja o do vencedor elevado aos píncaros dos quinze minutos de fama. Atrofiado, o campo da experiência passa a ser capturado privadamente: a realidade está no virtual e ninguém se ocupa mais de falar da realidade do virtual. Para radicalizar Susan Sontag: a realidade se torna o que as câmeras mostram<sup>27</sup>.

Para o ideário progressista, portanto, a visibilidade e o carisma tornam-se sinônimos de sucesso, forjando uma identificação de

grupos trabalhados como nichos eleitorais. Buscam-se “mestres” que invariavelmente decepcionam sua plateia e são prontamente substituídos. Ao desencantamento instantâneo com o *influencer* – que não

exclui o cancelamento e o linchamento – sucede-se outro que ajude a completar de maneira provisória a imagem de brilhantismo que o usuário nutre de si mesmo. Sem espaço para a meditação reflexiva, não importa a formação de uma identidade forjada no processo histórico; sem a consciência do tempo histórico, tampouco importa a herança das lutas passadas, senão como *slogan* publicitário de pseudoradicalismo que entra na planilha da próxima eleição. Na sociedade da hiperconcorrência, institui-se o ideal de um desenvolvimento pessoal normativo com uma escalada aos píncaros do sucesso. Às identidades historicamente excluídas não basta integrar-se ao sistema que esbulhou e esmagou seus ancestrais. É preciso chegar ao topo dele. Isso nos é oferecido diariamente como modelo pelas celebridades que “chegaram lá!”.

## **Identitarismo reacionário-sagrado**

As transformações que se sucederam foram amparadas por uma gramática que remodelou signos, alterando seus significados constitutivos. Liberdade se tornou sinônimo de agir, tendo como única mediação o mercado; sucesso perdeu qualquer significado externo a si, não se direcionando mais para uma relação social; felicidade se reduziu a satisfação. As imagens da vitória são agora mais importantes do que os feitos, e nada é mais relevante do que a aparência de sucesso. Em paralelo, há uma espécie de generalização do discurso terapêutico para lidar de maneira privada com problemas coletivos. Se vida social virou um espetáculo no qual somos dirigidos e observados inconscientemente, a terapia serve para fazer com que o indivíduo fique apto à sobrevivência. Com a dominação da imagem, a generalização da concorrência e o

horizonte de expectativas decrescente, instaura-se uma lógica sobrevivencialista: que “vença o melhor!”.

Como bem percebeu Silvia Viana, diante dessa realidade, nada é mais esclarecedor do que o espetáculo dos *reality shows*: “Lute e vença a qualquer custo, ainda que para isso você precise (fingir) não gozar. O mote do espetáculo da realidade e seu maior apelo junto aos telespectadores é a concorrência”<sup>28</sup>. Sem a presença da história, num presente alargado de um tempo que passa velozmente, sem esperanças de progresso social, numa sociedade sem futuro, um mantra popular se arraigou nos espíritos: as coisas só vão piorar. Nós nos tornamos sobreviventes, mas não quaisquer sobreviventes. Ser sobrevivente é ser apto a se submeter e a submeter o outro. É escapar do paredão com a sensação de estar sendo vigiado diuturnamente. Ser sobrevivente é ser um pequeno soberano e “os pequenos soberanos e suas vozes descarnadas estão por todos os lados. A vida passa a ser composta por uma sucessão de quase mortes”<sup>29</sup>. Evitar todo tipo de deslize para não ser condenado, vigiar a si mesmo (mente e corpo), prevenir-se, repetir para si que é um vencedor e aliar-se àqueles da mesma estirpe.

Com a experiência social tolhida, o sobrevivente é também um solitário soberano que se sente passado para trás ao entender qualquer acesso a políticas compensatórias (as políticas públicas focalizadas de que falávamos) como “furar a fila”. Na era da concorrência universalizada, as políticas de reparação são lidas como privilégios, atualizando um ressentimento nostálgico de que antes –

quando as identidades invisibilizadas não causavam preocupação e sabiam seu lugar – o mundo era melhor. Paradoxalmente, então, esse pequeno soberano se alia a outros. O sobrevivente deve ser forte, apto para sobressair e para se afirmar contra todo e qualquer “vitimismo”. Caso contrário, sabemos: “Pede pra sair!”. “Pedir para sair é cruzar a linha de aniquilação demarcada pelo próprio chicote que roga. Ele é um apelo ao desejo real de desistência e o

massacre desse desejo pela ameaça maior, muito maior que a sombra da mão na face.”<sup>30</sup> Ser forte é continuar, mesmo que não se saiba para onde ou por quê, traduzido por um medo real de que quem não corre é eliminado. E de fato se é!

O sobrevivente, treinado na “selva”, diante do vazio de sentido social e incapaz de se dobrar a sua terapêutica adaptacionista – diuturnamente imposta goela abaixo nos programas de televisão –, vê-se convidado a participar da *comunidade imaginária dos fortes* e convocado a restituir os valores perdidos da masculinidade, do sagrado feminino, da família coesa, da autoridade patriarcal e da heteronormatividade. Ele caminha num solo em que o mundo do trabalho virou ruína e quaisquer grandes expectativas se tornaram ilusões perdidas. Se toda a vida se reduz a galgar posições dentro da estrutura, as identidades (historicamente excluídas) que reivindicam inclusão serão vistas como fortes concorrentes.

Contra essas identidades, que, no vale-tudo da concorrência, buscariam garantir “privilégios” exclusivos, cristaliza-se, assim, outra estrutura identitária: a dos homens de bem. Para estes, o mundo era melhor antes da invasão das identidades. *Slogans* como “*Make America great again*” e “Pátria amada, Brasil” se referem a um imaginário que precisa ser restituído, em um gesto de contraposição *identitária* às identidades. No subsolo, reside a ideia de que, “quando cada um estava no seu lugar, nada disso acontecia”. Curiosamente, porém, elevar um inimigo, real ou imaginário, a uma posição de destaque é um fato gregário radical. O poderoso inimigo global à espreita é justamente quem mantém a coesão do grupo. A reação contra a degradação do mundo social, sentida por todo lado, é canalizada, por esses sobreviventes, ao inimigo, gerando a coesão de uma comunidade sustentada apenas pela fobia. O paradoxo é que se constrói um horizonte de expectativas motivado pelo sagrado e guiado pela noção de que se deve “acabar com a farra” ou “com tudo o que está aí!”: com a anuência das igrejas do capital, eleger-se uma vítima sacrificial como organização de sentido ao grupo.

Enquanto o identitarismo progressista, com sua fé nas instituições, se reduz à espera da judicialização de uma demanda específica, o identitarismo reativo-sagrado opera sempre com um pé fora da institucionalidade, justamente para provocar a agitação e a ameaça contínua aos mecanismos estatais que criam “privilégios”. Não é preciso dar exemplos para capturar essa dinâmica mundo afora. René Girard já havia alertado sobre o deslocamento operado pelo sacrifício como horizonte: o problema não é a sociedade regulada por uma concorrência universal e pela degradação da vida social, o problema são aqueles que contrariam a lei da concorrência absoluta ao reivindicar “salvaguardas especiais”. Trata-se de uma operação de inversão ideológica em que a violência normalizada na vida cotidiana é canalizada a seus elos mais fracos a fim de proteger a comunidade dos homens de bem de sua própria violência. “É a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores.”<sup>31</sup>

Se o identitarismo progressista entende a política como gestão, o reativo-sagrado a entende como desestabilização. Não se trata de uma loucura, nem de um convencimento ético, antiético ou religioso. O que se presencia é uma consolidação ultrapolítica que, diante de um horizonte de guerra social via concorrência, busca o militarismo e a expiação da vítima sacrificial encarnada nos elementos “mais fracos”<sup>32</sup>. O paradoxo é que o imaginário do empreendedorismo como algo atado à natureza humana permanece, apesar de não existirem mais as formas sociais que dão vazão a ele. O que se abre é uma guerra de todos contra todos em que, para se salvar do paredão, o sobrevivente envia os “outros” ao matadouro.

Com a crise estrutural do capitalismo, ficou escancarada a lógica excludente da falsa universalidade do direito. O resultado, no entanto, em vez de pôr em xeque as bases do capital, foi a passagem para um paradigma de combate ativo dos elementos potencialmente explosivos dessa equação por meio da implementação de uma rede legal para identificar os problemas

específicos de cada grupo. Assim, poderíamos dizer que o filho bastardo das chamadas “políticas de identidade”, utilizadas como debeladoras de insurreição que inviabiliza qualquer gesto político, foi o fortalecimento de um campo de extrema direita forjado pela lógica concorrencial e pelo espírito sagrado de honra e, principalmente, de sacrifício. Diferentemente do identitarismo progressista, balizado pela adequação das identidades historicamente excluídas ao modelo de mercado, o identitarismo reativo-sagrado se coloca como identidade imaginariamente aberta, guiando-se só pelo inimigo comum e pela busca dos velhos valores perdidos. Nada mais sintomático aqui do que o fenômeno das teleigrejas. Trata-se de uma comunidade simbólica de signos reconhecíveis da qual para fazer parte bastam a autodeclaração – “eu sou cristão”, “eu sou homem de bem” – e um reconhecimento tácito do inimigo (geralmente grupos minorizados e pessoas racializadas que reivindicam seu lugar ao sol).

Na comunidade dos homens de bem, o mecanismo da violência coletiva desloca a violência da própria sociabilidade do capitalismo tardio. A vítima sacrificial é eleita em termos de vingança e represália. “Enquanto houver, no seio da comunidade, um capital de ódio e de desconfiança acumulados, os homens continuarão a se servir dele, fazendo-o frutificar.”<sup>33</sup> A tendência apocalíptica dessa comunidade é fortalecida pela expiação do outro para garantir a manutenção da ordem. A rejeição dos rejeitados, para lembrar Bauman uma última vez<sup>34</sup>, é um modo fundamental de salvaguardar pseudogarantias individuais que organizam um processo de identificação reforçando laços identitários como saída ao cosmopolitismo das “elites globais”. O candidato da extrema direita, ao se mobilizar “contra tudo e todos”, acredita piamente lutar contra o *mainstream* globalista e contra aquilo que enxerga como sua principal coluna de defesa: a esquerda. (É claro que essa motivação também vai de encontro ao interesse pecuniário).

Nessa comunidade, “cada um se prepara contra a provável agressão do vizinho, e interpreta seus preparativos como

confirmação de suas tendências agressivas”. E o sagrado organiza o horizonte de sentido da violência que clama a recomposição da comunidade “perdida”. A fé é sustentada pela noção de que, “destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante”<sup>35</sup> organizada pela destruição criativa.

Na última grande manifestação de extrema direita no Brasil, foi ouvido o hino 545 da harpa cristã, que resume muito bem os anseios dessa comunidade reativa-sagrada: “*Porque Ele vive, posso crer no amanhã! / Porque Ele vive, temor não há!*”. Diante de um horizonte sem nenhuma expectativa, esse é um potente mote aglutinador de anseios esvaziados de qualquer sentido social. Em nosso capitalismo distópico, a força do sagrado reatualiza a comunidade perdida, e o identitarismo progressista se revela totalmente impotente.

Sejamos realistas: implodamos o espaço da identificação. Não se trata de fazer Palmares de novo, mas sim de fazer um novo Palmares.

---

<sup>1</sup> Luc Boltanski e Éve Chiapello, *O novo espírito do capitalismo* (trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2009), p. 569-70.

<sup>2</sup> Anselm Jappe, *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição* (trad. Júlio Henriques, São Paulo, Elefante, 2021), p. 214.

<sup>3</sup> Luc Boltanski e Éve Chiapello, *O novo espírito do capitalismo*, cit., p. 347.

<sup>4</sup> Anselm Jappe, *A sociedade autofágica*, cit., p. 230.

<sup>5</sup> Ainda que me pareça ser a posição de Dufour um tanto ingênua e conservadora – segundo a qual a ruptura do nome-do-pai fordista trouxe a implosão de uma ordem simbólica comum –, não deixa de existir um momento de verdade em algumas de suas conclusões. Dany-Robert Dufour, *O divino mercado: a revolução cultural liberal* (trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2009), p. 187.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>7</sup> Eugênio Bucci, *Superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível* (Belo Horizonte, Autêntica, 2021), p. 236.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 246.

<sup>9</sup> Dany-Robert Dufour, *O divino mercado: a revolução cultural liberal* (trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2009), p. 189.

<sup>10</sup> Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* (São Paulo, Hucitec, 2014), p. 41.

<sup>11</sup> Eugênio Bucci, *Superindústria do imaginário*, cit., p. 206.

<sup>12</sup> É Andityas Matos que abre sua obra chamando a atenção para este fato capital: “Não é preciso sermos gênios para antever quão perigosa é a dicionarização da política, especialmente em tempos como o nosso, no qual a absoluta novidade sempre é lida em termos catastróficos, já que tudo aquilo que não está dentro do dicionário é tido como automaticamente errado”. Andityas S. de Moura Costa Matos, *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical* (São Paulo, sobinfluência, 2022), p. 14.

<sup>13</sup> Zygmunt Bauman, *Globalização: as consequências humanas* (trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar, 2011), p. 76.

<sup>14</sup> Eugênio Bucci, *Incerteza, um ensaio: como pensamos a ideia que nos desorienta (e orienta o mundo digital)* (Belo Horizonte, Autêntica, 2023), p. 53.

<sup>15</sup> Essa conclusão é de Lacan em *Nomes-do-Pai* (trad. André Telles, Rio de Janeiro, Zahar, 2005).

<sup>16</sup> Pablo Polese, *Machismo, racismo, capitalismo identitário: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade* (São Paulo, Hedra, 2020), p. 159.

<sup>17</sup> Jared Ball, “Irreconcilable Anti-Blackness and Police Violence w/ Dr. Frank Wilderson”, *iMWiL!*, 1 out. 2014, citado em Asad Haider, *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje* (trad. Leo Vinicius Liberato, São Paulo, Veneta, 2019), p. 65.

<sup>18</sup> Asad Haider, *Armadilha da identidade*, cit., p. 31.

<sup>19</sup> Depoimento colhido em Keeanga-Yamahtta Taylor (ed.), *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective* (Chicago, Haymarket Books, 2017), citado em Asad Haider, *Armadilha da identidade*, cit., p. 32.

<sup>20</sup> A despeito da leitura conservadora que hoje se faz de Simone de Beauvoir, é fato mais que notável em dezenas de textos sua recusa de qualquer essencialismo ou inscrição biológica da mulher. A própria ideia do “tornar-se” já exprime esse movimento fenomenológico no qual a relação da construção da noção “mulher” se inscreve no campo da determinação histórica e é dependente dos significados constituídos na vida social. Qualquer negação desse ponto não passa de uma interpretação parcial e ligada ao sectarismo essencialista do qual Simone de Beauvoir não só fugia, como condenava veementemente. Ver Simone de Beauvoir, *O segundo sexo: fatos e mitos* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016).

<sup>21</sup> Por óbvio, já há ali um sintoma que toma a noção de classe por identidade, mas isso é feito na fronteira de um novo tempo do mundo. Infelizmente, esse é um fóssil de outra era geológica, pois a identidade foi sequestrada pela gestão.

<sup>22</sup> Christopher Lasch, *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes* (trad. Bruno Cobalchini Mattos, São Paulo, Fósforo, 2023), p. 56.

<sup>23</sup> Hartmut Rosa, *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tarso-moderna* (trad. Fabio Roberto Lucas, Petrópolis, Vozes, 2022), p. 33-4.

<sup>24</sup> Paul Virilio, *A estética da desapareição* (trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2015).

<sup>25</sup> Hartmut Rosa, *Alienação e aceleração*, cit., p. 137.

<sup>26</sup> Cian Barbosa me ajudou nesse raciocínio.

<sup>27</sup> Susan Sontag, *Sobre fotografia* (trad. Rubens Figueiredo, Companhia das Letras, São Paulo, 2004).

<sup>28</sup> Silvia Viana, *Rituais de sofrimento* (São Paulo, Boitempo, 2012), p. 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>31</sup> René Girard, *A violência e o sagrado* (trad. Martha Conceição Gambini, São Paulo, Editora Unesp, 1990), p. 19.

<sup>32</sup> A noção de ultrapolítica como conclamação da violência sacrificial que elimina o campo do dissenso e da diferença é de Žižek. Slavoj Žižek, *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política* (trad. Luigi Barichello, São Paulo, Boitempo, 2016).

<sup>33</sup> René Girard, *A violência e o sagrado*, cit., p. 107

<sup>34</sup> Zygmunt Bauman, *Globalização: as consequências humanas* (trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Zahar, 1999).

<sup>35</sup> René Girard, *A violência e o sagrado*, cit.

# AGRADECIMENTOS

Não há ideias no mundo que não sejam produto de reflexões coletivas. Este livro que você tem agora em mãos é fruto de um longo debate; é resultado de um processo de maturação de ideias e pesquisas que durou cinco anos e envolveu muitas amizades.

Agradeço ao Laboratório de Experiências Coloniais Comparadas da Universidade Federal Fluminense (UFF) e ao professor Felipe Paiva. Agradeço ao Ímpar – Laboratório de Estudos Críticos da Família da Universidade de São Paulo (USP) e à professora Marília Moschkovich, minha grande amiga. Sou grato ao Grupo de Estudos Raça, Gênero e Saúde da Fiocruz-PE, em especial à coordenadora Tereza Lyra e seus monitores Diego Francisco Lima da Silva, Talita Rodrigues da Silva e Jhulia Nelly dos Santos. Agradeço ao Centro Acadêmico de Filosofia da USP e ao Leonardo Rodrigues Silvério. Aos professores Paulo Arantes e Vladimir Safatle que direta e indiretamente inspiraram as reviravoltas aqui pensadas. Agradeço aos meus amigos Silvio Rosa e Thiago Martins e à nossa querida Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Agradeço aos interlocutores vivos presentes nas entrelinhas desta obra: Deivison Faustino, Maíra Moreira, Isildinha Baptista, Érico Andrade, Denise Ferreira, Jean Tible, Pablo Polese, Silvia Viana, Marilena Chaui e Thiago Canettieri. Sou grato aos amigos do eixo Rio-Salvador: Cian Barbosa, André Castro, Natan Oliveira, João Marcos Duarte, Jayder Roger, Henrique de Azeredo Mirenda e Messias Silva de Oliveira. Agradeço aos amigos do salmão hegeliano: Carolina Freitas, Douglas Santos Alves, Felipe Demier, Demian Bezerra de Melo e Frederico Lyra.

Agradeço aos amigos Tales Ab'Sáber, Gilberto Tedeia, Lucas Gomes, Guilherme Terreri, Felipe Musseti, Stephanie Jobst, Maura Maria da Silva, Fabiana Gibim, Alex Peguinelli, Rodrigo Corrêa, Leonardo Araujo Beserra, Adervaldo Santos, Renato Lopes, Marcelo

Rodrigues Silva da Conceição, Ronaldo Bispo dos Santos, Thiago Santos Silva, Thiago Colombo, Thiago Calheiros, Vanessa Monteiro Cunha, Guilbert Araújo, Rhuan Fernandes e Hilceia Patriarca.

Agradeço à Companhia Antropofágica pela atenção dada ao debate proposto e ao Thiago Reis Vasconcelos. Sou grato ao Centro de Formação e a todos os que participaram dele ao longo desses intensos quatro anos de existência. Agradeço à Marcela Vieira e a todos os editores da *Revista Rosa*, bem como às equipes do Outras Palavras e do Passa Palavra. Agradeço a toda a equipe editorial que trabalhou neste livro – Antonio Kehl, Gabriela Rocha, Juliana Brandt, Livia Viganó, Marcela Sayuri, Mateus Rodrigues e Thaís Nicoleti – e ao meu cuidadoso editor Artur Renzo.

Agradeço à Zefa, minha velha mãe, e aos meus irmãos, Diego Baro e Renata Barros, pelas muitas trocas em dias de fome. Por fim, agradeço aos meus faróis: Debora Nunes, pela paciência e confiança, e Rebeca Rosa, por enfeitar meus dias.

# BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. David Pessoa Carneiro, Belo Horizonte, Autêntica, 2017.
- ALLEN, Robert. *História econômica global: uma breve introdução*. Trad. Denise Bottman, Porto Alegre, L&PM, 2019.
- ALVES, Douglas dos Santos. *Para além da identidade: da resistência à política*. São Paulo, Usina, 2022.
- AMIN, Samir. *O eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Trad. Ana Barradas, São Paulo, Lavrapalavra, 2021.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- ANÔNIMOS e outros. *Chamada: imaginação radical do presente*. São Paulo, Glac, 2020.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e mina*. São Paulo, Edusp, 2008.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo, Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, São Paulo, Hucitec, 2014.
- BARROS, Douglas Rodrigues. *Guy Debord: antimanual de leitura*. São Paulo, sobinfluencia, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Hegel e o sentido do político*. São Paulo, Lavrapalavra, 2022.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Identidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Zahar, 2021.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016.
- BERNARDO, João. *Labirintos do fascismo: do racismo democrático ao racismo fascista*. São Paulo, Hedra, 2022.
- BOLTANSKI Luc; CHIAPELLO, Éve. *O novo espírito do capitalismo*. Trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2020.
- BUCCI, Eugênio. *Incerteza, um ensaio: como pensamos a ideia que nos desorienta (e orienta o mundo digital)*. Belo Horizonte, Autêntica, 2023.
- \_\_\_\_\_. *Superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte, Autêntica, 2021.
- CANEVACCI, Massimo. *Dialettica dell'individuo: l'individuo tra natura, storia e cultura per una fondazione materialistica dela soggettività*. Roma: Savelli, 1978.
- CASTORIADIS, Cornelius *As encruzilhadas do labirinto*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia*. Salvador, Secretaria de Cultura/Pedro Calmon, 2009.
- CONSTANTIOU, Ioanna D.; KALLINIKOS, Jannis. New Games, New Rules: Big Data and the Changing Context of Strategy. *Journal of Information Technology*, v. 30, n. 1, mar. 2015.
- COSTA, Newton da. *O conhecimento científico*. São Paulo, Discurso, 2018.
- CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Junior, São Paulo, Ubu, 2016.
- DARDOT, Pierre; LAVAL; Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016.
- DARNTON, Robert. *Pirataria e publicação: o comércio de livros na era do Iluminismo*. Trad. Renato Prelorentzou, São Paulo, Editora Unesp, 2021.
- DEAN, Jodi. *Camarada: um ensaio sobre pertencimento político*. Trad. Artur Renzo, São Paulo, Boitempo, 2021.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- DOUGLASS, Frederick. *Autobiografia de um escravo*. Trad. Oséias Silas Ferraz, São Paulo, Vestígio, 2021.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Trad. Alexandre Boide, São Paulo, Veneta, 2021.
- DUFOUR, Dany-Robert. *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2009.

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira, Salvador, EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo, Boitempo, 2023.
- FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo, Ciclo Contínuo, 2018.
- FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 17: *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas, v. 4: A interpretação dos sonhos*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das letras, 2019 [1900].
- \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Renato Zwick, Porto Alegre: L&PM, 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Círculo do livro, 1988.
- GARCIA ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- GAZIER, Bernard. *A crise de 1929*. Trad. Julia Rosa Simões, Porto Alegre, L&PM, 2019.
- GAZIER, Bernard. *Sobre identidade e identificações: conferências (2014-2015)*. Org. e trad. Sheila Skitnevsky Finger, São Paulo, Blucher, 2018.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel, São Paulo, Editora 34, 2012.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini, São Paulo, Editora Unesp, 1990.
- GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova ideia de humanidade*. Trad. Denise Bottmann e Claudio Marcondes, São Paulo, Companhia das Letras, 2022.
- HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato, São Paulo, Veneta, 2019.
- HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Trad. Anna Maria Capovilla, José Italo Stelle e Liane Morais Ribeiro, São Paulo, LVM, 2022.
- HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa mito e realidade*. Trad. Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino, São Paulo, Paz e Terra, 2021.
- HOFFMANN, Ernst Theodor Amadeus. *O reflexo perdido e outros contos insensatos*. Trad. Maria Aparecida Barbosa, São Paulo, Estação Liberdade, 2017.

- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamentos dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Trad. Francis Petra Jansen. São Paulo, Penguin-Companhia das Letras, 2021.
- JAPPE, Anselm, *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Trad. Júlio Henrique, São Paulo, Elefante, 2021.
- KEYNES, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. Nova York, Harcourt, Brace, and World, 1970.
- KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Nomes-do-Pai*. Trad. André Telles, Rio de Janeiro, Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes*. Trad. Bruno Cobalchini Mattos, São Paulo, Fósforo, 2023.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Antonio Caruccio-Caporale, Porto Alegre, L&PM, 2007.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro da Silva, São Paulo, Edipro, 2015.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings, São Paulo, Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer, Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política, livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2017.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e forma política*. São Paulo, Boitempo, 2013.
- MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*. São Paulo, sobinfluencia, 2022.

- MAZOWER, Mark. *Continente sombrio: a Europa no século XX*. Trad. Hildergard Feist, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Fábio Ribeiro, Petrópolis, Vozes, 2019.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sergio Lessa, São Paulo, Boitempo, 2009.
- MIROWSKI, Philip; PLEHWE Dieter (orgs.). *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- MOREIRA, Maíra Marcondes. *Fins do sexo: como fazer política sem identidade*. São Paulo, Autonomia Literária, 2022.
- NOGUEIRA, Isildinha. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo, Perspectiva, 2021.
- O'NEIL, Cathy. *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Trad. Rafael Abraham, Santo André, Rua do Sabão, 2020.
- POLESE, Pablo. *Machismo, racismo, capitalismo identitário: as estratégias das empresas para as questões de gênero, raça e sexualidade*. São Paulo, Hedra, 2020.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos, v. 2: Hegel e Marx*. Lisboa, Edições 70, 2013.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira, São Paulo, Boitempo, 2014.
- ROSA, Hartmut. *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Trad. Fábio Roberto Lucas, Petrópolis, Vozes, 2022.
- ROUBINI, Nouriel. *A economia das crises: um curso relâmpago sobre o futuro do sistema financeiro internacional*. Trad. Carlos Araújo, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2010.
- RUNSWICK-COLE, Katherine; MALLET, Rebecca; e TIMIMI, Sami. *Re-Thinking Autism; Diagnosis, Identity and Equality*. Londres, Jessica Kingsley, 2016.
- SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo, Publifolha, 2007, coleção Folha Explica.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia de Bolso, 2007.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade do negros*. São Paulo, Educ-Fapesp, 2006.

- SANTOS, Neusa. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro, Zahar, 2021.
- SCHWARTZ, Anna Jacobson; FRIEDMAN Milton. *A Monetary History of United States 1867-1960*. Princeton, Princeton University Press, 1963.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher, Rio de Janeiro, Cobogó, 2022.
- SOBEL, Robert. *Panic on Wall Street: a History of America's Financial Disasters*. Nova York, Collier, 1999.
- TCHERNICHEVSKI, Nikolai Gavrilovitch. *O que fazer?*. Trad. Angelo Segrillo, Curitiba, Prismas, 2015.
- THOMSON, George. *Os primeiros filósofos, v. 1: Estudos sobre a sociedade grega antiga*. Lisboa: Estampa, 1974.
- TURGUÊNIEV, Ivan. *Diário de um homem supérfluo*. Trad., posfácio e notas Samuel Junqueira, São Paulo, Editora 34, 2019.
- VIANA, Sílvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo, Boitempo, 2012.
- VIRILIO, Paul. *Espaço crítico*. Trad. Paulo Roberto Pires, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Estética da desapareição*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2015.
- WALLERSTEIN Immanuel; BALIBAR, Étienne. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. Trad. Wanda Caldeira Brant, São Paulo, Boitempo, 2021.
- WARK, McKenzie. *O capital está morto*. Trad. Dafne Melo, São Paulo, Funilaria/ sobinfluencia, 2022.
- WEBER, Max. *História geral da economia*. Trad. Calógeras A. Pajuaba, São Paulo, Martins Fontes, 1968.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo, Boitempo, 2016.
- ZUBOFF, Shoshana. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology*, v. 30, 2015, p. 75-89.
- \_\_\_\_\_. Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology*, v. 30, 2015, p. 76.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, T. W. 15, 166-7  
Agamben, Giorgio 150  
Agostinho de Hipona, Santo 49  
Alves, Douglas dos Santos 154, 192  
Anderson, Benedict 65-75, 77-8, 80, 84, 86  
Antonil, André João 74  
Arantes, Paulo Eduardo 80-1, 99, 112, 151, 153
- Badiou, Alain 139  
Bakhtin, Mikhail 173  
Balibar, Étienne 85-6  
Baldwin, James 58  
Bauman, Zygmunt 22, 29, 53, 87, 113-4, 127, 146-7, 175, 189-90  
Beauvoir, Simone 17, 180  
Benjamin, Walter 172  
Bento, Cida 141  
Bloch, Ernst 96  
Boltanski, Luc 115, 170  
Bucci, Eugênio 164, 167, 172-3, 175
- Canevacci, Massimo 51  
Carnegie, Dale 108  
Castoriadis, Cornelius 156  
Cervantes, Miguel de 38  
Chauí, Marilena 50-1, 191  
*Chicago Boys* 109  
Coletivo Combahee River 18, 179  
Costa, Newton da 145-6  
Crary, Jonathan 132
- Dardot, Pierre 101, 110, 118, 123  
Darnton, Robert 72  
Davis, Angela 18  
Dean, Jodi 155  
Debord, Guy 26, 109, 153, 164, 167  
Defoe, Daniel 98-9  
D'Emilio, John 18

Descartes, René 15, 37, 49  
Diderot, Denis 70  
Douglass, Fredrick 63  
Du Bois, W. E. B. 57, 62

Fanon, Frantz 18, 59-62, 183  
Faustino, Deivison 62, 161, 191  
Ferreira da Silva, Denise 51, 58, 191  
Flaubert, Gustave 38  
Freud, Sigmund 16, 23-4-5, 37-9, 46-8  
Freyre, Gilberto 76-7  
Friedman, Milton 95, 121, 123-4

Garcia-Roza, Luiz Alfredo 37, 42-3  
Garner, Margaret 63  
Gilroy, Paul 62-3, 73  
Girard, René 188-90  
Gonzalez, Lélia 18, 57  
Graeber, David 52

Haider, Asad 18, 179  
Hall, Stuart 50, 53  
Hegel, G. W. F. 44, 55, 70, 104, 115, 143, 192  
Herbart, Johann Friedrich 39  
Herder, Johann Gottfried von 28  
Hobsbawm, Eric 65-6, 69, 71, 76, 81, 83, 85  
Hoffmann, E. T. A. 28-9  
Hölderlin, Friedrich 70  
Horkheimer, Max 167  
Huizinga, Johan 50

Jappe, Anselm 26, 70-1

Kant, Immanuel 49, 72  
Keynes, John Maynard 116, 121-3  
Kierkegaard, Søren 133  
Klein, Melanie 42,  
Klein, Naomi 117, 122  
Kojève, Alexandre 44  
Kollontai, Aleksandra 18  
Kurz, Robert 117

Lacan, Jacques 39-45, 178

Lamarck, Jean-Baptiste de 108  
Lasch, Christopher 165, 180  
Laval, Christian 101, 110, 118, 123  
Lazarillo de Tormes 38  
Leibniz, G. W. 49  
Lemebel, Pedro 18  
Lippman, Walter 94  
Lippold, Walter 161  
Lukács, György 93  
Luxemburgo, Rosa 19, 97

Machlup, Fritz 95  
Marcuse, Herbert 127  
Marx, Karl 14, 17-9, 23, 28, 96, 99, 104, 107, 119-20, 128, 133  
Matos, Andityas 174  
Mazower, Mark 117  
Mbembe, Achille 15, 75, 78-80, 142  
Mellon, Andrew 121  
Mészáros, István 97  
Mieli, Mario 18  
Moreira, Maíra Marcondes 149, 191  
Morgan, J. P. 120-1  
Moura, Clóvis 18  
Mukasonga, Scholastique 30

Nixon, Richard 122  
Nogueira, Isildinha Baptista 61, 191  
Nominé, Bernard 46

O'Neil, Cathy 159, 162

Parker, Ian 13-4  
Pavón-Cuéllar, David 13-4  
Pinochet, Augusto 116  
Platão 40  
Polese, Pablo 28, 178, 191  
Popper, Karl 109  
Postone, Moishe 69, 104, 120  
Prescott, Orville 95

Rancière, Jacques 156  
Rosa, Hartmut 22, 180, 182  
Rougier, Louis 94

Safatle, Vladimir 43, 191  
Said, Edward 141  
Santos, Gislene Aparecida dos 142  
Schelling, F. W. J. 70  
Schwartz, Anna 123-4  
Shakespeare, William 13, 49  
Smith, Barbara 179  
Sontag, Susan 184  
Spencer, Herbert 108  
Stuart, Carlos 68

Tchernichévski, Nikolai Gavrílovitch 38  
Thatcher, Margaret 15, 9, 105  
Turguêniev, Ivan 38

Viana, Silvia 185  
Virilio, Paul 119-128, 166, 181  
Voltaire 70

Wallerstein, Immanuel 85-6  
Wark, McKenzie 116, 118, 134, 158  
Weber, Max 98  
Wengrow, David 52  
West, Cornel 139, 156  
Wilderson III, Frank B. 179  
Winnicott, Donald 42  
Wittig, Monique 18  
Wolf, Sherry 18

Žižek, Slavoj 188  
Zuboff, Shoshana 130, 158, 161

# SOBRE O AUTOR

Douglas Barros é psicanalista, membro do Fórum do Campo Lacaniano e professor do Instituto D'alma de formação e extensão em psicanálise. Doutor em ética e filosofia política pela Unifesp, é professor filiado ao Laboratório de Experiências Coloniais Comparadas do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense (UFF) e integrante do ÍMPAR – Laboratório de Estudos Críticos da Família, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Investiga principalmente as intersecções entre filosofia alemã, psicanálise e pensamento afrodiaspórico e suas principais contribuições teóricas no campo da arte, da subjetividade e da política. Autor dos livros *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial* (Hedra, 2019), *Hegel e o sentido do político* (LavraPalavra, 2022) e *Guy Debord: antimanual de leitura* (sobinfluncia, 2023); tem também uma produção literária, com três romances publicados: *Cartas estudantis* (Multifoco, 2016), *Os terroristas* (Urutau, 2017) e *No princípio era o verbo* (Urutau, 2019).

# ARMAS DA CRÍTICA

O CLUBE DO LIVRO  
DA BOITEMPO



UMA BIBLIOTECA PARA **INTERPRETAR**  
E **TRANSFORMAR** O MUNDO

Lançamentos antecipados  
**Receba nossos lançamentos em primeira mão, em versão impressa e digital, sem pagar o frete!**

Recebido camarada  
**Todo mês, uma caixa com um lançamento, um marcador e um brinde. Em duas caixas por ano, as novas edições da *Margem Esquerda*, revista semestral da Boitempo.**

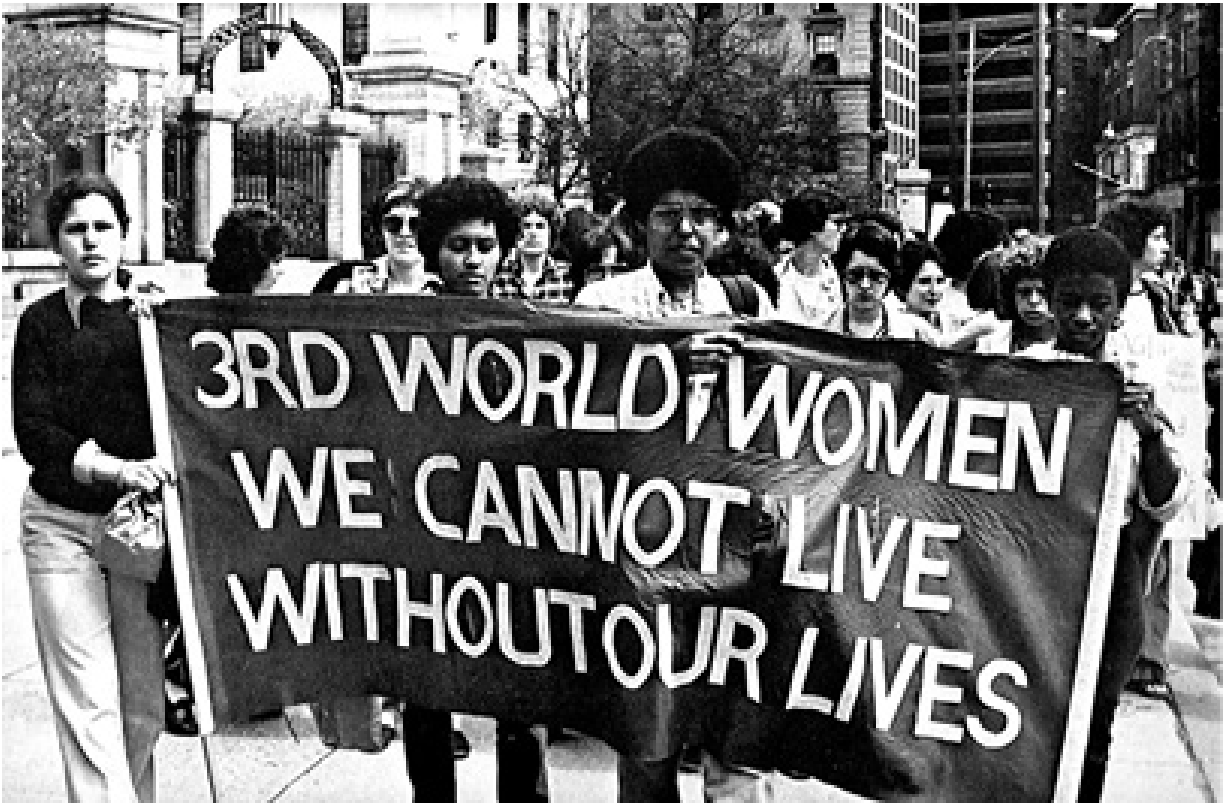
Fora da caixa  
**Além da caixa, a assinatura inclui uma versão digital do livro do mês\*, um guia de leitura exclusivo no Blog da Boitempo, um vídeo antecipado na TV Boitempo e 30% de desconto na loja virtual da Boitempo.**

Quando começo a receber?  
**As caixas são entregues na segunda quinzena de cada mês. Para receber a caixa do mês, é necessário assinar até o dia 15!**

FAÇA SUA ASSINATURA EM  
**ARMASDACRITICA.COM.BR**



\*Para fazer o resgate do e-book, é necessário se cadastrar na loja virtual da Kobo.



Integrantes do Coletivo Combahee River em manifestação contra o assassinato de mulheres negras em Boston (1979). Da esquerda para a direita, segurando a faixa: Maria Elena Gonzales, Margo Okasawa-Rey, Barbara Smith e Demita Frazier. A foto é da ativista Tia Cross.

Publicado em 2024, ano que marca os cinquenta anos da fundação do Coletivo Combahee River, grupo de militantes marxistas feministas negras e lésbicas responsável por introduzir o termo “política identitária” no debate público, este livro foi composto em Adobe Garamond Pro, corpo 11/14,3.

MINISTÉRIO DO TURISMO, SECRETARIA ESPECIAL DA CULTURA E GOVERNO DO ESTADO  
DE SÃO PAULO, POR MEIO DA SECRETARIA DE CULTURA E ECONOMIA CULTURAL, APRESENTAM

# INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO



PRODUTORA:     

# Introdução ao pensamento feminista negro

Borges, Rosane

9786557171851

133 páginas

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

O curso "Introdução ao pensamento feminista negro", idealizado e organizado pela Boitempo paralelamente ao ciclo de debates "Por um feminismo para os 99%", foi realizado entre março e abril de 2022. Juntos, contaram com a participação de 24 pensadoras, ativistas e comunicadoras de cinco nacionalidades diferentes, entre as quais Cinzia Arruzza, Helena Silvestre, Judith Butler, Patricia Hill Collins, Silvia Federici, Sonia Guajajara e Tithi Bhattacharya. A programação abarcou a obra de autoras centrais, como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Lélia Gonzalez, Michelle Alexander, Sueli Carneiro e Conceição Evaristo. Os

debates e as demais aulas estão disponíveis gratuitamente na TV Boitempo, o canal do YouTube da editora, e o curso foi publicado em formato sonoro pelo Grifa Podcast. Os textos que compõem este livro foram elaborados pelas professoras do curso a partir da experiência das aulas. A programação foi viabilizada pela Lei Aldir Blanc, com a promoção de Revista Quatro Cinco Um, Le Monde Diplomatique Brasil, Brasil de Fato, Outras Palavras, Rede Brasil Atual, Rádio Brasil Atual, TVT, Hysteria, Grifa Podcast e Preta, Nerd & Burning Hell.

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

ENFRENTANDO  
O ANTROPOCENO

Ian  
Angus



# Enfrentando o Antropoceno

Angus, Ian

9786557173206

288 páginas

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

Quando começou o Antropoceno? Apesar de o termo se popularizar apenas em meados dos anos 2000, a discussão sobre a presença do homem no mundo e sua intervenção na natureza não é nova. Lançado originalmente em 2016, *Enfrentando o Antropoceno*, do canadense Ian Angus, é um estudo sobre o impacto do homem na Terra. A obra se inicia debatendo a chamada Grande Aceleração, período posterior à Segunda Guerra Mundial apontado como ponto de inflexão na história terrestre, no qual as atividades humanas tornaram-se a força geológica primária que impacta o meio ambiente e seu futuro. Multidisciplinar, o livro analisa não apenas recentes descobertas científicas sobre as causas e as

consequências físicas da transição do Antropoceno, mas também as tendências sociais e econômicas que fundamentam a crise, como a queima de combustíveis fósseis e a atuação do capitalismo nos últimos cem anos. Angus faz uma reflexão sobre as alternativas de mudanças em meio ao desenfreado aumento de temperatura, clima extremo, elevação dos oceanos e extinção em massa de espécies. Para o autor, a sobrevivência no Antropoceno exige uma mudança social radical, substituindo o capitalismo fóssil por uma nova civilização ecossocialista: "Ian Angus demonstra como a essência predatória do sistema econômico capitalista declara guerra, em nome do crescimento econômico infinito, do lucro e da acumulação desenfreada de riquezas contra o sistema Terra, contra Gaia/Pachamama e mostra de que maneira a lógica desse sistema precisa ser combatida em seu todo", escreve Alexandre Araújo no texto de orelha.

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

Ministério de Turismo, Secretaria Especial de Cultura  
Instituto de Artes e de São Paulo, por meio do Instituto  
de Cultura e Economia Criativa, apresentamos

# INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

CLISSÉ

# POR UM FEMINISMO PARA OS 99%

CICLO DE DEBATES



# Introdução ao pensamento feminista negro / Por um feminismo para os 99%

Kollontai, Aleksandra

9786557170564

85 páginas

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

Por que demos a este ciclo de debates o título "Por um feminismo para os 99%"? Inspirados no livro de Cinzia Arruzza, Tithi bhattacharya e Nancy Fraser, publicado pela Boitempo em 2019, escolhemos chamar atenção para as mulheres da classe trabalhadora: "Racializadas, migrantes ou brancas; cis, trans ou não alinhadas à conformidade de gênero; que exercem o trabalho doméstico ou são trabalhadoras sexuais; remuneradas por hora, semana, mês ou nunca remuneradas; desempregadas ou subempregadas; jovens ou

idosas"1. Nosso objetivo é, enfim, discutir as premissas de um feminismo incondicional- mente internacionalista e anticapitalista, que cerre fileiras com os movimentos antirracistas, ambientalistas e pelos direitos de trabalhadores e de imigrantes. Os movimentos por emancipação liderados por mulheres tiveram origem muito antes do que hoje se convencionou chamar de "feminismo". Há séculos, as mulheres lutam contra o patriarcalismo, sistema de opressão que se manifesta no tecido social de diferentes culturas. A diversidade do feminismo atual se explica pela existência de formas bastante variadas de pensar a luta das mulheres: indígenas e empresariais; liberais e socialistas; individualistas e coletivas. Isso se deve à maior ou menor articulação da análise do patriarcado a outros aspectos da formação das sociedades capitalistas modernas. A superação da opressão das mulheres, especialmente na família e no trabalho, continua sendo ponto de atenção para a tão sonhada sociedade igualitária. As feministas liberais defendem a individualidade e o empreendedorismo e preconizam o "empoderamento" como saída para a

desigualdade de gênero; as feministas radicais apostam na coletividade, porém enxergam no patriarcado a raiz de todas as opressões; e as feministas marxistas reivindicam a centralidade do trabalho e da classe na identificação da opressão e da exploração sofridas pelas mulheres no sistema capitalista. Tentaremos, nesta pequena coletânea de textos, dar indícios de cada uma dessas vertentes, de modo a estimular leitores e leitoras a tomar parte nessa necessária renovação do pensamento radical feita pelo "marxismo feminista". Para tanto, reunimos aqui excertos de livros e de textos da revista Margem Esquerda, publicados pela Boitempo, com os quais esperamos refletir coletivamente sobre o passado, o presente e, sobretudo, a construção de um futuro mais justo e digno. Boa leitura!

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

**CHINA MIÉVILLE**



UM  
CONTO DE

**NA  
TAL**



# Um conto de Natal

Miéville, China

9788575596784

20 páginas

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

Num futuro indeterminado, tudo o que diz respeito ao Natal foi transformado em marcas registradas: os festejos só podem ocorrer sob licença. Neste texto, o escritor britânico China Miéville visita um tópico dos contos dedicados a essa temporada – o roubo do espírito natalino – e o relê em chave política. Um conto de Natal foi traduzido por Fábio Fernandes, ilustrado por Odyr e publicado originalmente em português pelo caderno "Ilustríssima" do jornal Folha de S.Paulo, por mediação da Boitempo. Um dos nomes mais importantes da literatura New Weird, inovação formal que trabalha com híbrido de ficção científica, fantasia e horror, Miéville foi contemplado pelo Hugo Award (o prêmio mais importante

dedicado aos livros de ficção científica), recebeu três vezes o Arthur C. Clarke Award e duas vezes o British Fantasy Award, dentre outros prêmios. Dele, a Boitempo publicou *A cidade & a cidade* (2014), *Estação Perdido* (2016) e *Outubro: história da Revolução Russa* (2017), além do artigo "Marxismo e fantasia", incluído no número 23 da revista *Margem Esquerda* e de artigo sobre *Estação Perdido* escrito por George Amaral e incluído no número 31 da revista.

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

# LULA E DILMA

ANA MARIA COSTA - ARTUR HENRIQUE - BERNARDO MANÇANO  
FERNANDES - DALILA ANDRADE OLIVEIRA - ELEONORA MENICUCCI DE  
OLIVEIRA - GLAUBER PIVA - JORGE MATTOSO - JOSÉ LUÍS FIORI - LISZT  
VIEIRA - LUIZ GONZAGA BELLUZZO - LUIZ INACIO LULA DA SILVA  
LUIZ PINGUELLI ROSA - MARCIO POCHMANN - MARCO AURÉLIO  
GARCIA - MARILENA CHAUI - NELSON BARBOSA - PABLO GENTILI  
PAULO VANNUCHI - RENATO CADER - RENATO FERREIRA - SERGIO  
MACHADO REZENDE - TANIA BACELAR DE ARAUJO - VENÍCIO A. DE LIMA

**10 ANOS DE GOVERNOS**

**PÓS-NEOLIBERAIS**

**NO BRASIL**

ESPETÁCULO EDITORIAL FLACSO BRASIL

# 10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil

Sader, Emir

9788575593288

384 páginas

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)

Como avaliar as enormes transformações pelas quais o Brasil passou ao longo da última década? O país foi palco de profundas mudanças desde que elegeu o Partido dos Trabalhadores. Compreender e refletir o seu legado tornou-se uma tarefa incontornável para pensar os rumos do País. 10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil, coletânea organizada pelo sociólogo Emir Sader, contribui para essa difícil empreitada, com reflexões de alguns dos mais destacados pensadores brasileiros, como Marilena Chauí, Marco Aurélio Garcia, Marcio Pochmann, Luiz Gonzaga Belluzzo,

José Luis Fiori, Luis Pinguelli Rosa e Paulo Vannuchi.

[Compre agora e leia \(Publicidade\)](#)